

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO NO ENCONTRO CULTURAL:
jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI**

Alfenas/MG

2018

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO NO ENCONTRO CULTURAL:
jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI**

Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (Unifal/MG).

Linha de pesquisa: Educação e Sociedade: questões históricas, filosóficas e sociológicas

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria

Alfenas/MG

2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central – Campus Sede

Andrade, Leandro Lente de
A553e Educação no encontro cultural: jesuítas e nativos na América portuguesa
do século XVI / Leandro Lente de Andrade. -- Alfenas/MG, 2018.
409 f.: il. -

Orientador: Marcos Roberto de Faria
Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de
Alfenas, 2018
Bibliografia.

1. Educação. 2. Cultura. 3. Jesuítas. 4. População Indígena. 5. Brasil
-- História -- Período colonial, 1500-1822 -- Séc. XVI. I. Marcos Roberto de
Faria. II. Título.

CDD-981.03

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO NO ENCONTRO CULTURAL:
jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI**

A banca examinadora abaixo assinada, aprova a Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (Unifal/MG).
Linha de pesquisa: Educação e Sociedade: questões históricas, filosóficas e sociológicas

Aprovada em: 07/02/2018

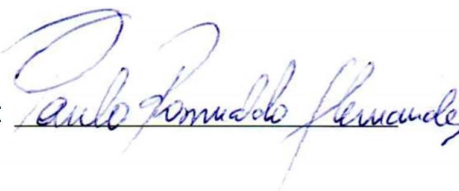
Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria
Instituição: Universidade Federal de Alfenas

Assinatura: 

Prof. Dr. João Adolfo Hansen
Instituição: Universidade de São Paulo

Assinatura: 

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez
Instituição: Universidade Federal de Alfenas

Assinatura: 

Aos meus avós:
Florival de Andrade,
Silvia Lente de Andrade,
Felisberto Brajão (*in memorian*),
Umbelina Pedroso Brajão (*in memorian*),
com amor.

AGRADECIMENTO

À minha família, que quando criança e adolescente investiu em minha educação, me ensinando a priorizar os estudos. Em especial à minha mãe, que na graduação abriu mão de sua cidade para que eu pudesse continuar com minha formação. Você sabe que essa conquista também é sua!

Ao meu orientador, que com maestria me conduziu ao longo desses anos. Sou grato por cada conversa, cada livro emprestado, cada e-mail trocado e cada documento assinado. Desde a graduação, minha formação tem e sempre terá a sua participação. Obrigado por me inspirar como pesquisador, como docente e como ser humano.

Ao professor Paulo Romualdo Hernandez, pelas publicações sempre muito úteis; pelas conversas produtivas e descontraídas; pela oportunidade de assistir aulas como aluno não regular do PPGHI (Unifal-MG); e pelo encontro nada casual em uma padaria, sem o qual eu jamais teria tido o "despertar" para a volta ao âmbito acadêmico.

Ao convidado externo da banca, João Adolfo Hansen (USP-FFLCH), pelo aceite e pelas significativas contribuições na qualificação, além dos seus primorosos textos.

Aos professores da Unifal-MG André Luiz Sena Mariano, Celso Ferrarezi Júnior, Juliana Miranda Filgueiras, Luís Antonio Groppo, Luiz Antonio Sabeh, Raphael Nunes Nicoletti Sebrian, Vanessa Giroto, e à coordenadora do PPGE, Helena Maria dos Santos Felício.

Aos pesquisadores de outras instituições que cooperaram via e-mail: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron (USP-PPGHS), Carlota Mirando Urbano (Universidade de Coimbra-FLUC), Célio Juvenal Costa (UEM-PPE), Guilherme Amaral Luz (UFU-Inhis), João Batista Stork (UNISINOS-PPGEDU), Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (UNISINOS-PPGH), Maria Cristina Pompa (Unifesp-EFLCH), Marina Massimi (USP-FFCLRP) e Miguel Maria Santos Corrêa Monteiro (Universidade de Lisboa-FLUL).

Aos pesquisadores da área, que contribuíram com suas pesquisas em livros, artigos e teses. As referências são reflexo da coletividade na qual essa obra foi composta.

À secretária do programa, Valdirene, às(aos) bibliotecárias(os) e todos os demais servidores e funcionários da Unifal-MG – do porteiro ao reitor – que participaram de forma indireta e possibilitaram a realização desta pesquisa.

À Unifal-MG e ao Programa Institucional de Bolsas de Pós-Graduação (PIB-PÓS) pela concessão de bolsa nos dez meses finais da pesquisa. Em tempos de desmonte, fui um privilegiado entre tantos a quem o direito lhes foi negado.

Aos colegas e futuros mestres em Educação, que ingressaram comigo em 2016. Ao amigo Wilson da Silva Prado, também pesquisador da educação jesuíta no Mestrado em Educação da Unifal-MG.

À Érika, minha noiva, por ter incentivado meu ingresso no mestrado e aberto mão dos momentos comigo, enquanto me encontrava submerso em um mar de livros ou diante de uma nova página em branco do Word (bem menos interessante do que você).

A Deus, por ter preparado para mim uma vida melhor do que eu planejava e além do que merecia. Sempre me surpreendendo com Sua inteligência e graça.

“Satanás, que en esta tierra tanto reyna, ordeno y enseñó a los echizeros
muchas mentiras y engaños para empedir el bien de las almas,
diziendo que con la doctrina que les enseñávamos las trayamos a la muerte”

Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra,
em 2 de agosto de 1551.

“dizen muchas cosas falsas y mentiras que el demónio, su padre, les enseña”
Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa),
em 5 de agosto de 1552.

“dévense abraçar todos los modos posibles de los buscar y perpetuar la Compañia”
Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma),
em 12 de julho 1561.

“entre ellos yo hablando en voz alta por sus casas como es su costumbre,
diziéndoles que se alegrassen con nuestra venida y amistad:
que queríamos quedar entre ellos y enseñarles las cosas de no Dios”

Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma),
em 8 de janeiro de 1565.

“emsinão-lhes a doutrina e hum dialogo que haa,
na lingoa, ao pee da crux, que está dentro na Aldea”
Carta do Pe. Baltasar Fernandes (São Vicente) aos padres e irmãos de Portugal,
em 22 de abril de 1568.

RESUMO

Enfatizar a educação no encontro cultural entre jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI é o objetivo final da presente pesquisa. Nesse sentido, e tendo em vista a alteridade cultural dos sujeitos, dedica-se grande parte da dissertação no trato de ressaltar os aspectos culturais próprios da Companhia de Jesus, e suas dimensões educacionais, e trabalhar as representações da cultura indígena pelos registros dos religiosos da época. Toma-se como fonte uma quantidade considerável de documentos primários, sobretudo as cartas jesuítas, e uma ampla produção historiográfica sobre o período. Da História Cultural francesa são os referenciais teóricos (Michel de Certeau e Roger Chartier); e, em diálogo com as demais áreas vizinhas de produção de conhecimento histórico, o trabalho pretende colher da antropologia, filosofia, linguística, literatura, psicologia elementos que preencham lacunas interpretativas. De um lado, as adaptações do *modus procedendi* inaciano em meio às dificuldades nas terras além-mar. Por outro lado, a resistência dos costumes dos índios ante a vinda da Europa católica quinhentista. Em estratégias e *artifícios*, a educação faz presença nas investidas missionárias, no intuito de regenerar o degenerado, converter ao cristianismo, salvar e ajudar as almas, impor a moral cristã e expandir os domínios do reino e do Reino.

Palavras-chave: Educação. Cultura. Jesuítas. Indígenas. América portuguesa. Século XVI.

ABSTRACT

Emphasizing education in the cultural encounter between Jesuits and natives in Portuguese America in the sixteenth century is the ultimate goal of this research. Taking into account the cultural alterity of the subjects, a great part of the dissertation is dedicated in highlighting the inherent cultural aspects of the Society of Jesus and its educational dimensions, and discussing the representations of indigenous culture through the religious records of that time. A considerable amount of primary documents, especially the Jesuit letters, and a large historiographic production on the period are taken as sources. The theoretical references are from the French Cultural History (Michel de Certeau and Roger Chartier); and in dialogue with the other neighboring areas of historical knowledge production, this work aims to gather elements from anthropology, linguistics, literature, philosophy, and psychology that fill interpretative gaps. On the one hand, the adaptations of the Ignatian *modus procedendi* amid the difficulties in the lands overseas. On the other hand, the resistance of the indigenous customs in confrontation with the arrival of Catholic Europeans of the sixteenth century. Among strategies and *artifices*, education is present in the missionary approaches, in order to regenerate the degenerate, convert to Christianity, save and help souls, impose Christian morality and expand the realms of the kingdom and the Kingdom.

Keywords: Education. Culture. Jesuits. Indigenous. Portuguese America. 16th century.

RÉSUMÉ

Mettre l'accent sur l'éducation dans la rencontre culturelle entre jésuites et autochtones dans l'Amérique portugaise du XVI^e siècle est le but ultime de cette recherche. En ce sens, et compte tenu de l'altérité culturelle des sujets, une grande partie de la dissertation est consacrée à mettre en évidence les aspects culturels propres à la Compagnie de Jésus et ses dimensions éducatives, et à travailler les représentations de la culture indigène. Une quantité considérable de documents primaires, en particulier les lettres jésuites, et une grande production historiographique sur la période sont prises comme une source. De l'Histoire Culturelle française sont les références théoriques (Michel de Certeau et Roger Chartier); et, en dialogue avec les autres zones voisines de production de connaissances historiques, le travail vise à rassembler des éléments d'anthropologie, de linguistique, de littérature, de philosophie et de psychologie qui comblent les lacunes d'interprétation. D'une part, les adaptations du *modus procedendi* religieux au milieu des difficultés dans les pays d'outre-mer. D'autre part, la résistance des coutumes des indigènes face à la venue de l'Europe catholique du 16^{ème} siècle. Dans les stratégies et *artifices*, l'éducation est présente dans les envahisseurs missionnaires, afin de régénérer les dégénérés, de se convertir au christianisme, de sauver et d'aider les âmes, d'imposer la morale chrétienne et d'étendre les domaines du royaume et du Royaume.

Mots clés: Éducation. Culture. Jésuites. Indigènes. Amérique portugaise. 16^{ème} siècle.

RESUMEN

Enfatizar la educación en el encuentro cultural entre jesuitas y nativos en la América Portuguesa del siglo XVI es el objetivo final de esta investigación. En este sentido, y teniendo en cuenta la alteridad cultural de los sujetos, se dedica gran parte de este trabajo a tratar de resaltar los aspectos culturales propios de la Compañía de Jesús, y sus dimensiones educativas, y trabajar las representaciones de la cultura indígena con los registros religiosos de la época. Se toma como fuente una cantidad considerable de documentos antiguos, sobre todo las cartas jesuítas, y una amplia producción historiográfica sobre el período. De la Historia Cultural francesa, son los referentes teóricos Michel de Certeau y Roger Chartier y, en diálogo con las demás áreas vecinas de producción de conocimiento histórico, el trabajo pretende cosechar de la antropología, filosofía, lingüística, literatura, psicología elementos que llenan lagunas interpretativas. Por un lado, las adaptaciones del *modus procedendi* religioso en medio de las dificultades en las tierras «más allá del mar». Por otro lado, la resistencia de las costumbres de los indios contra la llegada de la Europa católica de los años mil quinientos. En las estrategias y artificios, la educación se hace presente en las embestidas misioneras, con el fin de regenerar al degenerado, convertir al cristianismo, salvar y ayudar a las almas, imponer la moral cristiana y expandir los dominios del reino y del Reino.

Palabras clave: Educación. Cultura. Jesuitas. Indios. América portuguesa. Siglo XVI.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Bula <i>Regimini militantis Ecclesiae</i> , do Papa Paulo III em 1540	69
Figura 2 - <i>The Autobiography of St. Ignatius Loyola</i>	73
Figura 3 - <i>Exercitia Spiritualia</i> , de Inácio de Loyola em 1548.....	76
Figura 4 - <i>Constitutiones Societatis Jesu</i> de 1558	93
Figura 5 - Gravura de Theodor de Bry, em <i>The Great Voyages</i> de 1592.....	146
Figura 6 - Gravura de Theodor de Bry, em <i>The Great Voyages</i> de 1592.....	146
Figura 7 - <i>Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil</i> , de Anchieta em 1595.....	280
Figura 8 - <i>Catecismo brasilico da doutrina christã</i> , de Antonio de Araujo em 1686	283

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS¹

ABREVIATURAS

- Autobio.* Autobiografia, de Inácio de Loyola;
Chron. Chronicon Societatis Jesu, de Juan Alfonso de Polanco;
Conf. Confessiones, de Agostinho de Hipona;
Const. Constituciones de la Compañia de Jesus;
De mag. De magistro, de Tomás de Aquino;
Ex. Esp. Exercícios Espirituais, de Inácio de Loyola;

SIGLAS

- BR BULLARUM ROMANUM;
CIFHS-PJA Cartas, Info., Frag. Hist. e Sermões do Padre Joseph de Anchieta;
CT CONCILIUM TRIDENTINUM;
DSCG Diálogo Sobre a Conversão do Gentio, de Manuel da Nóbrega;
DSSR DICTIONARIUM SACRUM SEU RELIGIOSUM;
HCJB História da Companhia de Jesus no Brasil, de Serafim Leite;
MB MONUMENTA BRASILIAE, de Serafim Leite (org.).

¹ As siglas referentes aos livros bíblicos seguem o padrão utilizado nas versões da Bíblia de Jerusalém em Português. As abreviaturas comuns são utilizadas segundo a norma da língua portuguesa.

LISTA DE CARTAS UTILIZADAS²

1538-1540

1. Carta do Doutor Diogo de Gouveia "O Velho" (Paris) a D. João III, Rei de Portugal, em 17 de fevereiro de 1538.
2. Carta do Pe. Pedro Fabro e Companheiros (Roma) ao Dr. Diogo de Gouveia (Paris), em 23 de novembro de 1538.
3. Carta de D. João III, Rei de Portugal (Lisboa) ao D. Pedro Mascarenhas (Roma), em 4 de agosto de 1539.
4. Carta de D. Pedro Mascarenhas (Roma) a D. João III, Rei de Portugal , em 10 de março de 1540.

1549

5. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.
6. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 15 de abril de 1549.
7. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, intitulada *Informação das terras do Brasil*, em agosto de 1549.
8. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.
9. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

1550

10. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550
11. Carta do Pe. João de Azpilcueta (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.
12. Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) ao padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

² Procurou-se manter o modo de Serafim Leite se referir às cartas nos cinco volumes da *Monumenta Brasiliae*.

1551

13. Carta do Ir. Diogo Jácome (S. Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em junho de 1551
14. Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.
15. Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Belchior Nunes Barreto (Coimbra), em 8 de junho de 1551.
16. Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.
17. Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.
18. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.
19. Carta do Pe. Afonso Brás (Espírito Santo) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de agosto de 1551.
20. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 13 de setembro de 1551.
21. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

1552

22. Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos Padres e irmãos de Coimbra, em 17 de maio de 1552.
23. Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em maio de 1552.
24. Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 4 de junho de 1552.
25. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a D. João III, Rei de Portugal, em princípios de julho de 1552.
26. Carta de D. Pedro Fernandes ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552
27. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de julho de 1552.

28. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de julho de 1552.
29. Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.
30. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.
31. Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552.
32. Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

1553

33. Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.
34. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.
35. Carta do irmão António Rodrigues (São Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em 31 de maio de 1553.
36. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Lisboa), em 15 de junho de 1553.
37. Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 18 de julho de 1553.
38. Carta do Pe. Brás Lourenço (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 30 de julho de 1553.
39. Carta do Pe. Juan de Polanco (Roma) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 13 de agosto de 1553.
40. Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 19 de setembro de 1553.
41. Carta de D. Pedro Fernandes (Salvador, Baía) ao reitor do Colégio de S. Antão (Lisboa), em 6 de outubro de 1553.
42. Carta do Pe. Luiz da Grã (Baía) a Santo Inácio, em 27 de dezembro de 1553.

1554

- 43. Carta do Ir. José Anchieta (São Vicente) aos irmãos enfermos de Coimbra, em 20 de março de 1554.
- 44. Carta do Pe. Ambrósio Pires (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 5 de maio de 1554.
- 45. Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em julho de 1554
- 46. Carta do irmão José de Anchieta (Piratininga) aos padres e irmãos de Coimbra, em 15 de agosto de 1554.
- 47. Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.
- 48. Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola, em setembro de 1554.

1555

- 49. Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente), em 15 de março de 1555.
- 50. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 25 de março de 1555.
- 51. Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), fim de março de 1555.
- 52. Carta do Pe. Ambrósio Pires (Baía), ao Pe. Diego Mirón (Lisboa), em 6 de junho de 1555.
- 53. Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555.
- 54. Carta do Ir. António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 8 de julho de 1555.

1556

- 55. Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Pedro de Ribadeneira (Bruxelas), em 3 de março de 1556.
- 56. Carta do quadrimestre de janeiro até abril de 1556 pelo Ir. António Blázquez (Baía), em maio de 1556.

- 57. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em maio de 1556.
- 58. Carta do Pe. Luís da Grã (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 8 de junho de 1556.
- 59. Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga), em agosto de 1556.
- 60. Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556.

1557-1558

- 61. Carta do quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557 pelo Ir. António Blázquez (Baía), em 1 de janeiro de 1557
- 62. Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em fim de abril de 1557.
- 63. Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.
- 64. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía, Rio Vermelho) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em agosto de 1557.
- 65. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 2 de setembro de 1557.
- 66. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

1559

- 67. Carta do Ir. António de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Baía, em 13 de junho de 1559.
- 68. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil, (Lisboa), em 5 de julho de 1559.
- 69. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559
- 70. Carta do Ir. António de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Baía, em 13 de junho de 1559.
- 71. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 2 de setembro de 1559.

1560

- 72. Carta de Mem de Sá, Governador do Brasil, (Rio de Janeiro) a D. Sebastião, Rei de Portugal, em 31 de março de 1560.
- 73. Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.
- 74. Carta do Pe. Rui Pereira (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 15 de setembro de 1560.
- 75. Carta do Pe. António Pires (Aldeia de Santiago - Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de outubro de 1560.

1561

- 76. Carta do Pe. Rui Pereira (Pernambuco) aos padres e irmãos de Portugal, em 6 abril de 1561
- 77. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 12 de junho de 1561.
- 78. Carta do Pe. António Blázquez (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de setembro de 1561.
- 79. Carta do Pe. Leonardo do Vale por comissão do Pe. Luís da Grã (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 23 de setembro de 1561.

1562-1568

- 80. Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em março de 1562.
- 81. Carta do Pe. Diego Laynes (Trento) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 16 de dezembro de 1562.
- 82. Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 16 de abril de 1563.
- 83. Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.
- 84. Carta do Pe. António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 de maio de 1565.
- 85. Carta do Pe. Francisco de Borja (Roma) ao Pe. Inácio de Azevedo (Lisboa), em fim de fevereiro de 1566.

86. Carta do Pe. Baltasar Fernandes (Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em 5 de dezembro de 1567.
87. Carta do Pe. Baltasar Fernandes (São Vicente) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de abril de 1568.

1583-1585³

88. Carta do Ir. José de Anchieta, intitulada *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.
89. Carta do Ir. José de Anchieta, intitulada *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, em 1584.
90. Carta do Ir. José de Anchieta, intitulada *Informação da Província do Brasil*, em “último” de dezembro de 1585.

³ Para as décadas finais do século XVI as fontes primárias utilizadas são: Tratados, Crônicas, Autos Teatrais e Biografias; de diversos autores: Fernão Cardim, Pero Magalhães Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Simão de Vasconcelos, Vicente do Salvador, José de Anchieta, Quirício Caxa e Pero Rodrigues.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	22
<i>Reflexões acerca do conceito de cultura.....</i>	<i>28</i>
PARTE I – OS COMPANHEIROS E OS NATIVOS	44
CAPÍTULO 1. OS JESUÍTAS E A EDUCAÇÃO	44
1.1. O HUMANISMO E A ESCOLÁSTICA	46
1.1.1. ... <i>na educação</i>	58
1.2. REFORMAS RELIGIOSAS E <i>DEVOTIO MODERNA</i>	68
1.2.1. <i>Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais</i>	72
1.2.2. <i>Dificuldades diante das rupturas</i>	80
1.3. ELEMENTOS CHAVES	84
1.3.1. <i>A conversão</i>	84
1.3.2. <i>A missão</i>	91
1.3.2.1. ... <i>em Portugal</i>	96
1.3.3. <i>A retórica</i>	104
1.3.3.1. ... <i>na “ars dictaminis”</i>	111
1.4. DAS PEREGRINAÇÕES, DO APOSTOLADO, DA POBREZA E DA PIEDADE.....	116
1.4.1. ... <i>à educação</i>	118
CAPÍTULO 2. OS NATIVOS: REPRESENTAÇÕES DO OUTRO	125
2.1. “TODOS SAM HUNS” – O ÍNDIO <i>A PRIORI</i>	128
2.1.1. <i>A natureza indígena: selvagens e bárbaros</i>	131
2.1.2. <i>Bem e Mal – “el demonio, su padre, les enseña”</i>	139
2.1.3. <i>Origem e causas do estado do nativo</i>	147
2.1.4. <i>Outros escritos</i>	149
2.2. “ESTES TEM ALMA COMO NÓS?” – A VIABILIDADE DA CONVERSÃO	154
2.2.1. <i>O otimismo</i>	165
2.3. SEM “F, NEM L, NEM R” – A (DES)CRENÇA, A (I)MORALIDADE E A (DES)CENTRALIZAÇÃO NATIVA	172
2.3.1. <i>Sem Fé</i>	177
2.3.2. <i>Nem Lei</i>	187
2.3.2.1. <i>Inconstância como insistente constância</i>	195
2.3.3. <i>Nem Rei</i>	201

PARTE II – A EDUCAÇÃO NO ENCONTRO CULTURAL	209
<i>Artifícios: entre estratégias e táticas.....</i>	<i>209</i>
CAPÍTULO 3. ESTRATÉGIAS E ARTIFÍCIOS EDUCATIVOS	214
3.1. IDENTIFICAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE PODER LOCAL	236
3.1.1. <i>Pajés e caraibas.....</i>	<i>237</i>
3.1.2. <i>Conversão dos “Principais”.....</i>	<i>248</i>
3.1.3. <i>Consolidar para expandir.....</i>	<i>253</i>
3.1.4. <i>A questão do exemplo.....</i>	<i>255</i>
3.2. LÍNGUA	268
3.2.1. <i>Gramáticas e Catecismos.....</i>	<i>278</i>
3.2.2. <i>Teatro anchietano.....</i>	<i>287</i>
3.3. CRIANÇAS.....	296
3.4. OSTENTAÇÃO DOS RITUAIS RELIGIOSOS CATÓLICOS	305
3.4.1. <i>A música.....</i>	<i>308</i>
3.4.2. <i>A cura.....</i>	<i>315</i>
3.4.3. <i>O batismo in extremis.....</i>	<i>320</i>
3.5. BENS TEMPORAIS	331
3.5.1. <i>Casas e Colégios</i>	<i>334</i>
3.5.2. <i>Aldeamentos.....</i>	<i>342</i>
3.6. ENTRE O EQUILÍBRIO E A SUBVERSÃO.	349
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	375
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	382
FONTES PRIMÁRIAS	382
FONTES SECUNDÁRIAS	390

INTRODUÇÃO

Século XVI. Período de intensas transformações, umas bruscas, outras como consequência de um longo processo gradual histórico. O renascimento e o humanismo em ascensão. A ortodoxia da teologia tomista e a filosofia escolástica sendo questionada. O papado estava sendo contestado. Os protestantes, hereges e diabólicos, segundo os católicos, ganham força e conquistam territórios. A *devotio moderna* traria a religiosidade para mais próximo do povo. Uma série de novos modelos de pensamento estavam surgindo, ou precisavam ser repensados, devido às novas descobertas da ciência e das aventuras marítimas.

É em meio ao turbilhão de transformações ocorridas na Europa que os companheiros de Jesus tomam forma. De modo geral, uma síntese dos acontecimentos faz com que os jesuítas sejam a principal Ordem católica a assimilar as mudanças em seu entorno e a levantar a velha bandeira de Cristo, com novos braços. Fiéis ao vigário de Cristo, obedientes como um cadáver, pobres por um ideal, defensores da ortodoxia romana, proclamadores do Evangelho, aptos a se adaptar às mais diversas circunstâncias, prontos para ir a qualquer lugar do mundo e pertencentes ao mesmo corpo místico da Coroa portuguesa; são fatores que levariam alguns de seus membros rumo a um novo destino.

O destino era as terras além-mar, com todos os perigos, naufrágios e surpresas que poderiam ocorrer no trajeto; terras recém descobertas pelas incursões marítimas da península ibérica; terras pouco exploradas⁴ guardavam mistérios – e atraíam aventureiros – ou riquezas – e atraíam europeus com o desejo de enriquecer e enobrecer –; das matas virgens, poderiam surgir feras e animais selvagens (ou até monstros para o imaginário europeu). As descrições dos nativos variavam muito. Eles, os nativos, eram uma incógnita. Os primeiros relatos jesuíticos, provavelmente, não deixariam os aspirantes às missões na América portuguesa⁵ muito entusiasmados

⁴ Embora a chegada de Pedro Alvarez Cabral seja datada de 1500, a colonização do território só se daria sistematicamente a partir de 1534, pelo sistema de capitanias hereditárias, criado por Dom João III, das quais apenas duas foram bem-sucedidas: Pernambuco e São Vicente (EISENBERG, 2000, p. 62). Portanto, dada a vastidão territorial, as terras eram pouquíssimamente exploradas.

⁵ Utilizo o topônimo *América portuguesa* para me referir ao que alguns pesquisadores descrevem como Brasil Colônia, Brasil Colonial, ou Brasil Quinhentista. A razão da escolha ocorreu devido a nação brasileira tardar a ser reconhecida como tal. Laura de Mello e Souza (1998), em ensaio sobre a historiografia do período colonial, afirma: “tempo em que Brasil ainda não era Brasil, sendo melhor chama-lo de América portuguesa, pois como portugueses da américa, mais do que como brasileiros

com uma possível “facilidade” a ser encontrada, embora os jesuítas estivessem conscientes de que deveriam estar preparados para quaisquer desafios. “Acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco” (MB, v. I, p. 142, § 7)⁶; contudo, a antropofagia, poligamia, nudez, guerras e matança, cauinagem, bebedeira, inconstância, língua estranha, hábitos estranhos, rituais “diabólicos” etc. era o que esperava o desembarque europeu. A falta de recursos, falta de infraestrutura, a insegurança de alguns locais, a distância do seu local de origem, o sistema de comunicação – cartas ou mensageiros – levaria meses para que a palavra atravessasse a imensidão do mar, e mais outros tantos meses para receber resposta⁷. Esse era o cenário a contracenar com a cultura vinda da Europa, onde as principais preocupações estavam em torno das ferrenhas disputas religiosas, que se encontravam no auge. É nesse fascinante encontro que o trabalho foi realizado.

A princípio, o título da dissertação seria: *Homens de Preto*⁸ na Terra dos Papagaios⁹. O objetivo da antiga escolha visava, além de uma estética e sonoridade

– designativo dos comerciantes de pau-brasil –, se viam os próprios habitantes do território” (p. 17). De qualquer modo, utilizo *América portuguesa* consciente das limitações que esta mesma perspectiva adotada possa resultar de uma visão eurocêntrica, que inevitavelmente batizaria e tomaria posse do que hoje é território brasileiro. Por vezes é utilizado o topônimo Terra de Santa Cruz ou, até mesmo, Índias. O fato é que não há um consenso sobre o modo de referir-se às terras além-mar. Ademais, utilizo “portuguesa” como adjetivo e não como nome próprio, daí a escrita com a inicial minúscula. Ver mais sobre isso em artigo *O nome do Brasil* (SOUZA, 2001, p. 61-86).

⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁷ Apenas como a título de exemplo, a primeira expedição jesuíta na qual vieram os padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro e Antonio Pires; os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacome; e o Primeiro Governador Geral, Tomé de Sousa; saiu de Lisboa dia 1 de fevereiro de 1549, chegando à Bahia 29 de Março de 1549; portanto, totalizando quase 2 meses de viagem. Além disso, há casos em que a espera pelas correspondências pudesse durar mais de um ano. Nóbrega chegou a ficar 1 ano e meio sem resposta (Cf. MB, v. I, p. 246-247, § 9 - Carta do Ir. Diogo Jácome (S. Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em junho de 1551).

⁸ As instruções referentes ao modo de vestir dos jesuítas não impunham a cor negra como oficial da ordem, a vestimenta serviria como uma extensão das suas práticas piedosas. O texto da *Constituições* traz a seguinte recomendação: “Em el vestir, teniendó respecto al fin dello, que es defenderse del frío y de la indecência, em lo demás los que están em probación es bien se ayuden em los vestidos para la mortificación y abnegación de sí mesmos, y poner debaxo de los pies el mundo y sus vanidades” (*Const.*, § 297). Contudo, a vestimenta negra, em meados do século XVI, era símbolo da “abnegação disciplinada, ascética, pronta ao sacrifício” (HARVEY, 2003, p. 107), tanto entre algumas ordens católicas quanto entre os reformadores. Com o passar do tempo os jesuítas de Roma adotam o negro como vestimenta comum devido ao Vaticano não ver com bons olhos a individualidade dos jesuítas em sua adaptação aos costumes de vestimenta locais por onde dispersavam seus missionários – “na China, por exemplo, os jesuítas vestiam-se como mandarins” (HARVEY, 2003, p. 108). Tão logo o “uniforme dos soldados” de Cristo seria o negro e seu “general” conhecido como o Papa Negro.

⁹ Terra dos Papagaios, foi a forma como alguns italianos no início do século XVI, fizeram referência a terra na qual viria a se chamar, posteriormente, Brasil: “após 1501, quando chegou do oriente a armada de Cabral, a terra foi referida como Terra dos Papagaios, e da mesma forma aparece no globo de Schöner em 1520 (*‘America vel Brasilia sive papagalli terra’*) e no Ptolomeu de 1522” (SOUZA, 2001, p. 67).

mais atraente – que “suavizasse a austeridade de um rigor acadêmico”, o título poderia ser interpretado sob uma analogia das diferenças culturais, a qual a pesquisa procura destacar. *“O preto em contraste com o colorido das penas das aves. A rigidez da moral cristã e a vida livre do conceito de pecado. As simples vestes negras e a nudez adornada com penas, pedras e ornamentos que deformavam o corpo. O escopo das disputas teológicas, advindas de uma Europa em efervescência, e a ausência de palavras na língua vernácula que abarcasse os conceitos mais básicos da fé católica. As culturas são opostas. O embate está posto. As dificuldades são latentes. E as estratégias são o resultado da habilidade que a recém fundada Ordem seria reconhecida: a capacidade de adaptação”*. Essa era a antiga justificativa para o título. Contudo, a maturação dessa ideia, provocada pelas significativas observações de João Adolfo Hansen na banca de qualificação, provou ser redutora das culturas envolvidas. O embate das distintas culturas, de fato, não poderia ser simplificado de modo dualista/maniqueísta.¹⁰ Assim sendo, optou-se por um título claro e objetivo.

Foi na graduação que iniciei meu interesse pela Educação, sobretudo como um conceito filosófico que está sujeito a alteração e finalidade de acordo com seu contexto histórico. Desde 2012 descobri em mim um fascínio pelas disputas teológicas e seu *locus* histórico. Embora eu não seja católico, tenho profundo respeito pela Igreja e por sua história que, pela ótica de historiador, admiro. Pois bem, o caminho para a definição da pesquisa ocorreu quando, aliado às minhas áreas de interesse – Educação e a Religião –, decidi fazer algo voltado para as dimensões dessas áreas no Brasil. Daí o recorte temporal estar entre os anos de 1549, com a vinda de Manuel da Nóbrega, até a morte de Anchieta em 1597¹¹.

Partindo de um cenário amplo da Educação é sabido que “história da educação brasileira ainda é um campo pouco pesquisado na área de educação” (HAYASHI et al., 2008, p. 203), e, seguindo a mesma linha, Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar (2000) afirmam que, de modo geral, o período colonial do século XVI tem sido pouco

¹⁰ O próprio escopo da pesquisa demonstraria isso em seu desenvolvimento. De modo que, o antigo título trairia todo o restante da dissertação.

¹¹ Corresponde à *primeira etapa* da educação no Brasil, chamado por Demerval Saviani (2008, p. 31) e outros autores (MATTOS, 1958; RAMINELLI, 1996, p. 27; HILSDORF, 2006, p. 6) de “período heroico”, estendendo até a promulgação da *Ratio Studiorum* em 1599 (p. 31). Contudo, não considerei as ações jesuíticas nos anos finais do século XVI, após a morte de Anchieta. Portanto, a aplicação da *Ratio Studiorum* foge o alcance da pesquisa, embora ainda esteja no século XVI. Isso não significa que a *Ratio* não será mencionada durante a pesquisa, o documento aparecerá em formas pontuais de acordo com a necessidade da argumentação. Afinal, a formação das regras se deu com as experiências das missões colhidas no período estudado.

estudado se comparado com a era republicana (p. 453). Com afunilamento da área do saber, aumenta-se a escassez de estudos.

Visando contribuir para o preenchimento da “lacuna” na pesquisa historiográfica da História da Educação brasileira e o resgate no estudo do embate cultural, a pesquisa tende a compor parte dos estudos, em que a historiografia ainda não chegou a uma conclusão satisfatória (Ibid.). Compondo, então, o “corpo de novos estudos”, conforme salienta Ferreira Junior e Bittar (2006): “a temática da educação jesuítica encontra-se em fase de ‘redescoberta’, se assim podemos definir o seu atual momento marcado pela adesão de novos pesquisadores e inspirando novos estudos” (p. 19).

Outro aspecto relevante para a pesquisa será o foco na abordagem cultural do período. “Os livros e os textos sobre a educação jesuítica no Brasil colonial contêm, geralmente, informações sobre o currículo ou sobre o desenvolvimento dos colégios” (PAIVA, 2003, p. 43); a presente pesquisa, por outro lado, pretende utilizar de ferramentas que tragam a compreensão um cenário mais amplo,¹² que tenha em vista a participação da Companhia de Jesus no comando dos primórdios da educação no Brasil frente ao embate cultural com os grupos indígenas. Assim, de modo geral, a educação e suas dimensões “têm um sentido típico em cada época, em cada contexto social” (PAIVA, 2003, p. 43). Pretende-se, portanto, elucidar o conceito de educação no período, a sua finalidade específica para o catolicismo – bem como sua função para a Coroa portuguesa – e os desdobramentos da educação no contato com os nativos.

Entendendo que a área em que a pesquisa foi proposta, no qual os eixos Educação e História estão em constante relação, e o elemento *cultural* desempenhará articulação das questões abordadas; tomo com princípio metodológico de que o conteúdo analisado deva “ser obtido a partir da realidade concreta, com dados fornecidos por personagens que viveram naquele ambiente” (CASIMIRO, 2006, p. 9). Assim sendo, as fontes consultadas serão dos sujeitos quinhentistas, sobretudo as cartas jesuíticas e outros documentos primários. Por outro lado, também serão consultados trabalhos de estudiosos que também tiveram como princípio a sustentação de seus argumentos com base nas fontes documentais primárias.¹³

¹² Que resultaria, *como consequência*, no currículo escolar – a *Ratio Studiorum*; contudo, o currículo não terá papel central no presente trabalho.

¹³ A discussão teórica será vista na seção seguinte: **Reflexões acerca do conceito de cultura.**

No que diz respeito à estrutura da escrita, não pretendo ficar preso a uma ordem linear dos acontecimentos, tampouco em me preocupar em partir do particular ao universal (ou vice-versa) por toda a dissertação, como se fosse necessário o segmento de um padrão. Meu objetivo é expor da maneira mais clara possível, de modo que todo o trabalho esteja entrelaçado entre si, e não com capítulos ou repartições desvinculadas¹⁴. Para tanto, me concedi a liberdade de transitar entre o singular e o todo, entre os conceitos e as teorias, entre os documentos e a historiografia, entre o objeto e o seu entorno; pois, “a parte não exclui o todo, nem a totalidade exclui a parte” (CASIMIRO, 2006, p. 10). A dissertação é, portanto, organizada em tópicos. Não possui o caráter narrativo, embora em determinados momentos haja, em certa medida, a narração de alguns eventos. A escolha desse formato ocorreu por, ao meu ver, ficar mais claro no trato de alguns detalhes e alguns temas mais profundos, que, em uma narrativa, ocupariam espaços demasiados longos e impossibilitariam uma fluidez na leitura.

O trabalho foi dividido em duas partes. A primeira parte trata de caracterizar quem foram os sujeitos envolvidos na pesquisa, os jesuítas e os nativos. Para isso, foram divididos em dois capítulos: o primeiro destinado a contextualizar a cultura jesuítica, dando enfoque aos fundamentos educacionais de sua atuação e a causa de terem vindo parar na Terra dos Papagaios; o segundo capítulo possui como finalidade esboçar as representações dos nativos, os indígenas, por meio das cartas jesuíticas, acentuando o abismo cultural, moral e de significado existente. A segunda parte procura trazer o resultado do embate cultural entre jesuítas e nativos; não no sentido totalizante das ações jesuíticas com os indígenas, mas, principalmente, levantando algumas estratégias e *artifícios* educacionais utilizadas pelos inacianos no encontro com os nativos. Essa parte não se aprofundará nos resultados de tais estratégias, embora indique algumas possíveis conclusões.

Embora não seja uma pesquisa em Educação que possua um retorno prático e imediato para a sociedade, de modo que revolucione e proporcione mudanças significativas (como muitas vezes a academia parece exigir de seus pesquisadores); a pesquisa pretende servir de auxílio à dimensão humana da vontade de saber.

¹⁴ Minha sugestão é que a leitura dessa dissertação seja feita na ordem proposta e de forma integral, para que seja percebido os elos que procurei estabelecer na passagem de um assunto para outro. Todavia, caso o leitor almeje tomar apenas um trecho ou parte, espero que a leitura lhe seja útil em algum momento.

Consciente de que tal vontade não será saciada em sua plenitude, espero, portanto, contribuir de alguma forma para uma das finalidades da História: “compreender e de ‘fazer compreender’” (FEBVRE, 2009, p. 36). Dentro disso, espero acrescentar elementos que fomentem o debate acerca do início da História da Educação do Brasil procurando, segundo conselho de Marc Bloch (2001, p. 41), deixar a leitura acessível mesmo aos que não estão tão familiarizados com o tema.



Reflexões acerca do conceito de *cultura*.

A presente seção¹⁵ procura trazer algumas breves reflexões específicas acerca do uso do conceito de cultura ao se tratar de pesquisa em história da educação no Brasil, sobretudo do século XVI e a relação entre os jesuítas e os nativos. Para isso, serão traçados alguns comentários acerca das transformações na definição do conceito de cultura ao longo da história; a atual variedade de definições; o conceito de cultura no século XVI, como eram relatados elementos culturais pelos sujeitos que deixaram registros (nas cartas jesuíticas, por exemplo); a consequente ausência, no referido período histórico, de um termo que abranja todo o significado que a pesquisa exige; uma definição apropriada de cultura a ser adotada; a História Cultural como viés de construção histórica da cultura, sobretudo a importância de Michel de Certeau e Roger Chartier; um diálogo entre Carlo Ginzburg e Michel Foucault; e, por fim, a relação entre a cultura e a educação, a partir da contribuição de Dominique Julia.



Como se referir às práticas, rituais, costumes e hábitos que transcendem a esfera da aparente mística e adentra nas questões mais profundas do ser, tais como as mentalidades e questões morais de um determinado grupo? Como agrupar todo o conjunto denso e complexo que marca as características desse grupo, sem que haja uma categoria que satisfaça essa demanda? Ou melhor, de que forma abordar tal temática sem cair num anacronismo, apropriando-se da definição de um conceito contemporâneo, quando no passado seu uso possuía outra conotação? E ainda, qual melhor modo de abordar o conjunto de aspectos dos sujeitos presos no passado, recorrendo às fontes que não possuíam finalidade antropológica em seus registros documentais? Estas são algumas das perguntas que permearão as reflexões aqui

¹⁵ Penso ser necessário a elaboração de um texto que antecipe a leitura das partes principais do trabalho. Faço isso por quatro motivos: (1) a necessidade de justificar o uso do conceito de cultura e refletir acerca desse uso na pesquisa em História da Educação, ou em História de modo geral; (2) por poder, por este meio, esboçar alguns referenciais teóricos; (3) por situar o lugar da pesquisa, no cenário mais amplo dos demais estudos de História e Historiografia da Educação; (4) e, por fim, por poder introduzir alguns elementos que, creio eu, sejam pertinentes para a pesquisa.

realizadas. Longe de procurar estabelecer respostas definitivas para as questões propostas, estas reflexões visam contribuir com alguns elementos importantes acerca do conceito de cultura e sua apropriação na pesquisa histórica, tomando como pano de fundo e objeto de estudo o embate entre jesuítas e indígenas no ensino e catequização da América portuguesa do século XVI.



O significado que atribuímos as palavras está ligado ao contexto em que elas estão inseridas, portanto a transformação desses significados pode variar de acordo com as conjunturas sociais e históricas. Tal ramo da linguística vem ressurgindo nas últimas décadas ao tratar da semântica histórica (ROTH, 1998). O conceito de cultura é um dos que passaram por diferentes definições, que sofreram transformações de acordo com o momento histórico e geográfico em que foram empregados.

Sem pretender me adentrar por toda a história do conceito de cultura, é importante salientar alguns sentidos que ele já possuiu ao longo da história. Os primeiros usos do termo aparecem oriundos do latim *cultura*, no fim do século XIII, para designar o cuidado na lida com o campo ou gado, basicamente tendo seu uso sendo referido à terra cultivada (CUCHE, 2002, p. 19). Nos séculos XVI e XVII inicia-se o uso figurativo da palavra cultura, tornando-o complexo e mais frequente a partir do século XVIII, momento no qual surgem as suas relações análogas com o termo *civilização* e as diferentes definições oriundas do debate franco-alemão que durou até meados do século XX; sendo que, tal debate é “arquétipo das duas concepções de cultura, uma particularista, a outra universalista, que estão na base das duas maneiras de definir o conceito de cultura nas ciências sociais contemporâneas” (Ibid., p. 31). Ademais, há ainda três variações significativas – e mais próximas do século XX – para o conceito de cultura. Terry Eagleton (2005), as classifica como a “crítica anticapitalista”, a “plural” e “erudita/artística” (p. 19-30); noções que influenciam diretamente o modo como compreendemos a cultura hoje em dia.

Esta breve introdução tem sua importância, não apenas para entendermos a ideia de cultura presente atualmente em nossa sociedade, mas principalmente, em se

tratando de uma pesquisa histórica, para saber que, especificamente no período estudado, o sentido do termo empregado era outro.

No começo do século XVI, ela [a cultura] não significa mais um estado (da coisa cultivada), mas uma ação, ou seja o fato e cultivar a terra. *Somente no meio do século XVI se forma o sentido figurado* e “cultura” pode designar então a cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la. Mas este sentido figurado será pouco conhecido até a metade do século XVII, obtendo pouco reconhecimento acadêmico e não figurando na maior parte dos dicionários da época (CUCHE, 2002, p. 19, *grifo meu*).

Levando em consideração os registros jesuíticos mais significativos aos quais temos acesso e mais explorados pela historiografia brasileira, registros referentes às culturas dos nativos na América portuguesa no século XVI, datam da segunda metade desse século. Trata-se, então, de um período de transição na utilização do termo. Ao analisar os documentos primários, sobretudo as cartas jesuíticas, o termo *cultura* não é usado para se referir às representações culturais, que envolvem tanto as práticas e hábitos dos indígenas da América portuguesa, quanto o próprio *modus procedendi* dos membros da Companhia de Jesus, os quais faziam o registro.

Em suas cartas, podem ser destacados os temas “da antropofagia, da poligamia, da inconstância, da nudez, da guerra, da guerra justa, do aldeamento, da escravização, do ensino de orações e da leitura, da falta de Deus ou de deuses, dos feiticeiros, da língua escura etc.” (HANSEN, 1995, p. 91). Além do desconhecimento da religião cristã, e toda teologia que a envolve, os nativos são chamados de “bestas por natureza corrupta” (DSCG, MB, v. II, p. 333, § 9) por não possuírem sequer valores morais cristãos básicos conforme Nóbrega afirma em carta:

A lei, que lhes hão-de dar, é defeder-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viverem quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (MB, v. II, p. 450, § 11)¹⁶.

E ainda, “as cerimônias indígenas resumiam-se, em última instância, ao fenômeno da tentação vitoriosa. O mal se abatia, como uma cobra, sobre os participantes dos cantos, das danças, da cauinagem, do rito antropofágico” (BOSI, 1992, p. 92). Portanto, as representações culturais indígenas nos documentos não eram classificadas como cultura. Aquilo que podemos chamar de *práticas* indígenas registradas nas cartas jesuíticas, não compreendem a complexidade necessária que o termo cultura abarca. Por exemplo, a “inconstância da alma selvagem” (VIVEIROS

¹⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

DE CASTRO, 2002) recorrente nos registros jesuíticos de Nóbrega e Anchieta (cf. DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2; MB, v. III, p. 254, § 6¹⁷) e muito conhecida pelo *Sermão do Espírito Santo* (1657) de Antônio Vieira, no século posterior, ao fazer a analogia do mármore e da murta. Tal inconstância não é possível ser compreendida se só analisada pelo prisma das *práticas*, é necessário recorrer a questões mais amplas para compreender os elementos fornecidos pelo conceito de cultura, da antropologia, ou com a ideia de mentalidade, com o auxílio da psicologia, por exemplo. Assim, a cultura pode ser interpretada por meio das práticas, como fruto das práticas, mas não está restrita aquilo que é externado pelos sujeitos indígenas, em práticas, e registrado pelos jesuítas, em representações.

Destarte, consciente de que no século XVI as representações, do que hoje chamamos por cultura, não eram assim tratadas; ainda há a necessidade da utilização de um termo que englobe, não apenas as *práticas*, mas as interpretações de significados que elas possam trazer e elementos que não estão inclusos nas expressões utilizadas pelos sujeitos quinhentistas; faz-se necessário a utilização do termo *cultura*. Tal consciência é fundamental para que, embora seja usado o termo, em suas definições contemporâneas, não haja anacronismo ao se referir aos sujeitos da pesquisa como portadores conscientes da cultura que lhes é atribuída na contemporaneidade. Cabe, então, ao pesquisador, adotar o termo *cultura* com a finalidade de classificar uma série de elementos que auxiliarão na compreensão daquilo que foi deixado como registro histórico documental. Trata-se de uma ferramenta/categoria que dará base para análise dos sujeitos, deixando que os documentos tragam as informações culturais; e não a tentativa forçada de impor um conceito anacronicamente, sem levar em consideração as particularidades de como as condutas e os fatos se desenrolaram de modo específico no período em questão.

De modo similar, Denys Cuche justifica o uso do conceito de cultura por etnólogos, mesmo nas sociedades em que tal palavra não existe em seu vocabulário:

A invenção da noção de cultura é em si mesma reveladora de um aspecto fundamental da cultura no seio da qual pôde ser feita esta invenção e que chamaremos, por falta de um termo mais adequado, a cultura ocidental. Inversamente, é significativo que a palavra “cultura” não tenha equivalente na maior parte das línguas orais das sociedades que os etnólogos estudam habitualmente. Isto não implica, evidentemente (ainda que esta evidência não seja universalmente compartilhada!) que estas sociedades não tenham cultura, mas que elas não se colocam a questão de saber se têm ou não uma cultura e ainda menos de definir sua própria cultura (CUCHE, 2002, p. 1718).

¹⁷ Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.

Portanto, tanto o etnólogo quanto o historiador, podem se apropriar do termo cultura, ainda que as sociedades, os povos ou grupos não possuam algum conceito equivalente, nem tenham consciência de si, enquanto portadores de algo a ser classificado com cultura. Não se trata de transpor, anacronicamente, valores contemporâneos; nem de exigir que os sujeitos quinhentistas possuam como definição o conceito de cultura atual; e, muito menos, julgar os sujeitos (jesuítas) como devastadores da identidade, das tradições, da cultura indígena – ante a valorização da diversidade, própria da nossa sociedade.

A apropriação do termo pelo historiador é necessária para trazer à tona todo um conjunto cultural não evidente, que não está explícito nas representações das fontes primárias; mas que existiu no passado. O desprezo por aquilo que não nos é revelado (e já interpretado) pelas fontes históricas, implica em consentir com o silêncio de uma cultura que não pôde se expressar; e, além disso, correr o risco de perder a possibilidade de um maior saber sobre o passado de um povo e de construir o próprio conhecimento histórico. Portanto,

para o historiador, assim como para o etnólogo, o objetivo é fazer funcionar um conjunto cultural, fazer com que apareçam suas leis, ouvir seus silêncios, estruturar uma paisagem que não poderia ser um simples reflexo sob pena de nada ser (CERTEAU, 2010, p. 79-80).

Também não se trata de supor elementos culturais avulsos, *a priori*, sem que haja respaldo das fontes; nem de divagar com base no *senso comum* as possíveis inferências culturais; mas do esforço do historiador por conjecturar os elos que poderão compor a cultura de um povo, ante a base material que as fontes lhe fornecem.

Deixando clara necessidade do uso do termo cultura como uma categoria na pesquisa, para trazer melhor entendimento para a atual sociedade, diante do significado que hoje lhe é atribuído; é preciso saber como a cultura tem sido abordado por historiadores.



Desde a expressiva obra de Jacob Burckhardt, *A cultura do renascimento na Itália*, publicada em 1860, a historiografia tem se apropriado do termo sem uma grande

preocupação em discutir as implicações e questionamentos resultantes desse “empréstimo”¹⁸ das outras áreas das ciências humanas – da antropologia, no caso. Desde o surgimento de novos paradigmas do “fazer historiográfico”, oriundos da aproximação entre a História e as demais ciências, buscando responder novas perguntas acerca do passado, por novos prismas hermenêuticos¹⁹; as discussões têm se detido em firmar a História enquanto ciência legítima e nem sempre se preocupam com a viabilidade de tais “empréstimos”.

Até então foram tecidos alguns comentários gerais acerca da problemática, visando elucidar um panorama amplo das questões propostas. A partir de agora, detenho-me em afunilar a abordagem, estreitando as reflexões para *uma das* possíveis definições, abordagens e indicando alguns referenciais teóricos úteis, diante da exigência da pesquisa.²⁰

Considerada uma das palavras mais complexas (EAGLETON, 2005, p. 9), tanto por sua transformação no decorrer da história, quanto pela variedade de definições atualmente, o *conceito* de cultura na pesquisa histórica precisa estar delineado para projetar o conhecimento a ser construído sobre *e/e* e fazer-se entendido por quem irá se apropriar do produto final. Embora sofra severas críticas, uma das definições de cultura que mais influenciaram a historiografia é do americano Clifford Geertz. Para o antropólogo, conceito de cultura consiste em:

sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2008, p. 10).

¹⁸ Segundo Burke (1997), “tudo o que os historiadores [...] pareciam desejar de sua disciplina vizinha era a oportunidade de sobrevoá-la, de tempos em tempos, em busca de novos conceitos”; ou, então, na busca por um “casamento” entre as disciplinas, resultando na união os termos, como “antropologia histórica” ou de “etno-história” (p.94). Sobre este movimento da historiografia em direção as demais disciplinas, em vista de trazer uma compreensão cultural (ou suas extensões: história das mentalidades ou psicologia histórica), Chartier (2002b) pontua o distanciamento “tanto da antiga história intelectual literária como da hegemônica história econômica social”, em contrapartida, tomando “de empréstimo às disciplinas vizinhas: [...] linguística e semântica, dos meios estatísticos utilizados pela sociologia ou de alguns modelos da antropologia” (p. 15).

¹⁹ Por exemplo: a história “vista de baixo”. Tais aproximações, mencionadas acima, ocorreram entre as décadas de 60, 70 e 80, principalmente na França, com a *Escola dos Annales*, e na Inglaterra, com a atuação de Edward Thompson e Christopher Hill, pelo viés marxista.

²⁰ A definição e referenciais teóricos que seguem o texto são os que procurei me apropriar para conduzir minha pesquisa. Isso não significa que sejam os únicos possíveis para uma pesquisa histórica que busque ressaltar a cultura.

Tal definição de cultura semiótica²¹, apesar de ampla, é bem apropriada por lidar com os padrões de significados incorporados aos símbolos, que o homem pode atribuir de forma inteligível e comunicável, sendo historicamente transmitidos. Além de que valorizar a abordagem da *descrição densa* dos fatos é algo que torna o entendimento cultural passível de uma maior compreensão, levando em consideração questões que aparentemente não são tratadas como importantes, mas que no final das contas farão a diferença em como a cultura deverá ser interpretada.

Agora, como realizar uma abordagem histórica de uma determinada cultura? Conforme visto anteriormente, quando se trata de um estudo cultural histórico o pesquisador está preso ao que as fontes secundárias ou primárias têm a fornecer. Diferente do etnólogo, que pode estar em contato direto com os sujeitos que pretende estudar, o historiador tem o desafio de extrair dos registros (que de modo geral não possuem as finalidades de descrever e elucidar elementos culturais) os aspectos que transparecem uma determinada cultura. Para tanto, uma pesquisa no ramo da história, que leve em consideração diferença entre culturas, respeitando o local do Outro e sua distância temporal, que reconheça a lacuna que separa o pesquisador dos sujeitos de sua pesquisa e busque entender, por meio de textos, documentos, cartas e demais fontes primárias, como é a cultura do Outro; além de, dialogar com os demais campos de produção de conhecimento que auxiliarão neste processo de construção da representação das práticas e culturas; tal pesquisa exigiria um referencial teórico que suprisse as características levantadas. Acredito que a escola francesa nos *Annales* tem muito a contribuir, e Michel de Certeau²² se enquadra nos parâmetros que a pesquisa exige.

²¹ “O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que um homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à busca de significado” (GEERTZ, 2008, p. 4). Laura de Mello e Souza (1998, p. 18, 37-38) também adota tal definição em seu ensaio *Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial*, justamente pela definição ampla e tratar a ideia de cultura como um *contexto* (p. 418).

²² O conceito de cultura em Certeau parece estar de acordo com a definição de Geertz. O que para o antropólogo americano são “signos interpretáveis”, além dos *símbolos em si*, mas dos significados que tais “sistemas entrelaçados de signos” possam ter para quem os interpreta. Não são, portanto, apenas as práticas humanas, mas os significados atribuídos a elas. Segundo Certeau (2010), “se é verdade que qualquer atividade humana possa ser cultura, ela não o é necessariamente ou não é ainda forçosamente reconhecida como tal. Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza” (p. 141).

Apesar de, como afirma Roger Chartier, Michel de Certeau não “gostasse muito de se definir, nem de encerrar o que fazia em uma dessas categorias disciplinares que os universitários, como que para se tranquilizar, gostam tanto de reivindicar” (CHARTIER, 2002a, p. 151). A maneira de investigação de Certeau pode enquadrá-lo (entre outras classificações) como um “historiador das diferenças”; que busca, partindo do encontro com a estranheza do Outro, a compreensão do significado que as fontes podem revelar.

Para ele, fazer a história era ao mesmo tempo submeter à experimentação crítica os modelos forjados em outros contextos, quer fossem sociológicos, econômicos, psicológicos ou culturais, e mobilizar, para entender o sentido dos signos guardados pelo arquivo, suas competências de semiótica, de etnólogo, de psicanalista (Ibid., p. 152).

Veja que as considerações se complexificam na medida em que há o reconhecimento a complexidade dos sujeitos descritos pelas fontes; exigindo, portanto, uma erudição por parte do pesquisador. Tal perspectiva pode ser encontrada em seus trabalhos sobre a religiosidade cristã na Europa moderna, que vão dos estudos sobre os jesuítas Favre e Surin na França a *La Fable mystique, XVI-XVII* e *La Possession de Loudun*. O fato de Certeau ter sido um cristão jesuíta que estudou antigos cristãos jesuítas fez com que o exame dos documentos passasse por uma análise delicada diante das diferenças apresentadas. Vemos em Certeau, algo como o que em antropologia classifica-se como “estranhamento”, a perplexidade diante da percepção da alteridade, no contato com as diferenças culturais; acarretando, para o pesquisador, a necessidade de suspender os *seus* pressupostos, perspectivas, juízos e valores na abertura para o conhecimento do Outro. Certeau, ao identificar o *eu*, pesquisador, e o Outro, inacessível atualmente, mas que está presente nos arquivos; parece reconhecer tal necessidade diante de sua inquietação:

À força de examinar essas folhas de papel enegrecida por uma poeira mult centenária; à força de fichar um vocabulário desarticulado; à força de ser um erudito-improvisador [*bricoleur*], nas regiões silenciosas de Arquivos Municipais e Departamentos; à força de habitar nas salas de consultas das Bibliotecas, grotas em que se “conserva” e veicula os cadáveres de outrora; à força de ler, sem nunca ser capaz de entendê-las, palavras que se referem a experiências, doutrinas ou situações estranhas - eu assistia ao afastamento progressivo do mundo, cujos vestígios eram inventariados por mim. Ele me escapava ou, de preferência, eu começava a perceber-me de que ele me escapava. Deste momento escalonado incessantemente no tempo, é que tarda o nascimento do historiador. Essa ausência é que constitui o discurso histórico. A morte do outro coloca-o fora de alcance e, por isso mesmo, define o discurso da historiografia, ou seja, do texto histórico (CERTEAU, 2011, p. 164).

A partir do encontro com o Outro, do “estranhamento”, e da abertura para a compreensão de novos significados culturais – nem sempre evidentes para sua

cultura – é que o historiador exerce seu trabalho. É ao se deparar com o passado, que não existe mais, que o pesquisador tem a tarefa de, consciente da diferença entre o passado e o presente, construir, com base nos documentos, o “seu” passado, estruturado pelo passado verificável nos documentos.

“Faço história” no sentido em que não só produzo textos historiográficos, mas tenho acesso, por meu trabalho, à consciência de que algo se passou, atualmente morto, inacessível como vivo. A estrutura [do passado, por meio dos documentos] defende e exprime esta aquisição da experiência histórica; ela diz que houve algo diferente. [...] A “estrutura” é um conceito-ferramenta que exprime, à semelhança de uma resistência, a diferença que o trabalho histórico faz aparecer entre um presente e “seu” passado (Ibid., p. 166-167).

Então, para Certeau a pesquisa no campo da história *não é uma reconstrução* do passado; mas uma *construção* do pesquisador em contato com suas fontes. Tal definição pode ocorrer no equívoco de concluir que os resultados das pesquisas serão subjetivos, contudo, como defende Roger Chartier:

A história não pode ser considerada, com efeito, como pura retórica ou tropologia que faria dela uma ficção, semelhante a outras ficções. Ela pretende ser um discurso de verdade, construindo uma relação, que pretende ser controlável, com o que estabelece como seu referente, no caso, a “realidade” desaparecida a ser resgatada e compreendida (CHARTIER, 2002a, p. 159)

Especificamente no recorte da pesquisa, que compreende a complexidade das relações culturais dos jesuítas e os nativos na América portuguesa do século XVI, além de exigir erudição, em certa medida, o pesquisador não deve se prender à nenhuma estratificação social pré-concebida, nem à algum modelo pronto que vise classificar o Outro como pertencente a determinado grupo já antes ideado. Fato que poderia causar um reducionismo danoso para a compreensão histórico-cultural. Sobre esse recorte social construído previamente, Chartier salienta:

É necessário, creio eu, recusar essa dependência que relaciona as diferenças nos hábitos culturais a oposições sociais dadas a priori, seja na escala de contrastes macroscópicos (entre as elites e o povo, entre os dominadores e os dominados), seja na escala de diferenciações menores (por exemplo, entre os grupos sociais hierarquizados pelos níveis de fortuna e as atividades profissionais) (Ibid., p. 68).

E continua fazendo distinção das representações da história cultural francesa, irrestritas ao caráter econômico (comumente de tradição marxista clássica, por exemplo); e atenta a percepção da composição cultural particular dos sujeitos²³:

²³ Apenas a título de exemplo, vale mencionar John W. O'Malley, outro jesuíta com expressão no meio acadêmico, por sua abordagem partir da investigação de “quem, eles mesmos, entendiam ser?”, visando ter conhecimento da *autocompreensão* que a Companhia de Jesus tinha (O'MALLEY, 2004, p. 19). Sendo assim, suas pesquisas são exemplos de compreensão cultural, por meio dos documentos históricos.

Trabalhando sobre as lutas de representações, cujo objetivo é a ordenação da própria estrutura social, a história cultural afasta-se sem dúvida de uma dependência demasiado estrita em relação a uma história social fadada apenas ao estudo das lutas econômicas, mas também faz retorno útil sobre o social, já que dedica atenção às estratégias simbólicas que determinam posições e relações e constroem, para cada classe, grupo ou meio, um “ser-percebido” constitutivo de sua identidade (Ibid., p. 73)

Nesse sentido, a escola francesa não se resume a colher apenas as migalhas da história. Mas procura compreender as diferentes dinâmicas de relações de poder, ainda que em pequena escala, para que possam contribuir para a explicação da totalidade, sem que sejam redutoras e exclusivistas.

O esforço de Michel de Certeau em realizar uma historiografia que dê atenção ao Outro, levantando elementos culturais ainda não percebidos, e que dê espaço para uma leitura das fontes na qual busque ressaltar os aspectos que, possivelmente, possibilite uma maior aproximação do sujeito histórico²⁴; e conduzam o pesquisador, sem que haja imposições *a priori*; pode ser aproximado das investigações do historiador italiano Carlo Ginzburg (FERNÁNDEZ, 2014, p. 156).

Uma pesquisa tão específica deve dar importância a alguns elementos que ainda não receberam a atenção que merecem. Elementos que certamente poderão contribuir na pesquisa, tomando uma configuração investigativa dos documentos. Assim, Ginzburg é outro exemplo de abordagem e de uma possibilidade como aporte teórico. O historiador italiano realiza seus trabalhos nessa área, classificada como micro-história. Obras como “O queijo e os vermes”, “História noturna” e “Os andarilhos do bem”, são alguns exemplos do método que dá atenção aos detalhes, as minúcias e a investigação das fontes documentais primárias, que podem revelar muitas tendências daquilo que não se está explicitamente registrado de forma escrita. Em “O queijo e os vermes”, Ginzburg analisa os documentos do Tribunal do Santo Ofício colocando, literalmente, “o inquisidor como antropólogo” – título de um de seus artigos. No capítulo “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, de sua obra “Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História”, Ginzburg sintetiza:

modelo epistemológico (caso prefira paradigma) ao qual até agora não se prestou suficiente atenção. A análise desse paradigma, amplamente operante de fato, ainda que não teorizado explicitamente (GINZBURG, 1989. p. 143)

²⁴ A expressão “deixar que as fontes falem por si” é uma ingenuidade do ponto de vista do fazer historiográfico. Contudo, tal perspectiva metodológica de abordagem tem como objetivo o esforço do pesquisador por despir-se preconceções ao lançar o olhar ao Outro.

Para isso, traz, de forma clara, três grandes exemplos: Freud, na metodologia de anotar cada fragmento de pensamento dos envolvidos em sua psicanálise; Morelli, na atenção aos traços que fariam distinção entre as obras de arte falsas, originais e cópias; e, também, o escritor Arthur Conan Doyle, e seu famoso personagem Sherlock Holmes. Assim, Carlo Ginzburg tem também muito a contribuir com as intenções que um estudo cultural histórico possui. Pois o paradigma indiciário certamente auxilia na investigação e descoberta de novas informações relevantes que envolvem as práticas, pois “a história das práticas culturais é, com efeito, a mais difícil de se reconstruir porque ela não deixa traço: o que é evidente em um dado momento tem necessidade de ser dito ou escrito?” (JULIA, 2001, p. 15). Sendo assim, diante da ausência explícita de informações, qualquer mero detalhe pode se tornar uma pista importante para a pesquisa.

No livro *História: a arte de inventar o passado*²⁵, de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007), há um interessante capítulo destinado a duas possibilidades do uso do paradigma indiciário:

Foucault e Ginzburg identificam o surgimento, no final do século 19, de um novo paradigma no campo das Ciências Humanas, o paradigma indiciário. Este operaria através de sinais, sintomas, ou seja, indícios que serviriam para uma aproximação ou apropriação do real, como pretende Ginzburg, ou para a partir deles se construir o real, como quer Foucault. Aí está explicitada uma diferença fundamental entre os dois autores. Embora operem com mesmo paradigma, fazem-no de forma diferenciada. Enquanto Ginzburg opera com os indícios históricos com a pretensão de ser possível de reconstrução do real em sua totalidade, mesmo que essa reconstrução seja sempre atravessada pela subjetividade do historiador e datada historicamente, Foucault parte do pressuposto de que o real é uma construção discursiva, feita tanto no passado como no presente. O historiador não pode tomar os documentos, as fontes históricas, como indícios de um real que pode ser desvendado, um real que estaria nas entrelinhas e seria reconstruído pelo historiador. Para ele, a fonte histórica é sempre um monumento, ou seja, uma construção também histórica e discursiva. Ela não é sinal de um acontecimento, como quer Ginzburg, embora se remeta a um acontecimento que deve ser explicado (p. 102-103).

As duas abordagens divergem substancialmente a partir do olhar que é dado para as fontes. Foucault toma a fonte como um discurso fruto de pressões externas que delimitam o sujeito e fazem-no discorrer dentro do quadro no qual está inserido e circunscrito pelos procedimentos externos e internos de controle e de delimitação do

²⁵ O livro reúne uma coletânea de artigos, distribuídos em capítulos, relacionados a Teoria da História/Filosofia da História. O artigo que faço referência é *Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio*. As obras trabalhadas no artigo podem ser classificadas dentro da “micro-história”. Menocchio foi um moleiro italiano do século XVI condenado pela Inquisição por suas ideias contrariarem as doutrinas católicas, estudado por Ginzburg. Pierre Rivière foi um camponês francês do século XIX assassino confesso de sua mãe e irmãos, estudado por Foucault.

discurso (FOUCAULT, 2009). Diante disso, o paradigma indiciário possui o viés de investigar qual é a realidade que se impõe ao discurso. Ginzburg, por sua vez, encara a fonte como representação do real. Partindo desse pressuposto, busca atribuir sentido ao que pode ser inferido a partir do que as fontes relatam. Para Foucault a fonte é o produto final do conjunto histórico, para Ginzburg é o início do fazer historiográfico.

Embora parta do paradigma indiciário, Foucault não faz uma semiologia do visível, das iluminações apenas, os sinais não são tomados por ele como fragmentos de um real a ser reconstituído como faz Ginzburg; para ele, os próprios indícios ou sinais são construções, eles não são deixados por acaso. Antes de se perguntar o que fez com que eles representassem esse real, deveria se perguntar que estratégias de poder e que relação do poder-saber foram responsáveis pela construção destes sinais. Com eles pode-se construir um novo real a partir das demandas de poder-saber colocadas como monumentos históricos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 110).

Tradicionalmente as divergências entre os pesquisadores, de um lado o francês Foucault e do outro o italiano Ginzburg, gera uma série de debates paradigmáticos acerca do método de se construir o passado e analisar as fontes históricas. De modo geral, tais perspectivas têm mantido uma unilateralidade ante o mesmo paradigma – o paradigma indiciário –, em que um viés de abordagem anule o outro. Mas, não necessariamente. As reflexões do professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, levantam possíveis aproximações entre os opostos. Ao meu ver, ambas as abordagens poder ser complementares, ante o mesmo paradigma. Peguemos, por exemplo, uma carta jesuítica do século XVI. Uma leitura foucaultiana procuraria mapear em qual ambiente histórico produziria o discurso presente no conteúdo da carta; os poderes atuantes que exerceriam poder no sujeito, escritor da carta, pelos procedimentos externos (ex.: a interdição²⁶; as instituições: a Igreja Católica, a Ordem

²⁶ Por algumas vezes, os próprios autores das cartas jesuíticas revelam, explicitamente, a inadequação da realidade para ser expressa em suas cartas. Pe. Nóbrega relata em carta destinada ao Pe. Simão Rodrigues, em 1550, que como resultado da “mercancia” entre os cristãos e os gentios, os índios, “da questo nascono tante cose illicite et esorbitanti *che non le potrei mai scrivere*” (MB, v. I, p. 163, § 14, *grifo meu* – Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550). Pero Correia, em 8 junho de 1551, ao Pe. Belchior Nunes Barreto: “Há quá tanta miséria que se as ouvesse todas descrever, sei que lhe porião grande magoa em seu coração” (MB, v. I, p. 223, § 6 – Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Belchior Nunes Barreto (Coimbra), em 8 de junho de 1551). António Blásquez, em 1555, escreve: “aqui es que hazen quanto se les antoja enclinándose con ellas a vicios sucíssimos y tan torpes, que tengo por mejor callarlos debaxo de silencio que escribiendo descubrir maldades tan enormes” (MB, v. II, p. 252, § 2 – Carta do Ir. António Blásquez (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 8 de julho de 1555). E, de modo semelhante, Pe. Anchieta escreve em junho de 1560: “Ay tan poças cosas dignas de se escribir que no sé que escrivã, porque si espera V. P. que aya muchos de los Brasilles convertidos engañarse a su esperança” (MB, v. III, p. 249, § 2 - Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560).

Companhia de Jesus, a Coroa portuguesa etc.) e internos (ex.: recorte do indivíduo como autor singular, a dimensão de inserção temporal do indivíduo em seu discurso etc.). Enfim, revelaria os componentes de poder, que exercem atuação na cultura jesuítica; bem como a própria cultura dos jesuítas. Portanto, as representações contidas nos discursos inacianos enchem a viabilidade de investigação dos próprios religiosos, e não dos indígenas. Por outro lado, a perspectiva ginzburgiana, sobre a mesma carta, procuraria investigar os elementos ali – no conteúdo da carta – representados, tais como as práticas da cultura indígena. Portanto, cabe ao pesquisador a realização do exercício da mudança de perspectiva sobre a mesma fonte. Nesse sentido, os diferentes olhares sobre as fontes, não são, necessariamente, excludentes (desde que fiquem claras as transições conscientes entre as perspectivas).

Neste momento é importante fazer uma ponderação. O anseio por desempenhar seu papel²⁷ em extrair dos documentos as culturas envolvidas na pesquisa, o estudioso corre o risco de revelar mais de si e dos seus pressupostos, sejam eles éticos, políticos, religiosos, entre outros²⁸, do que das questões que estavam em pauta no contexto histórico da época. Sobre esse risco, Certeau (2010) adverte:

seria um erro acreditar que esses instrumentos [atentos à cultura] sejam neutros e seu olhar, inerte: nada se oferece, tudo pode ser tomado, e a mesma violência da interpretação pode aqui criar ou suprimir. A mais ambiciosa das nossas obras, a mais audaciosa é também a menos histórica e aquela que certamente mais deixa escapar seu objeto quando pretende submetê-lo ao fogo convergente de uma série de interrogações (literária, folclorista, linguística, histórica, psicanalítica etc.) (p. 79-80)

Todavia, o mesmo ecletismo que auxilia na compreensão de uma determinada cultura, pode fazer com que os próprios sujeitos da pesquisa percam o protagonismo e transfira os holofotes para o pesquisador e suas afeições. Nesses casos,

em última análise, o estudo informa-nos menos sobre a cultura popular do que sobre aquilo que é, para um universitário progressista de hoje, fala da cultura popular. Isto nos remete a uma questão com a que deparamos repetidas vezes e à qual é preciso responder: *de onde se fala, o que se pode dizer?* Mas também, enfim: de onde falamos nós? O problema torna-se, por conseguinte, imediatamente político, uma vez que coloca em causa a função

²⁷ Para Certeau (2010), “é no momento em que uma cultura não mais possui mais os meios de se defender que o etnólogo ou o arqueólogo aparece” (p. 61).

²⁸ “Como afirmam Hayden White, Michel de Certeau e Paul Veyne, a escolha de uma opção teórica metodológica em História não se dá porque tal ou qual teoria é mais científica, oferece melhor acesso à verdade ou ao real, mas apenas por melhor atender a pressupostos éticos, morais, religiosos, filosóficos ou políticos diferenciados entre os historiadores” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 236).

social – isto é, antes de mais nada repressivo – da cultura erudita (CERTEAU, 2010, p. 80).

Esse é um dos problemas no qual o pesquisador das ciências humanas, de modo geral, deve lidar. O local de onde se levantam questões, ditas pertinentes, e se critica a antiga postura de uma vertente anterior a atual; será alvo de críticas no futuro. Não há como fugir da linguagem que nos cerca, que cerca o pesquisador. Ele fala partindo das suas inquietações, as quais estão presas no chão que ele pisa, no anseio por buscar a compreensão de algo do passado – como é o caso da pesquisa em História – ainda que para isso seja necessário fundar um saber “violentando” o passado (CERTEAU, 2010, p. 81). De qualquer forma, a “inquietante interrogação” permanece e a consciência dos problemas a serem enfrentados tem sua importância para que o pesquisador não desempenhe sua função de modo descuidado.

Foram tratadas, até aqui, algumas problematizações da pesquisa histórica que se arrisca enveredando-se pela cultura no seu sentido amplo, sem o recorte da educação jesuítica no século XVI em sua relação com os indígenas da América portuguesa. Foram feitas poucas menções, dentre as quais tiveram caráter de exemplificar o assunto tratado, aos sujeitos e ao objeto da pesquisa; porém, a teoria apresentada não está distante do recorte da pesquisa como, talvez, possa parecer. Passo agora a afunilar a minha abordagem desta relação história-cultura, inclinando-a para uma das dimensões culturais, a educação.



A educação, por sua vez, que reverbera aspectos da cultura e, também, exerce papel ativo na cultura, quer perpetuando-a, quer modificando-a; ou participando diretamente para a manutenção de uma hegemonia cultural, ou servindo como motor de uma transformação sociocultural, ou, ainda, tornando-a híbrida. A vista de uma pesquisa histórica na área de Educação é importante ter em mente que os conceitos, que hoje são empregados em pesquisas voltadas para as atuais práticas escolares e aplicadas ao cotidiano da sociedade em que vivemos, não possuem as mesmas definições. O conceito de *cultura escolar* que penso ser adequado para tal pesquisa é definido

como um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e *condutas a inculcar*, e um conjunto de *práticas que permitem* a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses *comportamentos*; normas e práticas coordenadas a *finalidades* que podem variar segundo as épocas (*finalidades religiosas*, sociopolíticas ou simplesmente de socialização) (JULIA, 2001, p. 10, *grifos meus*).

Os destaques realizados na citação são referentes aos enfoques específicos da presente pesquisa, que priorizará a finalidade das intervenções educacionais jesuíticas em suas relações com os indígenas; ou seja, ajudar as almas e a conversão dos pagãos. Diante dessa finalidade religiosa, as práticas visarão uma transformação da conduta, “*inculcação dos comportamentos*” (Ibid., p. 22) que deverão obedecer a moral cristã católica. Sendo assim, a cultura que farei abordagem em minha pesquisa não se restringe ao âmbito interno escolar²⁹, mas *passa pela* cultura escolar. Resumidamente, as culturas externas ao ambiente escolar – jesuítas e nativas – influenciaram o modo como ocorreu a cultura escolar interna, que, por sua vez, tiveram seu “eco” na cultura externa – no *modus procedendi* jesuíta com os nativos. Em outras palavras, o embate cultural ocorre com influências externas, finalidades externas, resultados externos; e, por meios e práticas advindas do ambiente interno, que envolvem a cultura escolar, a serem adaptadas de acordo com as necessidades. Por quanto, conclui que se tratando das práticas jesuíticas, não há como conceber uma cultura escolar “como um mundo fechado, fechado dos ruídos do exterior” (Ibid., p. 23).

A pesquisa também terá o diferencial por buscar entender a cultura pelo viés do que Luciano Mendes de Faria Filho (2002, p. 110), classifica como um “novo olhar”, visando ressaltar a interdisciplinaridade cooperativa na análise da educação e suas dimensões culturais. A respeito disso, afirma:

um novo olhar que, ao acolher as contribuições de vários autores, tem permitido, além de um diálogo com vários historiadores e estudiosos de outros campos, como da antropologia, da sociologia, da filosofia, da linguística, uma ampliação do repertório dos estudos sobre a escola e o seu

²⁹ A educação jesuítica que pretendo abordar não é aquela presa as estruturas físicas, dos colégios, direcionada aos filhos dos colonos; mas a educação nos ambientes informais. Neves (1978) faz uma classificação entre educação institucional e não institucional no período. Segundo essa divisão, minha pesquisa se enquadra na educação informal. Contudo, gostaria de ressaltar que tais divisões e categorias distintas não possuem a finalidade de representar algo que existia consciente e propositalmente pelos jesuítas quinhentistas em solo brasílico, mas possuiu o objetivo de elucidar a distinção dos ambientes de atuação da Companhia de Jesus. Como será visto, no decorrer do trabalho, uma das principais características da Ordem é a de adaptação, da flexibilidade e da capacidade de elaborar meios para atingir suas finalidades, independente do contexto em que estivessem inseridos; portanto, para o jesuíta, sua missão era uma e não encontramos na documentação do período a divisão que a historiografia tem feito para definir os diferentes tipos atuação educacional jesuítica.

processo de institucionalização na realidade brasileira (GONÇALVES; FARIA FILHO, 2005, p. 33).

Assim, a abordagem não será unilateral, mas procurará se apropriar de diversos autores e de uma diversidade conceitual que colaborarão para a compreensão e auxiliarão no decorrer da pesquisa; pois, “trabalhar com essa pluralidade interdisciplinar somente poderá contribuir para um melhor entendimento” das práticas educacionais históricas (Ibid., p. 39).

É ressaltando essa complexidade das questões referentes aos estudos culturais, que exigem um diálogo entre várias áreas do conhecimento que pretendo finalizar as reflexões. A capacidade de estabelecer pontes entre as disciplinas, relacionar os saberes desenvolvidos por áreas que não estão diretamente vinculadas, serão exercícios recorrentes na pesquisa e exigem certa erudição por parte do pesquisador; mas que, certamente fará de seu produto final algo mais relevante, tanto para o meio acadêmico, quanto para a contribuição e engajamento das questões culturais no saber popular de temas complexos³⁰.



³⁰ Ao fim dessa seção, gostaria de salientar que as reflexões, presentes aqui, formam um panorama geral das contribuições que penso ser útil para a pesquisa, mediante as necessidades que possam aparecer. Isso não significa que os critérios de abordagem histórica sejam uma regra para as pesquisas em História, ou História da Educação, que tomem a cultura como um viés de abordagem; nem que seja um paradigma metodológico fixo para a pesquisa; pois, como será visto, além de uma abordagem direta das fontes, a pesquisa contará com diversas contribuições de estudos já realizados pela historiografia e demais pesquisadores da área.

PARTE I – OS COMPANHEIROS E OS NATIVOS

Nesta primeira parte o leitor encontrará os aspectos culturais dos jesuítas, no **Capítulo 1**, e dos indígenas, no **Capítulo 2**. A abordagem de ambas culturas visa delinear as características relevantes no encontro que viria a ocorrer, procurando ressaltar sempre as dimensões que tangem a educação pelo viés jesuítico e os elementos culturais indígenas que serviriam de barreiras para a ação do jesuíta em seu meio.

Capítulo 1. Os jesuítas e a educação

Em oposição à compreensão histórica de Hegel, o curso da história é construído sobre bases materiais. Portanto, para compreender o surgimento da Companhia, o que eles entendiam por educação, sob quais perspectivas estavam fundadas suas práticas e o que desencadeou a vinda dos jesuítas para a América portuguesa; será necessário traçar seus antecedentes históricos, nos quais o homem é o protagonista, seja nos processos de transformações ou seja na manutenção do já estabelecido. História é nada mais do que um encadeamento de eventos, ligados por elos, capazes de produzir significado e consistir em um todo processual. Ora, se levarmos a cabo essa premissa, na qual é identificada a necessidade de buscar sempre a causa dos eventos, retornaremos até onde as pesquisas seriam capazes de alcançar, pelo acesso das fontes materiais dos ditos povos “pré-históricos”. Daí surge a necessidade do recorte. Não há como o historiador escapar da necessidade de delimitar, da melhor forma possível, a periodização na qual a pesquisa será realizada.

Pois bem, conforme visto anteriormente, o intuito da pesquisa é abordar a atuação educacional jesuítica no século XVI na América portuguesa. Isso significa dizer que o recorte da pesquisa compreende, basicamente, entre os anos de 1549 e 1597.³¹ Contudo, ao tratarmos da formação jesuítica e finalidade da educação, seria necessário retomar, sobretudo a trajetória de conversão do seu fundador, Inácio de Loyola, o que ampliaria a o recorte temporal para o trágico evento de Pamplona, em 1521. Só será possível compreender a transformação de Loyola retomando aspectos da religiosidade da época, a *devotio moderna* – movimento que, assim como o

³¹ Datas da vinda de Manuel da Nóbrega e da morte de José de Anchieta.

humanismo, dá seus primeiros passos no século XIV e visa retomar a piedade dos cristãos primitivos nos primeiros séculos da era cristã. O humanismo travará uma antítese com a escolástica, que nos remete ao seu apogeu com Tomás de Aquino no século XIII, além de propor um retorno as artes gregas clássicas, a retórica e a releitura das obras, levando em consideração seu contexto e objetivos originais. Ora, os gregos também possuem suas gêneses! Não pretendo buscar a raiz da raiz da formação jesuíta. Todavia é necessário traçar alguns elementos que acabam se distanciando temporalmente – mais do que um historiador desejaria – para tornar seu recorte mais preciso. Essa distância temporal entre o que fundaria a mentalidade jesuítica e pautaria seu *modus procedendi* estará próxima do seu cotidiano; é presente para os inicianos. A distância cronológica não, necessariamente, significa uma distância nas práticas dos sujeitos quinhentistas. A História, portanto, não obedece a uma classificação linear³².

O que se pretende fazer neste primeiro capítulo é, portanto, retomar aspectos relevantes na formação do jesuíta, tendo em vista a ênfase dessa formação em sua dimensão educacional. Destarte, quando necessário recorrer a aspectos de um passado mais distante, o farei recorrendo à historiografia do período e, em alguns momentos, aos documentos primários. Também procurei utilizar os documentos fundantes da Companhia, os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições*, a *Fórmula do Instituto*; e outras fontes documentais primárias, tais como a *Autobiografia de Inácio de Loyola*, as resoluções do Concílio de Trento, os escritos de Tomás de Aquino e as *Escrituras Sagradas*.



³² Por muitas vezes somos impelidos a crer em um processo histórico influenciado por ideais iluministas, ou positivistas, de progresso. Um exemplo de ruptura na linearidade cronológica no processo histórico é o Renascimento, em que retoma elementos da Antiguidade em detrimento da proximidade com o período Medieval.

1.1. O humanismo e a escolástica

Não há como falar em cultura dos jesuítas sem mencionar em humanismo e escolástica. Ambas as vertentes tiveram participação, tanto no panorama histórico em que os jesuítas surgem, quanto no desenrolar das questões mais práticas dos assuntos nos quais estiveram envolvidos. Também penso ser dificultoso dividir as duas abordagens e trata-las separadamente; pois, afinal, se compreendidas de maneira isolada, a tendência é concluir que uma seja o completo oposto da outra. De fato, ambas as “escolas de pensamento” possuem suas divergências fundamentais. É aí que os jesuítas entram. Eles foram capazes de entrelaçar os opostos: humanismo e escolástica. Esse é o motivo da abordagem dessas duas correntes fundamentais serem abordadas numa mesma seção.

Segundo Skinner (1999, p. 123-126), o surgimento do humanismo não pode ser considerando a parte, tanto dos conceitos da Antiguidade quanto das ideias medievais; como, por exemplo, a concepção de *liberdade*, defendida pelos humanistas, possuem presença dos gregos antigos e dos filósofos medievais. As noções de *realismo*, *secularismo* e *individualismo* não “floresceram com o fim” da Idade Média, fazem parte um desenrolar processual histórico (BURKE, 1999, p. 23-24). Portanto, o humanismo, não pode ser considerado um simples “resgate” dos gregos e romanos clássicos, tampouco um novo movimento filosófico autônomo (BURKE, 1999, p. 23-24; SKINNER, 1999, p. 123-126). Para realizar tal afirmação os historiadores de Cambridge se apropriam da abordagem de Kristeller e, em menor medida, Skinner utiliza a contribuição de Seigel para abordar o processo histórico de transformação gradual. Contudo, Skinner vai além de seus referenciais, ao apontar três pontos de ataques humanistas aos ideais filosóficos escolásticos (além da ênfase na *studia humanitatis*, sobretudo a arte da retórica). Em *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner (1999, p. 126-133) primeiramente aponta a crítica metodológica dos humanistas aos escolásticos, que em suma realizavam uma análise anacrônica (e cristão-teocêntrica) dos textos antigos, desconsiderando seu contexto e as intenções originais dos seus autores. Em outras palavras, a apropriação dos textos gregos clássicos era feita de forma que seu significado inicial fosse moldado, segundo os interesses cristãos, atribuindo-lhes valores, sentidos e aplicações

voltadas para a justificação racional da fé.³³ Outras duas críticas desembocam na mesma centralidade: a ação prática dos escolásticos. O fato dos escolásticos não serem participantes efetivos nas questões práticas, sobretudo sociais e políticas; primeiro por darem muita importância às trivialidades, sem se preocupar com temas vitais; e segundo, pela incapacidade com que os escolásticos tinham em tratar das questões práticas, políticas e sociais, mesmo quando demonstravam interesse por tais temas. Essa inaptidão era caracterizada por duas principais razões. A primeira delas pela preocupação com o aprendizado, o conhecimento, o saber e as questões filosóficas e não com a prática, a ação e a efetivação do bem; uma verdadeira querela existente no possível antagonismo presente entre a ortodoxia e a práxis. A segunda, pela falta de eloquência no discurso, que seria capaz de persuadir os indivíduos; a inexpressividade nos discursos escolásticos se dava como consequência da carência na ênfase das disciplinas de retórica e demais artes não abstratas. A crítica da inabilidade dos teólogos escolásticos em expressar suas ideias não parte apenas dos pensadores humanistas, mas, é também, apontada pelo importante jesuíta Polanco³⁴ (O'MALLEY, 2004, p. 396-397).

O interesse pelas questões morais, éticas, políticas e sociais tem grande participação da releitura das obras clássicas da Antiguidade grega, como Aristóteles e seus escritos sobre Política e Ética, que nortearam as concepções de três grandes nomes humanistas, que partiram para questão mais prática (política) do que espiritualista (escolástica), são eles: Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Leon

³³ Assim como Agostinho de Hipona cristianizou o pensamento de Platão; Tomás de Aquino, principal expoente do pensamento escolástico, faz o uso Aristóteles. A transformação do pensamento aristotélico a serviço do cristianismo, pela filosofia tomista, é nítida por toda obra do santo católico. Dentre as utilizações do raciocínio aristotélico, em prol da fé cristã, há as famosas cinco provas racionais lógicas da existência de Deus. Os argumentos do primeiro motor, da causa eficiente, de raiz ontológica (necessidade de existência e plenitude das qualidades do ser) e, por fim, teleológico; podem ser encontrados na obra *Summa theologiae* (Tomo I, C. 2, Art. 3), de Tomás de Aquino.

³⁴ Pe. Juan Alfonso Polanco (1517-1576) ocupou um dos principais cargos da Companhia de Jesus entre os anos de 1547 e 1573, o de secretário do Geral da Companhia. "Além de sua função de escrever as Constituições e grande parte da correspondência dos Gerais, Polanco redigiu e compôs muitos outros documentos oficiais e semi-oficiais, abrangendo ampla variedade de tópicos, inclusive a educação" (O'MALLEY, 2004, p. 29). A elaboração da carta circular várias vezes ao ano também ficava em seu encargo. As cartas, basicamente, consistiam em reunir as vastas informações das correspondências dos missionários jesuítas espalhados pelo mundo, em um resumo detalhado de como estavam ocorrendo as experiências da Ordem. (O documento *Chronicon Societatis Jesu*, a Crônica, está entre este gênero literário. O documento é, até então, pouquíssimo usado nas pesquisas brasileiras e que será explorado no decorrer da dissertação.) Ademais, além de exercer a função de secretário foi um "conselheiro confiável" e orientador de Inácio de Loyola (O'MALLEY, 2004, p. 28).

Battista Alberti (ANTISERI; REALE, 2004, p. 23-25). Portanto, o Renascimento³⁵ e o surgimento do humanismo, trata de um período de tempo em que transformações ocorreram de modo que a figura dos grandes pensadores debruçados em questões abstratas, teóricas, teológicas ortodoxas, meramente filosóficas e que não possuíam, necessariamente, uma utilidade prática, são substituídos por pensadores cujos interesses estavam na alteração da condição humana. É, precisamente, nesse destaque para a ação, que o humanismo preencherá a mentalidade europeia nos séculos que precedem o surgimento da Companhia de Jesus; impulsionando o seu caráter missionário.

Após essa breve contextualização dos movimentos em seu cenário mais amplo, é fundamental adentrar nas questões que envolvem a Companhia de Jesus e *em que* tais movimentos, aparentemente opostos, tiveram participação na formação jesuítica, influenciando o seu *modus procedendi*, que, como veremos, busca conciliar humanismo e escolástica.



Conforme visto, a força do pensamento escolástico está na elaboração de construções racionais acerca da fé. A expressão teológica da escolástica é o que dará a Companhia de Jesus uma fundamentação ortodoxa, embora esse não seja seu principal campo de atuação na fase inicial da Companhia. Inácio de Loyola, seu fundador, sempre mostrou maior preocupação pastoral e visando resultados práticos em suas correspondências e documentos oficiais (como as *Constituições*), embora tais documentos demandassem de fundamentação teológica. John O'Malley diz:

Para um homem que frequentou a universidade somente tarde na vida, Inácio compreendeu satisfatoriamente o que era ensinado e assimilou bem os princípios básicos das disciplinas, mas lhe faltava a curiosidade intelectual.

³⁵ Ou “renascimentos”, segundo algumas correntes historiográficas, compreendem um período de transformações culturais ocorrido no “fim” da Idade Média, entre os séculos XIV e XVI. Embora tais rupturas cronológicas sejam contestadas por historiadores contemporâneos. Peter Burke (2008b) é um dos que defendem uma continuidade de vários elementos medievais (p. 9-16). Geograficamente, tem-se atribuído seu início na Florença, na Itália, e seu principal expoente seria o poeta Francesco Petrarca, segundo Burckhardt, “o primeiro dos homens modernos”. As principais características seriam uma retomada dos valores gregos clássicos, um novo enfoque na literatura, artes, na *studia humanitatis* (retórica e o estudo das línguas) e de crítica aos padrões de vida medievais, religiosos, políticos, econômicos etc.

Embora uma visão teológica fundamente as *Constituições* e sua correspondência, Inácio tratou raramente de temas teológicos de maneira direta e explícita tecnicamente. [...] A genialidade e a paixão de Inácio residem em outro lugar. Para seus contemporâneos, ele era um teólogo porque possuía talentos extraordinários para refletir sobre sua experiência religiosa, comunicava aquilo que havia aprendido num modo pastoralmente efetivo e ensinava outros a fazerem o mesmo (O'MALLEY, 2004, p. 385).

Embora o viés de atuação dos primeiros jesuítas não possuísse uma finalidade teológica em si, a formação intelectual e o aporte teológico compuseram os meios para que a Ordem recebesse aprovação papal, se organizassem e desempenhassem suas missões.

John O'Malley (2004) elencou cuidadosamente a apropriação dos fundamentos tomistas pela Companhia, em *Escolasticismo*, primeira parte do Capítulo 7, *Vida religiosa e teológica*, de sua obra *Os primeiros jesuítas*³⁶. Em síntese, podemos apresentar alguns pontos de contato. Nadal³⁷, em 1538, recebeu título de doutor em teologia pela Universidade de Avignon, era conhecedor e leitor da Tomás de Aquino (p. 386-387), e procurava sempre em seus pronunciamentos e escritos compatibilizar a mensagem a ser transmitida com a obra tomista *Summa theologiae* (p. 390); Canísio³⁸ era admirador do santo; na Universidade de Valença, em 1549, os jesuítas estudavam “nada mais senão as Escrituras e São Tomás” (p. 387); na Universidade de Salamanca, Aquino era visto como “brilhante” (p. 388); em Roma, os jesuítas seguiram a inclinação da “excelência litúrgica e teológica que Tomás havia desfrutado ali por longo tempo” (p. 387) e “sem sombra de dúvida, a única influência teológica mais palpável e mais aprovada em Roma ao longo do século XVI [...] era a do Doutor Angélico”, como é conhecido Tomás de Aquino (p. 388); o debate entre natureza e graça do Concílio de Trento foi além das tradições teológicas, porém, a “força e clareza” de Aquino fundamentou o decreto de 13 de janeiro de 1547 (p. 390); e, por

³⁶ A partir daqui, nesta seção, passo a fazer uso contínuo da obra do jesuíta John O'Malley. Para que o texto não fique abarrotado de grandes referências, quando utilizar apenas os números das páginas faz-se menção à mesma obra.

³⁷ Outro importante sacerdote jesuíta para a consolidação da Companhia. Jerônimo Nadal (1507-1580), foi responsável por grande parte dos sucessos dos negócios da recém-criada Ordem. Suas intensas viagens fizeram-no levantar recursos para os colégios jesuítas, instruir os membros em locais distantes, assimilar as ideias de Inácio e manter o *esprit de corps* jesuíta. Sobre a proximidade entre o fundador da Ordem e Nadal, Inácio afirma ao estabelecer a autoridade para a promulgação das *Constituições*: “conhece na totalidade minhas intenções e tem a mesma autoridade que a minha” (*M Nadal*, 1:144 apud O'MALLEY, 2004, 31-32). Ainda, O'Malley afirma que “Nadal conheceu e influenciou um número maior de membros da Companhia do que o próprio Inácio” (O'MALLEY, 2004, 31).

³⁸ Pe. Pedro Canísio (1521-1597) foi um importante jesuíta na luta contra o avanço do protestantismo pela Europa, sobretudo na Alemanha.

fim, ainda em Trento, em 1563, Laínez³⁹ “louvou os escolásticos, porque a aprendizagem escolástica ilumina grandemente o intelecto” (p. 394).

A teologia escolástica também esteve presente na formulação de um dos documentos mais importantes para a Companhia de Jesus, as *Constituições*.

Dado o importante papel de Polanco na composição das *Constituições*, especialmente nas partes que tratam da educação, foi certamente fundamental a inserção de Tomás naquele documento” (O'MALLEY, 2004, p. 387)

Tal inserção foi, certamente, feita de acordo com a predileção de Inácio. Tomás de Aquino, além de propor aporte teológico para a Companhia de Jesus, ampliaria o espaço para a aceitação do grupo de soldados de Cristo como Ordem oficial do catolicismo romano. Adotando Tomás em seu documento essencial, de certa forma, “os primeiros jesuítas se comprometeram e comprometeram os outros mais tarde a se unirem a eles, à tradição escolástica” (p. 393).

Contudo, aqui é importante fazer uma ressalva. O comprometimento e a preferência por Tomás de Aquino não seguiam uma fidelidade estrita a tradição tomista *em si*, mas sim, por conveniência com a *verdade*. Os companheiros “pretendiam permitir-se um espaço livre, conforme Salmerón⁴⁰ explicou três décadas mais tarde, e nunca pretenderam ser mais amigos de Tomás do que da *verdade*” (p. 386). À vista disso, a distância entre a relação escolástica, tomista, e a Companhia aumentava de acordo com a falta de “praticidade” das abordagens de Aquino. Nadal ao prescrever, “o estudo de Tomás para os jesuítas, queixou-se da ‘prolixidade’” (p. 393), isto é, da característica por expressar suas ideias de maneira demasiadamente longa, sem objetividade; tal crítica também seria feita pelos jesuítas de Roma ao analisar o projeto do compêndio elaborado por Laínez, encarregado por Loyola a pedido do Rei Ferdinando (p. 393). Além da prolixidade de Tomás de Aquino, os jesuítas diferiam na compreensão do que seria a teologia. Para Aquino, uma das características da teologia, segundo a abertura da *Summa*, era seu viés de uma “disciplina especulativa”. Em contrapartida, a teleologia teológica na escola jesuítica

³⁹ Pe. Diego Laínez (1512-1565) foi sucessor de Inácio de Loyola, portanto, segundo Superior Geral da Companhia de Jesus. Compõe a formação dos 7 primeiros companheiros que, em Paris (1533-34), se reuniam sob a liderança de Loyola e mais tarde fundariam a Companhia. Teve significativa participação no último período do Concílio de Trento, sobretudo contra a predestinação (WRIGHT, 2006, p. 39).

⁴⁰ Pe. Alfonso Salmerón (1515-1585) também foi um dos sete companheiros a se reunir em Paris, na fase seminal da Companhia, e dedicou sua vida a serviço da Igreja, quer no Concílio de Trento em Bolonha (1547); dedicando ao doutorado em teologia, também em Bolonha (1549); fundando o primeiro colégio da Companhia em Nápoles (1551); ou na produção de comentários do Novo Testamento e demais escritos teológicos.

era pautada pela eficácia pastoral. Enquanto na patrística a teologia era voltada ao púlpito; na tradição monástica à reclusão para a contemplação e santidade; para Aquino, por sua vez, era algo voltado para o intelecto e especulação, sem que houvesse, necessariamente, a encarnação das elucubrações feitas; e, para os jesuítas, a compreensão teológica deveria ter retorno pastoral e contribuição para que fosse anunciado o Reino do Céu (p. 391).



“Nem o humanismo renascentista tampouco seu relacionamento com a cultura teológica dos jesuítas podem ser resumidos facilmente” (O’MALLEY, 2004, p. 394). As ideias humanistas já estavam bem difundidas na Europa e alcançaram os primeiros companheiros, mesmo antes de sua fundação, sobretudo nas escolas secundárias (p. 396). Desde sua fundação – da Companhia – “as dimensões religiosa e teológicas do humanismo renascentista” exerciam sua força, tendo como incisiva atuação no âmbito eclesiástico os escritos de Erasmo de Roterdã⁴¹ (p. 396). As mudanças na compreensão que envolvem o período renascentista, na transição estilo da Idade Média dos escolásticos, considerado “bárbaro”, para a releitura dos clássicos e da patrística, vai além das questões de que envolvem a linguagem, a arte, o currículo e a retórica⁴². O humanismo exerceu seu poder sobre as “sensibilidades e mentalidades⁴³, uma mudança nos modos de apreciar e conceituar a realidade” (p.

⁴¹ Erasmo (1467-1536) foi um distinto e importante teólogo humanista, cuja obras fazem severas críticas à escolástica e ao pensamento medieval. O humanista valorizava o pensamento dos gregos clássicos e uma volta a teologia produzida pelos Pais da Igreja, bem como a valorização do livre-arbítrio (ERASMO, 2014). Dentre seus principais escritos está *Enchiridion militis christiani*, ou simplesmente *Enchiridion*, consistindo em um manual para a vida prática do cristão; e *Elogio da Loucura*, com seu estilo literário que alterna entre narrativas, referências mitológicas e do cotidiano, é uma defesa, acima de tudo, da liberdade humana (AUGUSTIJN, 1995).

⁴² Retórica será abordada na seção 1.3.3. **A retórica** dessa dissertação.

⁴³ Constatar, num passado histórico, a participação do humanismo sobre as sensibilidades e mentalidades não é tarefa simples. Aliás, como toda abordagem historiográfica que busca investigar as minúcias, que envolvem aquilo que não está diretamente explícito nas fontes consultadas, e procura encontrar possíveis elos que expliquem a realidade passada, levando em consideração elementos que transcendem as tradições políticas, econômicas etc. Campo que se desenvolve a partir da História Cultural, no momento em que há uma aproximação entre História e Antropologia. Tendo seus principais expoentes, no século XX, originários na *Escola dos Annales* (sobretudo a terceira geração e Michel de Certeau), diante de uma série de inovações na pesquisa histórica; dentre as quais novas perguntas são levantadas, novos referenciais e conceitos são adotados (ex.: Clifford

394). Assim, a atuação do pensamento humanista em meio aos jesuítas pode ser verificada na valorização do estudo dos idiomas, na posição favorável ampliação do acesso à leitura, na retomada em grande medida da patrística, e da “polêmica isenção” de um posicionamento oficial e categórico a respeito das obras de Erasmo.

O estudo dos idiomas originais dos textos sagrados e dos clássicos gregos, visando a compreensão do significado original da obra, das intenções reais do autor no momento em que foram registradas suas palavras; era valorizado, assim como pelos humanistas, pelos companheiros. Nadal foi forte defensor do conhecimento das línguas hebraicas e gregas, para ele “o estudo dos idiomas era absolutamente necessário” e, mesmo após a *Vulgata*⁴⁴ ser a versão da Bíblia admitida oficialmente pela Igreja Católica, “argumentava que o estudo do hebraico e grego eram necessários para tornar o significado claro” (p. 400). Além de que a adoção da *studia humanitatis* tenha sido aplicada nas escolas jesuíticas, nos mesmos moldes dos cânones renascentistas (MIRANDA, 2001, p. 96).

A “reinvenção” da imprensa⁴⁵ foi um dos principais combustíveis da reforma protestante (COLLINSON, 2006, p. 57-63), aumentando o acesso aos textos sagrados, possibilitando a leitura por leigos das versões traduzidas e divulgando comentários religiosos das *Escrituras*, catecismos e demais obras de cunho teológico. A propagação das ideias humanistas e as disputas religiosas ganharam novos impulsos com o aumento da veiculação e propagação dos meios impressos para a difusão das diferentes compreensões de mundo e interpretação dos textos clássicos e sagrados.

Havia lutas, mas as mais aguerridas eram as que se travavam no campo das ideias. A Renascença dominava os espíritos, a curiosidade de saber, picada pela exegese livre do systema protestante, despertava-se por toda a parte e o descobrimento da imprensa facilitava assombrosamente a difusão da verdade ou do erro (RODRIGUES, 1917, p. 9).

Geertz, descrição densa) e visam compor uma compreensão mais elaborada do Outro, preso no tempo passado (BURKE; 1997, 2008; CERTEAU, 2007; GEERTZ, 2008).

⁴⁴ *Vulgata versio* é a versão em latim da Bíblia Sagrada. Em sua grande maioria, a tradução dos textos das línguas originais (hebraico e aramaico do Antigo Testamento e grego do Novo Testamento) é atribuída a São Jerônimo.

⁴⁵ Desde a antiga civilização dos sumérios a técnica de imprimir determinada escrita ou gravura sobre outra superfície já era utilizada. Durante a Idade Média a imprensa também era utilizada, porém os mecanismos utilizados eram grandes, pesados e de difícil manuseio para produção em larga escala, além do custo ser elevado. Johannes Gutenberg (1398-1468), a quem é atribuída a “invenção” da imprensa, é quem aprimora tal técnica, utilizando materiais mais leves e pigmentação a base de azeite (proporcionando uma secagem mais rápida e eficiente).

Os jesuítas de modo geral, inclusive Inácio, mostraram interesse positivo pela edição portátil da tradução latina do Novo Testamento feita por Erasmo; permitindo o uso da versão, em 1556, da mesma maneira, permitiu o uso das anotações de Melanchton⁴⁶. Tal liberdade para o uso das traduções extraoficiais, que não fossem a *Vulgata*, teria fim em 1559, quando as versões em línguas vernáculas fariam parte do *Index Romano*; o que, provavelmente, seria uma das principais raízes das diferenças entre o catolicismo e o protestantismo. Ademais, a imprensa e o acesso à leitura foram fatores que os jesuítas souberam utilizar em seu favor. Os comentários da Salmerón sobre o novo testamento e, anteriormente, o acesso as Epístolas e aos Evangelhos; assim como, obras complementares indicadas e fortemente influenciadoras na composição dos *Exercícios*, a *Vida de Cristo*, fizeram parte do itinerário da Companhia (O'MALLEY, 2004, p. 402-403).

A interferência de Erasmo, advinda de suas críticas ao sistema religioso de sua época, também ecoa sobre a retomada dos escritos da patrística. “Erasmo advogou um retorno não somente ao texto bíblico, mas também ao estilo teológico dos Pais da Igreja” (p. 403). O entusiasmo dos jesuítas, ainda que a princípio fosse em menor medida, é visto pelo uso frequente das fontes patrísticas, por Canísio; as recomendações de Inácio da leitura dos “doutores como Crisóstomo, Bernardo e Jerônimo” (p. 404). Ademais, sabe-se que Laínez, Salmerón e Bobadilla estudaram alguns textos da patrística e, apesar da característica de registrar em diários espirituais sua caminhada de fé, podendo remeter à inspiração do clássico de Santo Agostinho, *Confissões*, Inácio, Favre e Nadal parece não ser o caso, “exceto possivelmente Canísio e Ribadeneira” (p. 404). Embora as obras críticas de Erasmo gerassem controvérsias no ambiente religioso, a Companhia de Jesus nunca as proibiu oficialmente. “Inácio nunca publicou para a Companhia uma proibição peremptória contra as obras de Erasmo” (p. 406). Portanto, mesmo sofrendo críticas do ponto de vista teológico dos jesuítas (Canísio e Salmerón), o teólogo humanista era frequentemente associado a Companhia, dado impacto de suas obras na crítica a escolástica e a valorização da prática presente na patrística, em que o objetivo estava

⁴⁶ Filipe Melanchton (1497-1560) seria o principal líder do luteranismo após a morte de Lutero. Embora tenha abraçado o protestantismo, o teólogo humanista possuía consigo o espírito conciliador entre as igrejas cristãs em divisão, fato atraiu para si inúmeras críticas dos reformadores. Sua principal obra, sem dúvida, é *Loci Communes*, Lugares Comuns, em que visa tratar das questões centrais do cristianismo e principais pontos teológicos. Portanto, apesar de seguir os passos de Lutero, sempre buscou “concórdia e o diálogo, considerando-se um fiel filho da Igreja Católica (Universal)” (ALBRECHT, 2011, p. 553); daí, provavelmente, a aceitação de seus escritos.

em “incentivar os afetos que éramos levados a amar e servir Deus, nosso Senhor, em todas as coisas” (p. 405). Enfim, pode-se concluir que a postura da Companhia de Jesus, diante das controvérsias a respeito de Erasmo, era, como em diversas outras situações, de equilíbrio – tal como os livros de Savonarola⁴⁷. A admoestação vem de Polanco, instruído por Inácio a justificar o receio pelas obras de Erasmo e Savonarola:

A razão para proibir os livros de Savonarola não é porque alguns de seus livros [...] não sejam bons, mas porque o autor é um objeto de controvérsia. [...] Já que há tantos livros de bons autores que não prestam a controvérsias, a companhia não quer ter aqueles que são controversos. Ele [Inácio], contudo, não condena ou, de outra forma, os estigmatiza (*MI Epp.*, 5:94-95 apud O'MALLEY, 2004, p. 408)

Esta é a forma equilibrada, flexível, da postura oficial jesuítica ante questões teológicas polêmicas, em que, sem dúvida, Erasmo teve participação; porém, no seio católico havia inimigos ferrenhos do teólogo humanista, adjetivando-o de “herege infame”, “filho do demônio”, “capitão da apostasia”, “espírito diabólico” e “cachorro louco” (p. 408).



Tratando-se de um contexto de profundas rivalidades religiosas, em que a instituição católica encontrava-se sob várias acusações; a posição dos jesuítas, diante da instigação que o humanismo oferecia para as principais ameaças da Igreja, revela o quão complexa é, tendo que se esforçar para ocupar seu lugar ante as tensões presentes. Pode-se dizer que o perfil do jesuíta no século XVI busca deixar as unilateralidades presentes entre as diferenças, aparentemente, opostas entre a escolástica e o humanismo. O esforço da Ordem é por tentar apaziguar as contradições e estabelecer elos que evidenciem a possibilidade de adotar uma posição em que as vertentes não sejam necessariamente excludentes. A afirmação de O'Malley (2004): “os jesuítas nunca teriam escolhido Tomás a não ser que encontrassem nele elementos compatíveis com sua visão religiosa” (p. 388), indica

⁴⁷ Jerônimo Savonarola (1452-1498) foi um padre dominicano. Crítico da imoralidade mundana, do apego material e da autoridade papal; Savonarola desempenhou papel singular no período que antecedeu a Reforma Protestante, sendo eloquente em suas exposições, produtivo na escrita e desafiador contra os poderes terrenos.

que a posição da Companhia parte de uma compreensão mística particular e daí busca-se estabelecer base que fundamente suas convicções; do contrário, a Companhia de Jesus seria fruto que brotasse das escolas tradicionais e defendessem sua ortodoxia *de dentro*. No entanto, foi pela “clara organização e abrangência da *Summa*” e sua “ortodoxia inquestionável” (p. 388), que adoraram para si seus escritos.

O difícil tema, central para a época, sobre “natureza e graça” é exemplo que demandou uma posição dos jesuítas, e encontraram aporte na síntese tomista do embate existente. O debate consistia, basicamente, em constatar qual era o papel do homem na salvação, se havia autonomia para alcançar a Deus; ou, se seria necessária a ação divina direta para, capacitar o homem, por meio da graça, a realizar as boas obras e agradar a Deus; ou ainda, se todo papel da salvação estaria a encargo de Deus, sendo o Único responsável por resgatar o homem do pecado, sem que houvesse participação humana na salvação. Tal debate teria outras implicações, como a autonomia do homem que, por meio da razão, poderia chegar a conhecer a Deus; ou seria apenas por uma revelação, no seu sentido sobrenatural, que traria o conhecimento do transcendente ao intelecto humano; ou ainda, outra implicação, a de trazer para o homem as rédeas do curso da história, deixando-o livre para deliberar sobre seu futuro; e, em contrapartida, revogando a soberania de um Deus que possui em suas mãos o controle do devir e a predestinação da humanidade. Nesse aspecto Tomás de Aquino será importantíssimo para a Companhia, pois trata da questão com equilíbrio; sem excluir a fundamental graça de Deus, mas dando grande importância para o agir humano; e, para os companheiros, tal compreensão se encaixaria como uma luva para sua compreensão de atividade religiosa, em que “usariam todos os “meios humanos” a seu dispor, como prescreviam as *Constituições*” (p. 389). Mesmo afirmando a graça de Deus como viés para a salvação os jesuítas foram muitas vezes mal interpretados e acusados, devido à sua ênfase na ação humana.

Intimamente relacionada a pressuposição tomística de que “a graça completa a natureza”, havia entendimento quanto a relação entre a graça e o livre-arbítrio, que abriria espaço à atividade humana sob a influência da graça. Nessa visão, a vontade havia sido ferida e enfraquecida pelo pecado original, mas não estava viciada e destruída. A graça, sempre o primeiro fator, permitia a vontade de “cooperar” com ela, de maneira que, misteriosamente, a responsabilidade humana tinha sua parte no processo de salvação. Essa teologia é muito mais facilmente reconciliada com a linguagem do *Exercícios* e das *Constituições* do que com um ponto de vista teológico mais

agostiniano⁴⁸. O perigo era que se poderia escorregar no semipelagianismo⁴⁹, a heresia do “salve-se você mesmo”, da qual os jesuítas foram frequentemente acusados mais tarde (O'MALLEY, 2004, p. 389).

Ora, se para a salvação do homem, tanto a graça de Deus quanto a ação do homem têm sua importância, então, a maneira com que se transmite a mensagem evangélica possui, para os jesuítas uma dimensão salvífica, que deverá contar com todos os recursos necessários⁵⁰ para que isso ocorra. Como parte do desdobramento dessas questões teológicas e a importância que se dá a retórica no humanismo, há também o embate acerca do poder do Evangelho e a persuasão humana. O apóstolo Paulo defende que o convencimento da necessidade de conversão se dá com exclusividade pelo poder de Deus, através do evangelho, logo no início da Epístola aos Romanos afirma: “Com efeito, não me envergonho do Evangelho, pois *ele* é uma força vinda de Deus para a salvação de todo o que crê, ao judeu em primeiro lugar e depois ao grego” (Romanos 1:16, *grifo meu*). Contudo, o mesmo apóstolo parece não poupar esforços persuasivos em suas Epístolas e pregações em Atos dos Apóstolos.⁵¹ Semelhantemente, a posição dos jesuítas não descarta o poder do Evangelho como uma força de atuação divina para a conversão e ornamenta os meios para comunicação do Evangelho com todas as possibilidades que cabem a esfera humana. O secretário da Companhia, Nadal, defendia a ação humana, sem deixar de reconhecer os méritos divinos. Para ele

na “Igreja primitiva” era exigido um estilo sem arte para tornar claro que o poder do Evangelho não se devia à persuasão humana, agora era apropriado exaltar com cada uma das artes humanas aquilo que era construído sobre a fundação divina (O'MALLEY, 2004, p. 396).

⁴⁸ Soteriologia agostiniana, da velhice, era determinista, com muita ênfase na predestinação e soberania da graça de Deus na salvação do homem. Tal posição difere das suas obras de sua juventude sobre o livre-arbítrio, devido a necessidade de combater o Pelágio. Pelagianismo defendia a possibilidade de salvação sem que houvesse a intervenção divina e que o homem não foi afetado pelo pecado original, em Adão. Não é por acaso que a posição de Agostinho na posteridade influenciaria diretamente o monge agostiniano Martinho Lutero e sua compreensão de uma humanidade escrava do pecado e incapaz de salvar a si mesma, presente na obra *De servo arbitrio*.

⁴⁹ Doutrina exposta no Sínodo de Arle (473) com objetivo de buscar uma posição moderada entre as posições Pelágio e Agostinho (em sua ênfase na predestinação). A doutrina foi condenada posteriormente no Concílio de Orange (529) (BETTENSON, 2011, p. 113-117).

⁵⁰ Como será visto na **Parte II**, os jesuítas em solo brasileiro não poupavam esforços na elaboração de estratégias e *artifícios*, para o sucesso de sua missão.

⁵¹ A título de exemplo, o relato de Paulo em Atenas (Atos 17:16-34), o discurso mostra claramente a forte persuasão do apóstolo ao se apropriar da realidade ateniense. Paulo identifica a religiosidade da polis (v.22) e utiliza-se disso e dos poetas gregos (v.28) em seu discurso, de forma que aproxime o seu ouvinte do Deus cristão, por meio da referência “AO DEUS DESCONHECIDO” (v.23). Todo seu discurso é repleto de elementos persuasivos que, em meio aos filósofos epicureus e estoicos (v.18), buscava o convencimento de trazê-los para a Verdade. Assim, “todo sábado, *discutia* na sinagoga e *se esforçava por convencer* judeus e gregos” (Atos 18:4, *grifos meus*).

Ou seja, a arte, própria do homem, seja por mecanismos de persuasão, a retórica, ou seja lá qual for o instrumento humano para comunicação da mensagem divina, seria sempre um ornamento humano, exaltado e posto sobre o poder soberano que Deus concede ao Evangelho.



Ainda há um último ponto, mencionado brevemente anteriormente, em que os jesuítas se colocavam entre tensão: a finalidade da teologia. A Companhia de Jesus não negava a importância teológica e a dimensão intelectual importante para racionalizar a fé, porém, outorgava à teologia uma finalidade prática que transformasse o conhecimento em piedade, caridade, servidão, uma vida devotada a Deus e, sobretudo, pastoral (p. 391). Veja, mais uma vez, os jesuítas compondo uma compatibilidade entre a abstração da tradição escolástica, muitas vezes restritas a especulação, e a ênfase na prática humanista, voltada para a alteração da condição humana.

Por fim, John O'Malley (2004) adjetiva, por algumas vezes, a posição dos primeiros jesuítas como *entusiastas* e *conservadores* (p. 396 e 399-400). E, de fato, o lugar do jesuíta diante dos novos ideais humanistas é mediado por seus entusiasmos e hesitações ante as tradições. O equilíbrio jesuíta diante dos distintos movimentos é notório por toda a formação da Ordem, visando propor uma renovação ao passo que defendia a ortodoxia, estabelecendo continuidades diante das rupturas e proporcionando conciliações diante dos embates.



1.1.1. ... na educação

Na educação não é diferente. É possível detectar a confluência das tradições humanista e escolástica no modo de proceder no ensino e na compreensão que os jesuítas tinham por educação.

A natureza humana seria pano de fundo da educação jesuítica. Antes de realizar suas missões e trabalhar na área da educação, seria necessário compreender quem eram os destinatários dos esforços dos companheiros e até que ponto o “solo era fértil para semear”. O que Martina (2014) coloca como “característica essencial da atividade da Companhia de Jesus”, vem com o peso do pensamento humanista, é “o cuidado em defender a pessoa e os valores humanos⁵²” (p. 234). Tal posição diferia radicalmente dos protestantes⁵³, na qual a ênfase na doutrina da depravação total da humanidade colocava o homem como mau, sob o jugo do pecado, totalmente decaído, inimigo de Deus e incapaz de realizar algo essencialmente bom. Por outro lado, havia uma ala humanista que defendia a pureza exacerbada do homem, colocando-o como “santo” e ausente de pecado. Os jesuítas, portanto, estavam

a meio caminho entre os protestantes [...], que sustentavam a total corrupção da natureza humana, e o pior humanismo, de outro, defensor da bondade inata e da retidão da natureza, os jesuítas demonstraram um cauteloso otimismo, defendendo sempre a responsabilidade do homem, artífice do próprio destino (MARTINA, 2014, p. 234).

Segundo Martina (2014), a “mentalidade [...] que procura salvar tudo aquilo que não é intrinsecamente mau”, própria dos jesuítas, pode ser remetida a “pedagogia da Companhia, às vezes muito confiante nos meios humanos⁵⁴” (p. 236). Portanto, a compreensão otimista da natureza humana tornou grande os esforços em educação, pois serviria como um canal de esperança no desenvolvimento das potencialidades do indivíduo. Tal compreensão teológica na natureza humana se aliaria à ideia humanista de proporcionar um elo entre a educação e uma vida mais digna (O'MALLEY, 2004, p. 325). Os jesuítas encontrariam na educação um elemento chave, e de acordo com os ideais de sua época, para a melhoria na condição do

⁵² Tal valorização também ocorrerá na defesa da humanidade, da alma, e da capacidade de conversão dos nativos da América. Ver seção 2.2. **“Estes tem alma como nós?” – a viabilidade da conversão.**

⁵³ E posteriormente dos jansenistas.

⁵⁴ Sobre esta confiança “nos meios humanos”, Martina (2014) observa que, “a própria ascética jesuítica nem sempre observou o justo equilíbrio entre natureza e graça, inclinando-se por vezes perigosamente para posições próximas de certo semipelagianismo” (p. 236).

indivíduo e de sua sociedade; bem como, encontrariam, no próprio indivíduo, as condições favoráveis para conseguir aprender o que lhe era proposto.

Outro ponto relevante é que a perspectiva de educação entendida pelos jesuítas contribuiu para afirmar a “condição humana e cristã do homem enquanto protagonista da história” (STORCK, 2016, p. 155). Desde os *Exercícios Espirituais*⁵⁵ de Inácio de Loyola, cujas aplicações colocavam o indivíduo no poder de conhecer a si, seus pecados, conhecer a Deus em sua santidade, e, principalmente, decidir qual seria a sua derradeira escolha, entre os estandartes do maligno ou do Reino de Deus. O homem seria imerso pela meditação e imagens de locais e cenas dos Evangelhos, nos quais seria participante ativo dos momentos e, literalmente, o protagonista de seu imaginário; resultando na transformação de sua vida real. E esse, uma vez transformado e portador da bandeira de Cristo, compreenderá a necessidade da extensão de suas experiências ao seu semelhante.

Contrária às Ordens monásticas, na qual a contemplação e santidade buscavam o afastamento do mundo e suas paixões para a santificação individual, a Companhia de Jesus consagra-se ao apostolado, no qual o “ide” tem papel central. Os jesuítas são chamados para fora das paredes dos monastérios, são religiosos atuantes no mundo. Nesse sentido, há o despertar para a santificação do Outro, como coloca Martina (2014): “o fim próprio da Companhia não é apenas a santificação de seus membros; a santificação dos *outros* é posta no mesmo nível, como fim igualmente principal” (p. 230, *grifo meu*). Ora, a presença humanista na releitura do papel do cristão no mundo, além de continuar com a ênfase na necessidade de santificação, encara que quem deve levar a possibilidade de transformação ao indivíduo é o próprio convertido ao catolicismo. A iluminação divina é necessária, porém, o homem trabalha como cooperador do propagar da educação moral e cristã, cuja finalidade seria a salvação e santificação do Outro.

A crítica humanista à escolástica também atinge a esfera da educação tradicional. Os poetas renascentistas, assim como Erasmo, utilizaram da sátira, para criticar o sistema de ensino escolástico; eles “retratavam, numa forma exasperada, a linguagem real das escolas e davam voz ao enfado generalizado por todo ensino tradicional” (MANACORDA, 2006, p. 204). Sem sombra de dúvidas tais críticas tiveram seu impacto nos colégios jesuíticos. A estrutura curricular das aulas que

⁵⁵ Ver a seção 1.2.1. Inácio de Loyola e os *Exercícios Espirituais* na qual falo com maior profundidade sobre o documento.

estavam sob comando da Companhia seria carregada dos *studia humanitatis*, as disciplinas valorizadas pelos humanistas, tais como retórica e letras⁵⁶.

Por fim, também, é preciso inferir que educação humanística jesuítica não parte de uma ação intencional de fazer uma crítica ao sistema de ensino escolástico, mas que estava inserida no contexto de valores humanísticos inerentes e norteadores de seu modo de operar e que, além disso, viam nos autores do Humanismo Clássico a possibilidade de cooperação para os princípios cristãos – sobretudo no ideal do novo homem. A idealização de um novo perfil de homem, cuja transformação se dá de modo que o faça ser melhor e, portanto, construir uma sociedade melhor; é comum na ideia de regeneração do indivíduo e de constante transformação por meio da santificação. Para complementar, segundo Storck (2016):

se as orientações dos seus projetos de estudos são plenamente humanísticas, isso não se deve tão simplesmente a uma adaptação ao gosto da época, nem a uma mera estratégia de combate as heresias, ou mesmo a uma estratégia para melhorar os estudos teológicos. Trata-se de uma concepção de educação intrinsecamente orientada pelos valores do Humanismo Clássico e cristão (p. 155)

A influente participação do humanismo e a “adoção” de algumas de suas ideias ocorre, então, pelo contexto que se está inserido, pela perspectiva jesuítica de ação no mundo e pela compatibilidade⁵⁷ que há entre o humanismo e o cristianismo em seus propósitos. Desse modo “o conteúdo do ensino herdado do humanismo foi cuidadosamente modificado, para ser utilizado a serviço do objetivo religioso” (MANACORDA, 2006, p. 202).

Com tudo isso, pode-se dizer, portanto, que uma das principais consequências práticas da interferência do humanismo no ensino dos jesuítas seria a mudança no público alvo do seu ensino, ampliando-o. Os protestantes possuíam, como ferramenta de persuasão, divulgação de suas ideias e ensino, o hábito de utilizar da catequese, dos catecismos nas línguas vernáculas.⁵⁸ De modo semelhante, os inicianos

⁵⁶ Para saber mais sobre o currículo dos colégios jesuíticos, ver: sobre o período heroico brasileiro (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2012); sobre os Cursos Superiores (RODRIGUES, 1917, p. 41-66); sobre a dinâmica interna dos colégios, *repetition et disputatio* etc. (RODRIGUES, 1917, p. 67-87); sobre a *Ratio Studiorum* (MANACORDA, 2006, p. 202; PAIVA, 2003, p. 44 e nota 5, p. 57). A bibliografia é vasta, essas são apenas algumas sugestões.

⁵⁷ Com isso não quero dizer que há uma compatibilidade plena e harmônica entre as duas correntes de pensamento e prática. O próprio humanismo possui diversas subdivisões. Minha intenção com tal afirmação é apontar que ambos os pensamentos possuem aspectos em comum que podem casar – como casaram no “ideal do novo homem” – na maneira de entender o mundo e pautar suas ações partindo disso; um para serviço do Reino dos Céus na terra, outro para atuar na sociedade pela política.

⁵⁸ Ver seção 3.2.1. Gramáticas e Catecismos.

investiram na catequese, obviamente, para proveito da fé católica. Uma das mudanças significativas na catequese do século XVI foi, justamente, a difusão do acesso ao conhecimento, ao ensino proporcionado pela Igreja. “O que fora anteriormente apenas a preocupação de poucos indivíduos e dos círculos da elite explodiu em agitação e ação, que eventualmente tocaram todas as camadas da sociedade” (O'MALLEY, 2004, p. 185), inclusive com uma atenção especial e incomum, para a época, às crianças e aos “rudes”.⁵⁹

Embora as releituras e as novas abordagens hermenêuticas das *Sagradas Escrituras*, oriundas da difusão do humanismo, tenham influenciado, em certa medida, a *autocompreensão* jesuítica e sua atuação no mundo; a ortodoxia teológica se ateuve à raiz escolástica, tendo São Tomás de Aquino como seu principal expoente⁶⁰. “Os jesuítas não seguiram um humanismo doutrinário que se opunha à Teologia, nem promoveram uma perspectiva secularizante do mundo” (STORCK, 2016, p. 142). Como poderá ser visto mais adiante,⁶¹ a preocupação original no processo de formação da Companhia de Jesus, não se restringiu em seguir uma “cartilha rigorosa ortodoxa”, mas surgiu do anseio particular de Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros, tendo a formulação dos *Exercícios Espirituais* como uma prática frequente na propagação das ideias inicianas.⁶² Porém, antes de aprofundar nas particularidades da ordem jesuítica, é fundamental pontuar a compreensão religiosa (filosófica e teológica) do que consistia o ensino em um cenário mais amplo.

Para tanto, não há um maior referencial no campo teórico para a estruturação do pensamento teológico católico e filosófico cristão, no período em questão, do que Tomás de Aquino. A ênfase no estudo do pensamento tomista, sobretudo a *Magnum opus Summa theologiae*, está presente nos documentos da Ordem, sendo

⁵⁹ Sobre isso o texto das *Constituições* afirma: “La promesa de enseñar los niños y personas rudes, conforme a las Letras Apostólicas y Constituciones, no obliga más que los otros ejercicios espirituales con que se ayuda el próximo [...]. Pero pónese lo de los niños en el voto, para que se tenga más particularmente por encomendado este santo ejercicio, y con más devoción se haga por el singular servicio que en él se hace a Dios nuestro Señor en ayuda de sus ánimas; y porque tiene más peligro de ser puesto en olvido y dexado de usar, que otros más aparentes, como son el predicar etc.” (§ 528).

⁶⁰ No âmbito científico, permaneceram “fiéis a santo Tomás, [contribuindo] para a renovação da escolástica, para a dogmática (molinismo), para a moral (probabilismo) e para a ética política (Suárez, Belarmino, doutrina do poder indireto)” (MARTINA, 2014, p. 233).

⁶¹ Ver seção 1.2.1. **Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais.**

⁶² As reformulações dos *Exercícios Espirituais*, as desconfianças da Igreja e as reclusões de Inácio de Loyola diante do Tribunal do Santo Ofício são indícios de que a atenção e o objetivo inicial da Companhia de Jesus, em sua fase seminal, não eram com o rigor da tradição ortodoxa; ademais, o ambiente de desconfiança instaurado pela Reforma, e pelos *alumbrados*, também intensificou a vigilância dos movimentos religiosos não pertencentes – oficialmente – à instituição Católica.

estabelecida na *Ratio Studiorum*⁶³ (sobretudo em Regras do Professor de Teologia – escolástica, par. 2), documento que reuniria a síntese das experiências práticas dos jesuítas, em forma de regra, dos anos que antecederam sua publicação, em 1599. Portanto, embora suas contribuições datem do século XIII (três séculos antes do surgimento da Companhia de Jesus), o pensamento tomista reúne alguns elementos centrais para o entendimento de todo um contorno intelectual ortodoxo da educação, que envolve o surgimento dos jesuítas do século XVI.

Não há em Tomás de Aquino uma preocupação em definir o conceito de educação, embora os termos "*educatur, educitur e educantur*" sejam mencionados com a conotação de eduzir ao ato aquilo que há em potência (LAUAND, 2004, p. 21). Em outras palavras, conduzir/levar/extrair pela mente, os conhecimentos preexistentes e possíveis de se conhecer, pelo processo de descoberta, no qual a razão chega ao conhecimento (AQUINO, 2004, p. 31-32; *De mag.*, Art.1, Solução). Portanto, ensinar, para Tomás de Aquino, é apontar para o conhecimento possível de ser alcançado, auxiliando, sem que haja uma transmissão direta entre o professor e o aluno. Etimologicamente, Luiz Jean Lauand, define:

Ensinar é, pois, uma educação do ato; uma condução da potência ao ato que só o próprio aluno pode fazer. Tomás está distante de qualquer concepção do ensino como transmissão mecânica; o professor tudo o que faz é "ensinar" (*insegnire*), apresentar sinais para que o aluno possa por si fazer a educação do ato de conhecimento, no sentido da *suggestia* acumulação semântica que se preservou no castelhano: "*enseñar*" (ensinar/mostrar): o mestre mostra! (LAUAND, 2004, p. 21)

Assim, a compreensão tomista de ensino parte do princípio de que há, no indivíduo, a potência de conhecer algo. Consequentemente, a ação em direção ao conhecimento, o ato de conhecer, é necessária para que o conhecimento venha ser parte do indivíduo.⁶⁴ A participação do mestre, nesse processo de ensino, está basicamente em proporcionar a viabilidade do conhecimento em potencial por meio da acumulação semiótica do aluno. Contudo, ainda é preciso compreender a razão pela qual o ensino é necessário, a raiz teológica que justifica a educação proveniente do ambiente

⁶³ Embora a aplicação da *Ratio* entre em vigência no período que não compreende o recorte da pesquisa, o documento não passa a ter importância apenas após 1599, mas revela um conjunto de elementos postos em prática mesmo antes de sua elaboração final. "Não se trata de um escrito teórico sobre educação, mas sim de uma exposição dos métodos e práticas utilizados nos colégios da Companhia durante quase quatro séculos, canonizados após longos anos de experimentação e reflexão nas diferentes províncias religiosas. Trata-se portanto da resposta metodológica que a Companhia dava ao seu próprio ideal educativo" (MIRANDA, 2001, p. 100)

⁶⁴ Tal questão viria a ser tratada pelos jesuítas ao identificarem no índio brasileiro a qualidade de possuidor de alma. Ver seção 2.2. "**Estes tem alma como nós?**" – a viabilidade da conversão.

cristão. Qual explicação para o fato da humanidade não possuir a plenitude do conhecimento? O que nos distancia de nossa potencialidade?



A compreensão cristã do conhecimento parte do pressuposto de que a materialidade é limitada em seu potencial, de que existe uma dimensão transcendente que vai além da capacidade humana, terrena e finita. O apóstolo Paulo, poeticamente, faz menção a distância que há entre a plenitude do conhecimento, encontrada em Deus, e a incapacidade do homem de enxergar a totalidade da ciência:

Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem se tornou seu conselheiro? Ou quem primeiro lhe fez o dom para receber em troca? (Romanos 11:33-35)

O estado de natureza humana, em que a plenitude, a justiça e a sabedoria estariam assentados em seus devidos lugares, sucumbe com a entrada do pecado no mundo, fato relatado no terceiro capítulo de Gênesis. A entrada do mal no mundo, pela intervenção do Diabo, sua extensão por toda a humanidade e as consequências do domínio do pecado sobre a humanidade, possuindo agora uma *natureza decaída* (FAITANIN, 2006, p. 121), são chave fundamental para compreender o que impulsionava a educação católica no início da era moderna.

A abrangência do estado de pecaminosidade humana, após a queda, está bem expressa pelo apóstolo Paulo em sua Epístola aos Romanos:

[...] Pois já demonstramos que judeus e gregos estão todos sob o domínio do pecado, como está escrito: Não há nenhum justo, não há sequer um. Não há um só que tenha inteligência, um só que busque a Deus. Extraviaram-se todos e todos se perversaram. Não há quem faça o bem, não há sequer um {SI 13,1ss}. A sua garganta é um sepulcro aberto; com as suas línguas enganam; veneno de áspide está debaixo dos seus lábios {SI 5,10; 139,4}. A sua boca está cheia de maldição e amargar {SI 9,28}. Os seus pés são velozes para derramar sangue. Há destruição e ruína nos seus caminhos, e não conhecem o caminho da paz {Is 59,7s}. Não há temor a Deus diante dos seus olhos {SI 35,2} (Romanos 3:9-18).

Tal trecho das *Escrituras*, fazendo menção aos textos do Antigo Testamento, revela que os efeitos da queda não se restringem à esfera espiritual de rebeldia contra Deus e a perversidade de uma humanidade corrompida pelo pecado, mas que a queda interfere também no que tange ao intelecto, à razão humana. A leitura interna,

para contemplar a Verdade é deturpada com o obscurecimento da visão, causado pelo pecado. No latim

a força da expressão *intus legere*, o ler por dentro (daí se originou *intellectus* = intelecto), ou seja, a capacidade que a inteligência humana possui de ler internamente a natureza das coisas, sua lei e princípios fundamentais (FAITANIN, 2006, p. 121),

"Não há um só que tenha inteligência" (Rm 3:11a) tal sentença ocorre devido à separação que há entre a humanidade e o Criador. No Éden, conforme é relatado nos capítulos iniciais de Gênesis, havia uma boa relação do homem com Deus, a fonte de todo conhecimento, de toda verdade. É a partir da queda do homem, em Adão, que há uma ruptura:

com o pecado das origens, o pai da mentira semeou no intelecto o orgulho, que entronizou a desordem, a ignorância, a malícia e a escuridão, dificultando o intelecto no avanço da leitura profunda do livro da sabedoria divina, mediante a graça que é luz para o intelecto, a qual somente Deus, por misericórdia e amor, poderia dar ao homem. Tal privação dispôs o intelecto humano a perder-se, sucessivamente, na busca do que apenas tinha aparência de verdade, a encontrar-se no erro, na mentira e no engano, além de contrair, por causa do pecado original, grandes dificuldades para conhecer a verdade acerca das coisas (FAITANIN, 2006, p. 121)

Antes de adquirir a *natureza decaída*, o próprio Deus era quem estabelecia um contato pleno de ensino, em diálogo direto com Adão, sem que fosse necessária a intervenção de outro homem para o ensino. Agora, porém, estando a humanidade sob os efeitos noéticos da queda, a educação passa a ser responsabilidade dos homens, e relacionando-os entre si. Tomás de Aquino, em *Sobre o ensino (De magistro)*, cita a interessante analogia de Agostinho, em que é a mente humana é figurada como terra, o conhecimento como água, os homens (professores) como nuvens:

Agostinho em "Contra os maniqueus" (II, 4) diz que a terra no Gênesis representa a mente humana. Tal como a terra - que antes do pecado [de Adão] era irrigada por uma torrente e, depois do pecado, necessita da chuva que desce das nuvens -, assim também é a mente humana: antes do pecado era fecundada pela fonte da verdade, mas, depois do pecado, tem necessidade do ensino dos outros, como se fosse a chuva que desce das nuvens. Daí que - pelo menos depois do pecado -, o homem é ensinado pelo homem (AQUINO, 2004, p. 28; *De mag.*, Art. 1, Em contrário. 6).

Conclui-se, então, que após a queda o intelecto humano foi atingido pela corrupção do pecado, uma herança que a totalidade dos homens adquiriu e, por fim, as relações de ensino também mudaram. O acesso direto à fonte do conhecimento e verdade, a Deus, foi impelido pela ambivalência oposta que passa a existir entre a santidade do Criador e a impureza do homem. É a partir da queda que cabe ao homem o encargo de ensinar.

O ensino, no âmbito cristão, possui uma origem, uma causa e uma motivação, estando altamente relacionados a uma raiz teológica. A condição pecadora da humanidade traz consigo a necessidade da intervenção educativa (CAMBI, 1999, p. 257). A educação possui caráter corretivo diante do erro. É por meio dela que o pecador pode se libertar das suas ofensas ante Deus e o mundo, reprimir seus maus instintos e aprender a praticar as boas obras e ter hábitos cristãos.

Além do mais, no pensamento cristão, a atribuição do ensino é prestigiada. A figura daquele que propicia o ensino é tratada com destaque, como pode ser verificado por várias menções de trechos bíblicos e da *Glosa* feitos por Tomás de Aquino, como por exemplo:

A Glosa - em relação a Rm 10,15 "Que formosos são os pés dos que anunciam etc." - diz: "estes são os pés dos que iluminam a Igreja", referindo-se aos apóstolos. Ora, como iluminar é ato de quem ensina, parece que compete ao homem ensinar (AQUINO, 2004, p. 28; *De mag.*, Art. 1, Em contrário. 4).

Cabe, aqui, também mencionar que o fato de iluminar é uma ordenança que o próprio Cristo deixou para seus discípulos:

Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre uma montanha nem se acende uma luz para colocá-la debaixo do alqueire, mas sim para colocá-la sobre o candeeiro, a fim de que brilhe a todos os que estão em casa. Assim, brilhe vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem vosso Pai que está nos céus (Mateus 5:14-16).

Porém, a profundidade da tarefa dos responsáveis pelo ensino para o pensamento cristão revela-se quando compreende-se que o âmago dessa luz iluminadora é o próprio centro do cristianismo, "{O Verbo}" era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem" (João 1:9).

Dessa maneira, para Tomás de Aquino, a luz que procede do professor ao possibilitar o ensino, é emanada da verdadeira luz que é o próprio Jesus Cristo. Embora o homem é quem ensine, ele o faz somente graças à luz proveniente do lampejo realizado por Deus. O ato de remover os obstáculos que impedem o ensino é atribuição do professor, e, embora, não seja a fonte primária do conhecimento, faz parte do processo de ensino; assim como "dizemos que ilumina uma casa tanto o sol, que emite luz, como aquele que abre a janela que impedia a luz de entrar" (AQUINO, 2004, p. 50; *De mag.*, Art. 3, Em contrário. 6)

A participação do professor no ensino também é comparada ao trabalho do médico na cura de uma determinada doença, em que o professor é uma espécie de canal de Deus que auxilia, por meio de "instrumentos de ajuda", para que o aluno

descubra o conhecimento que anteriormente ignorava (AQUINO, 2004, p. 31-33; *De mag.*, Art. 1, Solução). Uma vez “doente” em sua natureza pecaminosa, o homem não consegue, por si, adquirir o conhecimento da verdade sem que seja iluminado/curado em seu interior. Logo, o ensino possui centralidade no pensamento cristão; pois, além de contribuir com o conhecimento sobre a criação, pode religar a criatura ao seu Criador.



Como visto, o esforço por enquadrar a Companhia de Jesus nos campos humanísticos ou escolásticos, tende a excluir as participações que ambas as vertentes tiveram para a Ordem. A própria historiografia⁶⁵ está dividida quanto as rupturas e continuidades que envolvem o período do Renascimento, entre os séculos XIV e XVI. Portanto, posicionar os jesuítas como pertencentes exclusivos de um grupo faria da abordagem simplista e não levaria em consideração os demais agentes que fizeram a Ordem possuir característica ímpar no contexto em que está inserida, não por inovar com algo estritamente novo, mas por absorver os diferentes movimentos e tendências que os contornavam, de forma singular.

Ademais, a “historiografia mais recente refuta decididamente estas unilateralidades” (CAMBI, 1999, p. 224), trabalhando em cima de uma perspectiva ampla que considera o processo histórico⁶⁶ como fruto de continuidades do passado e alterações que provém das transformações nos variados setores, sejam eles sociais, econômicos, políticos, científicos, artísticos, culturais etc.; sem que hajam dicotomias autoexcludentes.

⁶⁵ Cabe fazer menção a dois estudiosos do período com posicionamentos diferentes: Jacob Burckhardt e Konrad Burdach. O primeiro, em “A civilização do Renascimento na Itália”, defende uma ruptura entre o medievo religioso e o triunfo da irreligiosidade no humanismo, pela Renascença. Por outro lado, Burdach em “*Riforma, Rinascimento, umanesimo*”, nega que haja uma ruptura e analisa o período alegando que há um processo histórico de continuidades.

⁶⁶ Conforme visto em **1.1. O humanismo e a escolástica** e será visto na próxima seção **1.2. Reformas religiosas e devotio moderna**.

Por fim, a Companhia de Jesus muitas vezes reconhecida por sua educação humanística,⁶⁷ derivada da sua atuação imanente no mundo; cujas ações estão voltadas para a prática; de caráter apostólico em detrimento do contemplativo, refletido em suas missões; em que o novo ideal de homem ganha a esperança de ser alcançado pela graça salvadora; esta mesma Ordem, possui fidelidade à raiz teológica medieval, fará contribuições significativas na defesa da ortodoxia contra os hereges e terá o seu papel na reafirmação da escolástica.⁶⁸ Portanto, é possível concluir que a compreensão da educação concebida pelos inicianos perpassa as duas tradições. Tendo como explicação, digamos, teórica e teológica mais profunda em suas raízes da escolástica, fundando o caráter da missão salvífica por meio da educação. Por outro lado, o humanismo traz o papel da educação como viés pelo qual o indivíduo pode alterar sua condição humana, de pecador para um cristão devoto, despertado para os seus semelhantes e determinado em fazer de sua vida um produto de sua fé, levando, assim, outros consigo para junto de Cristo e da Santa Igreja.



⁶⁷ Alguns exemplos de trabalhos que classificam a educação jesuítica como humanista (cf. CARDOSO, NOVAIS, D'AMBROSIO, 1985, p. 15; MIRANDA, 2001)

⁶⁸ Sobre o ressurgimento do tomismo, ver *As fundações do pensamento político moderno*, de Quentin Skinner (1999), páginas 414-449.

1.2. Reformas religiosas e *devotio moderna*

O período das reformas religiosas é grande alvo de debates entre historiadores. As categorias, criadas posteriormente, para entender e explicar a história dos movimentos religiosos⁶⁹ não é uma unanimidade na historiografia, tampouco a delimitação cronológica⁷⁰ possui um consenso. Os movimentos religiosos reformadores não se restringem aos eventos institucionalizados como a Inquisição, o Concílio de Trento; aos documentos como o "*Index*" dos livros proibidos; às datações que visam delimitar cronologicamente a Contrarreforma; e a redução da Reforma Católica como uma resposta ao protestantismo.

É necessário que se amplie o entendimento do que motivou a Reforma Católica, levando em consideração séculos anteriores, desde o fim da Idade Média e considerando outras causas, que não unicamente o protestantismo. A formação da Companhia de Jesus não deixa de estar inserida dentro do quadro histórico de grande efervescência e debates que envolvem uma reestruturação da religiosidade cristã. A aprovação da bula *Regimini militantis Ecclesiae* por Paulo III, oficializando a Ordem jesuítica, datada de 27 de setembro de 1540⁷¹, período intermediário entre o início da Reforma Protestante (1517) e o Concílio de Trento (1545-1563) – dois eventos marcantes das reformas religiosas – faz com que se conclua, apressadamente, que a Companhia de Jesus foi uma reação planejada do catolicismo ao protestantismo. Embora emergja no "*centro*" do período em questão, a Companhia de Jesus, possui uma maneira particular de formação; muito mais autônoma, do que atrelada ao avanço do protestantismo.

⁶⁹ As reformas religiosas podem, de início, compreender dois movimentos: a Reforma Protestante e a Reforma Católica. Há historiadores que discutem a Reforma Católica como um desdobramento independente do protestantismo; por outro lado, há quem dê ênfase no movimento contrarreformista, subdividindo em outra reforma religiosa, a Contrarreforma (cf. JEDIN, 1995). Novas categorias são criadas de acordo com a necessidade de elucidar a explanação de determinado desdobramento da Reforma Católica, como, por exemplo: "a reconquista da Igreja procede, pois, de baixo e de cima: os dois momentos são complementares e poderiam ser chamados de *carismático*, um, e de *jurídico*, o outro" (MARTINA, 2014, p. 190). Ainda há as ênfases historiográficas em decorrência da escola de formação do historiador. Por exemplo, há uma certa tendência em historiadores de vertente marxista ortodoxa em olharem para a Contrarreforma como uma defesa, não de um valor absoluto, mas institucional, no qual a política sobrepõe-se à religião (ex.: Benedetto Croce); por outro lado, há "estudiosos católicos, que insistem na íntima vitalidade religiosa da contra-reforma, que brota do inexaurível tesouro da Igreja" (MARTINA, 2014, p. 192).

⁷⁰ "A imposição de períodos artificiais [...] tem deformado a história da Contra-Reforma e obscurecido as suas dimensões cronológicas" (DELUMEAU apud MULLETT, 1985, p.11)

⁷¹ A Ordem foi confirmada, posteriormente, em 1550, pelo Papa Julio III na Carta Apostólica *Exposcit debitum*.

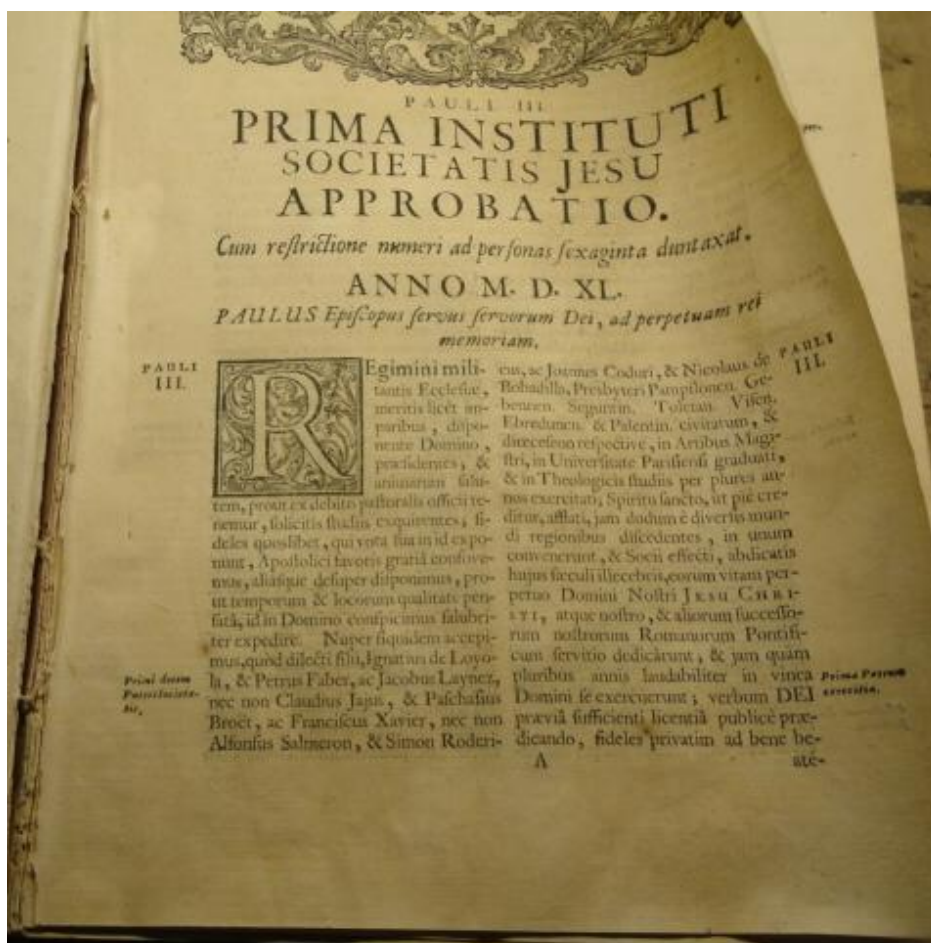


Figura 1 - Bula *Regimini militantis Ecclesiae*, do Papa Paulo III em 1540 (PAPA PAULO III, 1540)

Impresso guardado nos quartos de Sto. Inácio de Loyola.

Fotografia: SenzaPagare

Segundo Michael Mullett (1985), as reformas religiosas podem ser bem compreendidas a partir de uma análise da "renovação da piedade cristã dois séculos anteriores a 1500" (p. 14). Dentre os apontamentos feitos por Mullett cabe ressaltar que *alguns*, ao meu ver, incidiram sobre a formação da Companhia de Jesus, sobretudo sobre o impacto que tiveram ao "forjar" a mentalidade de seu fundador, Santo Inácio de Loyola. Em primeiro lugar, a busca pela consolação dos males que assolavam a população europeia (como a peste negra) poderia ser encontrada na religião cristã, aproximando os leigos do interesse pela fé. Tais sofrimentos (e aqui é outro ponto de "renovação da piedade cristã") refletiram também na compreensão a respeito da humanidade de Jesus Cristo. No imaginário popular a figura do Cristo

participante dos sofrimentos humanos⁷² é retratada em obras de arte do período e em parte da literatura da época. Portanto, a ênfase na figura do Deus cristão como uma "vítima infinitamente desgraçada e angustiada de um tormento mental e físico" (MULLETT, 1985, p. 15), tornou mais atraente e adquiriu características que suprissem as necessidades do povo.

Mullett (1985, p. 15) ressalta, ainda, que essa onda de piedade popular, de leigos, do dia-a-dia, vem se arrastando desde o século XIV, com associações religiosas. Por exemplo, a "Irmãos da Vida Comum", fundada pelo sacerdote holandês Gerard Groote, foi uma das associações que surgiram ainda no século XIV, dando origem a obras influentes, como *A Imitação de Cristo*⁷³ (1390-1440), de Tomas Kempis.

Esta reconfiguração da religiosidade popular, conhecida como *devotio moderna*⁷⁴, envolvendo os dois séculos que precedem o início da Reforma Protestante, e influenciaram a Reforma Católica, por um viés independente do protestantismo; seria parte da própria Reforma Católica. Além disso, Martina (2014), elenca uma série de fatores atrelados à Reforma Católica, que não se restringem à resposta ao movimento reformador de Lutero, Calvino, Zuínglio e seus sucessores. Os demais fatores elencados por Giacomo Martina, podem ser sintetizados nos seis seguintes itens: 1) a decadência da escolástica e as tendências intelectuais da época; 2) os pré-reformadores – John Wycliffe, John Huss e John Wessel – como precursores do movimento protestantes, que há dezenas de décadas antes já apontavam críticas ao catolicismo, sobretudo em eclesiologia; 3) a mística, como busca individual e independente da instituição, vinha crescendo desde o século XIV; 4) o evangelismo, como uma doutrina que buscasse, na origem pura do cristianismo, a retomada da simplicidade, da piedade sincera e da confiança na misericórdia de Cristo; 5) a corrupção no seio da Igreja; e 6) a inquietação psicológica do século XV, devido as

⁷² Como consequência desse viés sofredor de Cristo, há uma ênfase na centralidade da Cruz que é acompanhada dos grandes debates teológicos suscitados, inclusive pelos protestantes, acerca da soteriologia (Doutrina da Salvação) (WRIGHT, 2006, p 42).

⁷³ Ou *Contemptus mundi*, viria a ser o livro preferido de Inácio, como supõe a nota de rodapé de sua *Autobiografia* (LOYOLA, 2005, p. 83; *Autobio.*, Cap. 6, § 57, nota 15).

⁷⁴ Segundo Leandro Karnal (1998), a *devotio moderna* foi um movimento que impulsionou "tanto o surgimento de novas ordens e congregações (como jesuítas e capuchinhos), quanto a reorganização de antigas (como carmelitas e franciscanos) e os próprios protestantismos". O autor também caracteriza a "Devotio" "como uma reação ao pessimismo que acompanhou o século XIV (Peste Negra e Cisma do Ocidente). Com ênfase na espiritualidade prática, uma liturgia sem fausto e na volta às fontes cristãs, a 'Devotio Moderna' é o mais influente movimento espiritual na Igreja do final da Idade Média" (p. 46).

pestes e patologias serem associadas à ação diabólica, no anseio pela busca por respostas causais e soluções – flagelos, penitências, caçadas contra as bruxas etc. (p. 99-108).

Em suma, o que quero enfatizar é que a Reforma Católica, na qual os jesuítas fazem significativa participação,⁷⁵ não está restrita unicamente à resposta católica ao protestantismo, mas é parte de um cenário muito mais abrangente que deve ser levado em conta. Semelhantemente, a Companhia de Jesus é, em alguns casos, erroneamente abordada como um projeto do catolicismo para combater as heresias protestantes e expandir territorialmente o domínio da religião romana. Segundo John O'Malley (2004), “embora a Companhia de Jesus tivesse uma história muito diferente, teria vindo à existência mesmo se a Reforma não tivesse acontecido, e não pode ser definida primeiramente em relação a mesma” (p. 37). Nesse sentido, Jonathan Wright (2006) também afirma: “a espiritualidade que adotaram não foi concebida como resposta à heresia protestante, estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotia moderna*” (p. 32). Além do mais, os obstáculos que o próprio rigor do catolicismo impôs para a confirmação dos jesuítas como Ordem submissa ao papado, diante dos emergentes grupos heréticos – seja por Lutero, Calvino, Zuínglio ou os alumbrados, por exemplo –, o ambiente de reformas religiosas do século XVI, a princípio, foi mais hostil⁷⁶ do que favorável a formação da Companhia.

Alguns aspectos comuns, que envolveram diretamente os movimentos reformistas do século XVI, são as conversões religiosas individuais, experiências pessoais regeneradoras, que transformaram significativamente a compreensão de mundo e, a partir dessa mudança de perspectiva, mudaram o rumo das vidas que cruzaram o caminho de indivíduos como Gian Matteo Giberti, Martinho Lutero e Gasparo Contarini (MULLETT, 1985, p. 17-19). Assim também ocorreu com o

⁷⁵ No decorrer da dissertação discorro sobre a importância da Companhia de Jesus como suporte ao catolicismo no período das reformas religiosas. Em sua formação intelectual para o preparo, como professores, do clero no combate ao protestantismo a Companhia treinava os padres para a Contrarreforma (WRIGHT, 2006, p. 37); participou no Concílio de Trento, no qual é consolidada a Ordem; segundo Manacorda (2006), “o exemplo mais bem-sucedido de novas escolas para leigos, recomendado pelo Concílio de Trento, foi o das escolas dos jesuítas, campeões máximos na luta da Igreja católica contra o protestantismo” (p. 202); e ainda, a importância dos inicianos reconhecida por “Gregório XIII (o Papa do século XVI que, mais do que qualquer um outro, estimava os jesuítas) [que] contou a um membro da Companhia em 1581, “não há hoje nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior do que sua ordem sagrada. Ela veio ao mundo no exato momento em que os novos erros começaram a se espalhar lá fora” (WRIGHT, 2006, p. 29).

⁷⁶ Abordarei posteriormente, na seção 1.2.2. **Dificuldades diante das rupturas**, as dificuldades encontradas por Loyola e pela Companhia durante sua trajetória.

fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Porquanto, "nenhuma das Reformas do século [XVI] poderá ser devidamente compreendida sem o conhecimento destas regenerações religiosas individuais acumuladas" (MULLETT, 1985, p. 18); é, também necessário, saber como se deu a transformação do gentil-homem do Duque de Nájera em uma das maiores figuras do catolicismo quinhentista, o fundador da Companhia de Jesus.



1.2.1. Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais

Há uma estreita ligação entre a transformação pessoal de Inácio de Loyola e a formulação do primeiro documento formativo da Companhia de Jesus, os *Exercícios Espirituais*. Faz-se necessário passar pela *Autobiografia*⁷⁷ de Santo Inácio de Loyola, em que será relatada sua conversão e a elaboração dos *Exercícios*. Suas experiências místicas foram cruciais na elaboração do documento, sendo notório o esforço por sistematizar todo um modelo do processo de transformação que havia ocorrido consigo, a ser aplicado nos demais interessados essa poderosa arma dos soldados de Cristo. Além de conter o que seria necessário para a conversão dos indivíduos, ser a expressão íntima da espiritualidade do fundador da Companhia e traçar elementos fundamentais para compreender a mentalidade dos companheiros; a importância dos *Exercícios Espirituais* tem seu papel fundamental como documento institucional para a formação dos futuros jesuítas de tal modo que, para todos os noviços ingressos, era prescrito na sua duração integral (O'MALLEY, 2004, p. 63-64).

⁷⁷ Embora Inácio de Loyola não tenha escrito de seu próprio punho, considera-se uma autobiografia devido a credibilidade de quem Inácio relatou os acontecimentos, Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Cf. LOYOLA, 2005, p. 7). Além do mais, cabe destacar a o viés hagiográfico e pedagógico da obra. Escrita pouco antes de sua morte, a obra procura delinear, para o leitor, como o cristão deve seguir sua carreira aqui na terra, tendo como exemplo a figura de Inácio construída em sua *Autobiografia*.

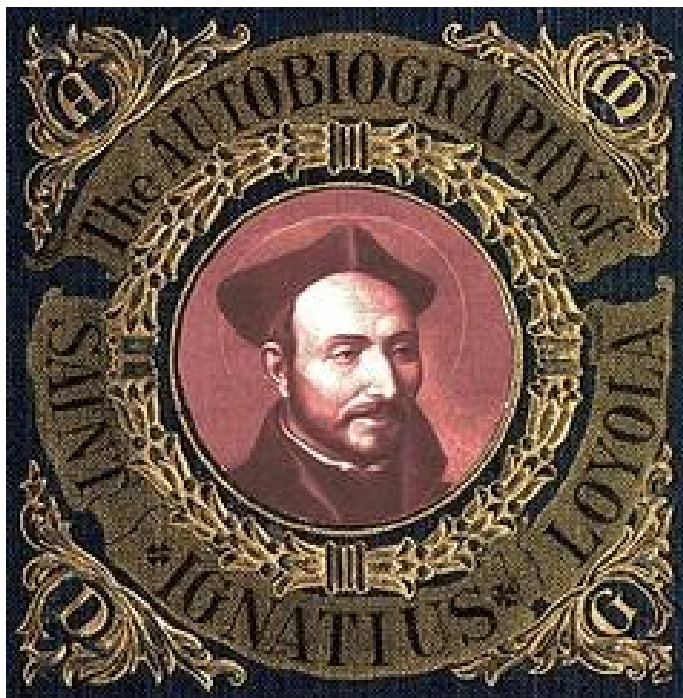


**Figura 2 - *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*
(LOYOLA, detalhe da capa, 1900)**

Não há uma descrição longa do período de vida que antecedeu os vinte e seis anos de idade de Inácio. A narrativa de sua *Autobiografia* limita-se a descrever Loyola apenas como um “homem dado às *vaidades do mundo* e deleitava-se sobretudo no exercício das armas, com um grande e vão desejo de honra” (LOYOLA, 2005, p. 27; *Autobio.*, Cap. 1, § 1). Loyola não era um homem piedoso (no sentido religioso da expressão), uma vez que dedicava sua vida ao reconhecimento dos homens por atos de heroísmo, sendo, até então, gentil-homem, cavaleiro do Duque de Nájera, quando foi ferido gravemente nas pernas por um tiro de bombarda das tropas francesas no cerco de Pamplona, em 1521.

Foi submetido a vários procedimentos cirúrgicos para que corrigisse a anatomia (inclusive a deformidade estética – que o impediria de ser um cavaleiro) de suas pernas, deixando-o vários meses acamado. Chegou-se a cogitar até a sua morte, tão grave foram os ferimentos. Porém, Loyola sobreviveu e levantaria da cama, não mais um cavaleiro do Duque de Nájera, mas um determinado soldado de Cristo. Ainda acamado, desejava “ler livros mundanos e falsos” (LOYOLA, 2005, p. 29; *Autobio.*, Cap. 1, § 5), sobretudo as obras de cavalaria. Porém, não havendo sequer um exemplar desses, foram-lhe dados dois livros que o influenciariam toda sua vida e o transformariam em um peregrino: *Vita Christi* e *Legenda Aurea*. Ambos os livros são

repletos de imagens, cenas e transportam o leitor aos episódios relatados nos Evangelhos, no primeiro; e contam a vida de Santos, que fizeram a diferença ao longo da história da Igreja, no segundo. A leitura das obras por Inácio de Loyola não se detinha a algo apressado e desinteressado, pelo contrário, a meditação acerca de tudo que havia lido várias vezes e o exercício de refletir sobre sua antiga conduta e seus antigos desejos era algo que fazia com que Loyola assimilasse o conteúdo dos livros de modo muito particular, que o levava a uma profunda introspecção. Como pode ser visto no trecho de sua *Autobiografia*:

Lendo-os muitas vezes, algum tanto *se ia afeiçoando* ao que ali encontrava escrito. Mas, parando de os ler, algumas vezes *ficava a pensar* nas coisas que tinha lido, e outras vezes *pensava nas coisas do mundo* nas quais costumava pensar antes (LOYOLA, 2005, p. 30; *Autobio.*, Cap. 1, § 6, *grifos meus*).

O fato de Inácio *ir se afeiçoando* demonstra que a leitura possuía uma dimensão *sentimental* que o levaria a uma espécie de *autoexame* da sua consciência (espírito) do seu passado. Seus sentimentos funcionavam como uma bússola apontando a direção da vontade Deus. A experiência, frequentemente, destacava duas dualidades. A primeira, entre a vida do *mundo* e a vida de *devoção*. A segunda, o movimento de si em relação ao divino, a dualidade dos *sentimentos*: *desolação* e *consolação*. Tais observações ficam claras no trecho de sua *Autobiografia* que, em tom de confissão, diz: “quando *pensava* nas coisas do *mundo*, *sentia* um grande prazer; mas quando depois de cansado as deixava, *sentia-se* árido e descontente”; por outro lado, ao desejar seguir uma vida devota, inspirada em S. Domingos e S. Francisco, “não só *sentia* consolação⁷⁸ quando estava nesses *pensamentos*, mas também depois de os deixar, ficava contente e alegre” (LOYOLA, 2005, p. 31; *Autobio.*, Cap. 1, § 8). Já nesse tempo crescia dentro de Inácio a fantasia⁷⁹ de peregrinar até Jerusalém⁸⁰ em missão.

⁷⁸ Note que o conceito de consolação inaciano diverge da compreensão em nossos dias. O fato do termo ser usado como uma descrição do que ocorria internamente durante os pensamentos, e anterior aos sentimentos de “contente e alegre”, na continuação da citação acima referida, mostra que não há uma necessária ambivalência. Conforme afirma Faria, consolação “não era o equivalente de bom sentimento” (FARIA, 2010, p. 63). Consolação, na compreensão inaciana, consistia-se em toda espécie de sentimentos relacionados a aproximação do indivíduo em direção ao divino. Ainda que tal aproximação ocorra em meio a experiências “negativas”, como o choro; a descoberta do positivo, que estabelecesse um elo entre a criatura e o Criador, e seus propósitos, é considerada como consolação.

⁷⁹ Termo utilizado em sua *Autobiografia* para indicar o que, a princípio, pairava apenas em suas ideias. A fantasia iria se materializar, quando em 4 de setembro de 1523, após quase 2 anos desde sua “fantasia inicial”, quando Inácio entra em Jerusalém.

⁸⁰ A Cidade Santa encontrava-se sob recém-domínio dos turcos otomanos, que a haviam conquistado em 1517. O domínio durou 400 anos, até a captura da cidade por tropas britânicas em 1917.

Ainda nesse período Loyola já escrevia “um resumo das coisas mais essenciais da vida de Cristo e dos santos”, seus registros resultaram num livro de quase 300 páginas. Porém, a escrita sempre era acompanhada do processo de pensamento e contemplação que despertavam a vontade de servir a Deus (LOYOLA, 2005, p. 33; *Autobio.*, Cap. 1, § 11). Aliado ao desejo de seguir os passos dos Santos, cresce em Inácio a consciência dos seus pecados, impulsionando ainda mais sua escolha pela devoção. Inácio de Loyola “tinha tanto aborrecimento dos pecados do passado e desejava tão vivamente fazer grandes coisas por amor de Deus” (LOYOLA, 2005, p. 38-39; *Autobio.*, Cap. 2, § 14).

Em que tais acontecimentos pessoais, de experiências, teriam relação com os *Exercícios Espirituais*, afinal? Analisando o documento é possível constatar, claramente, que os *Exercícios* consistiam em induzir o exercitante a um processo de transformação que Loyola vivenciou naturalmente. Por exemplo, a primeira semana dos *Exercícios Espirituais* é um encontro do indivíduo consigo mesmo, daí o reconhecimento da sua inclinação para *o amor desordenado a delícias*. É necessário que o exercitante *examinasse a si mesmo* ante seus pecados. Ou seja, é possível afirmar que “as experiências de Loyola serviram-lhe para mais tarde escrever [os] Exercícios” (LOYOLA, 2005, p. 32; *Autobio.*, Cap. 1, § 8, nota 8).

Embora suas ideias, motivadas por suas experiências, já ocupassem sua mente, Inácio só começa a escrever os *Exercícios Espirituais* no povoado de Manresa, quando permaneceu por mais de 10 meses⁸¹ (de 25 de março de 1522 até fevereiro de 1523). Desde então, aplicava para si, os *Exercícios*, no intuito de *curar*⁸² de seus pecados passados (LOYOLA, 2005, p. 47; *Autobio.*, Cap. 3, § 23). Podemos ver que a prática de mecanismos religiosos da fé eram encorajados a serem intensificados diante da imanência do conhecimento do pecado e da desolação⁸³. A sexta regra da primeira semana dos *Exercícios Espirituais* adverte:

⁸¹ Não se sabe ao certo o motivo que prolongou de sua estadia. Quatro principais hipóteses são levantadas em nota de rodapé de sua *Autobiografia*: 1) movido interiormente a permanecer, 2) proibição de entrar em Barcelona, por causa da peste, 3) por ter sido acometido por alguma enfermidade e 4) pelo atraso do recém-eleito Papa Adriano VI que chegaria a Roma, o qual aspirava receber sua bênção (LOYOLA, 2005, p. 42; *Autobio.*, Cap. 2, § 18, nota 12).

⁸² A educação para o catolicismo, sobretudo para a filosofia tomista, possui caráter análogo ao medicinal (AQUINO, 2004, p. 31-33; *De mag.*, Art. 1, solução).

⁸³ Obviamente o conceito de desolação é oposto da consolação. Trata-se da alienação do homem das coisas que concernem a Deus. Loyola a define como: “obscuridade da alma, perturbação, inclinação a coisas baixas e terrenas, inquietação proveniente de várias agitações e tentações que levam a falta de fé, de esperança e de amor; achando-se [a alma] toda preguiçosa, tibia, triste, e como que separada de seu Criador e Senhor. Porque assim como a consolação é contrária à desolação, da

Uma vez que no tempo de desolação não devemos mudar as resoluções anteriores, aproveita muito *reagir intensamente contra* a mesma desolação, por exemplo insistindo mais na oração, na meditação, em *examinar-se muito* e em alargar-nos nalgum modo conveniente de fazer penitência (LOYOLA, 1999, p. 69; *Ex. Esp.*, § 319).

Sua relação com o divino, ante os *Exercícios*, era direta: “Deus tratava-o como um mestre-escola trata uma criança, ensinando-o” (LOYOLA, 2005, p. 50; *Autobio.*, Cap. 3, § 27), sem mediação, Loyola construiu uma ferramenta na qual poderia tanto conhecer (e examinar) a si mesmo, dialogar com Deus e mudar, por si, sua forma de conduta.

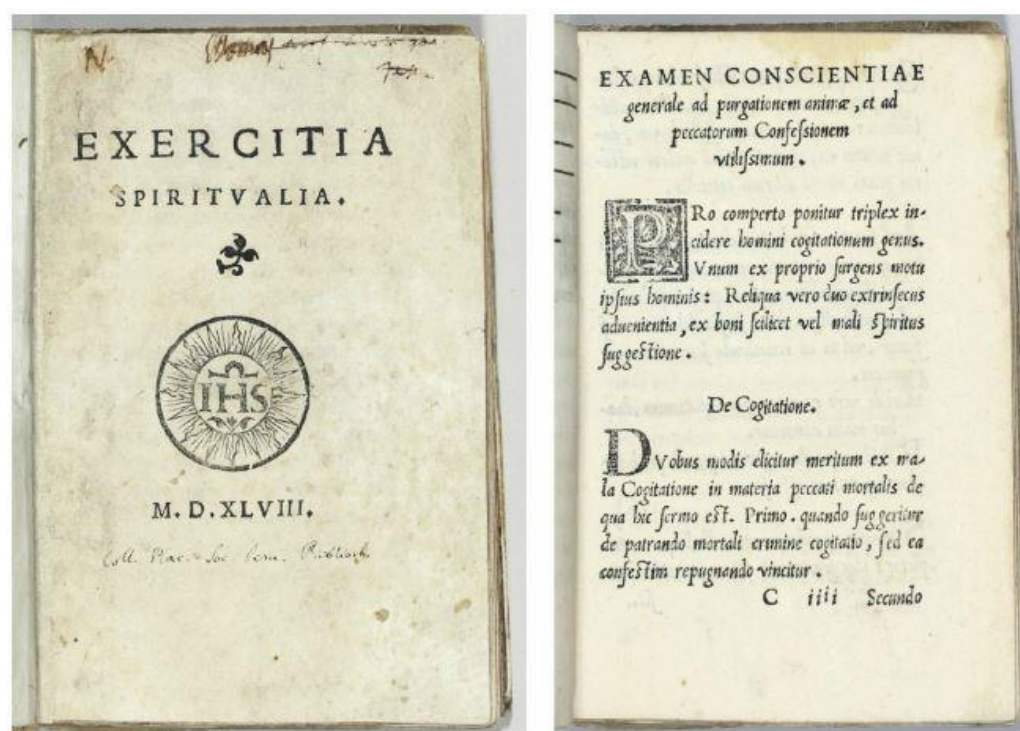


Figura 3 - *Exercitia Spiritualia*, de Inácio de Loyola em 1548 (LOYOLA, 1548)

É, enfim, em 1526 com sua chegada a Alcalá, conforme relatado em sua *Autobiografia*, que Inácio começa a dar os *Exercícios*.⁸⁴ Ainda em Alcalá é preso pela Inquisição, por levantar rumores pela região e ser acusado de pertencer ao grupo dos alumbrados, distinto grupo religioso da época. Após alguns dias preso, foi solto com

mesma maneira os pensamentos que provêm da consolação são contrários aos pensamentos que provêm da desolação” (LOYOLA, 1999, p. 69; *Ex. Esp.*, § 317).

⁸⁴ Alguns dos seus contatos em Alcalá iriam se juntar a Companhia de Jesus futuramente, em 1540, como foi o caso de D. Diego de Eguía.

a condição de não falar mais "coisas da fé" por quatro anos (LOYOLA, 2005, p. 82-89; *Autobio.*, Cap. 6, § 57-63). Como já era de se esperar, o ímpeto de Inácio no envolvimento com as "coisas da fé" era maior do que a condição imposta.

Sem maiores detalhes a respeito da trajetória do peregrino, Loyola ainda pôde aplicar os *Exercícios Espirituais* em suas passagens por Paris e Roma, onde também foram feitos ajustes de acordo com as suas experiências diante dos exercitantes. Pode-se dividir, então, a elaboração dos *Exercícios Espirituais* em 3 fases: 1) preparatória (doente da perna), 2) decisiva (em Manresa) e 3) complementária (em Alcalá, Paris e Roma) (LOYOLA, 2005, p. 130; *Autobio.*, Cap. 11, § 99). A primeira pertencendo a fase de transformação pessoal, por meio de suas experiências. A segunda, momento de escrita dos *Exercícios*. E a terceira, fase de aplicar e ajustar.⁸⁵

É possível afirmar que os *Exercícios Espirituais* são, basicamente, uma relação entre (a) *experiência* e (b) *experiências*. Parte da (a) *experiência* de Inácio de Loyola⁸⁶, desde quando esteve ferido até suas aplicações aos exercitantes, e desemboca nas (b) *experiências* dos indivíduos que se submetem aos *Exercícios Espirituais*. Se trata de algo elaborado partindo das meditações particulares, do autoexame, profundamente individual, das percepções, sentimentos e escolhas exclusivas de um único indivíduo; aplicadas, seguindo sua sequência e instruções, a todos⁸⁷. O exercitante, porém, poderia reagir de forma variada. Por exemplo: as imagens, embora seguissem as descrições dos *Exercícios Espirituais*, poderiam variar de acordo com a profundidade de imersão do exercitante em sua disposição em realizá-la; bem como, as construções mentais, por suas diferentes vivências, poderiam proporcionar experiências distintas nos indivíduos. Outro exemplo: "examinar a si mesmo" era uma das práticas mais recorrentes que os exercitantes eram submetidos. "És, pois juntamente *réu* e juntamente *juiz de ti mesmo*" (Exame para o quarto dia, n.

⁸⁵ Mesmo após a aprovação da Companhia de Jesus, através da bula papal de Paulo III, em 1540, os *Exercícios Espirituais* passaram por pequenas revisões e absorveram algumas mudanças; porém, nada que alterasse drasticamente a finalidade do documento.

⁸⁶ Nesse ponto, é importante ressaltar que o fator "experiência" fazia parte do contexto religioso da época. Para os indivíduos que participaram do momento de efervescência religiosa em meados do século XVI, incluindo Inácio de Loyola, a experiência era acompanhada, primeiramente, da convicção e profundidade da perversão de seu modo de vida, o desejo pelas delícias da vida, a compreensão de sua natureza atraída pelo pecado; e, em um segundo momento, o despertar para a graça de Deus juntamente com a escolha (boa eleição, para Inácio) de pertencer a Cristo e realizar sua missão em vida. Outras semelhanças podem ser observadas, como um retorno ao cristianismo primitivo, a centralidade da cruz e seus desdobramentos na soteriologia, a Doutrina da Salvação.

⁸⁷ A palavra "todos" faz menção aos que se submetem aos *Exercícios Espirituais*. Uma vez que os *Exercícios* foram aplicados tanto a nobreza quanto os mendicantes, daí o uso da palavra "todos".

1 apud FARIA, 2010, p. 67). Tratado por Barthes (1971, p. 52) como um dos momentos centrais dos *Exercícios Espirituais*, está a decisão individual do exercitante ao final da segunda semana; deveria escolher entre seguir o estandarte do exército de Cristo ou juntar-se ao Diabo e seus demônios. A indução envolta por condições e consequências apresentadas para a escolha (BARTHES, 1971, p. 52), daria ao exercitante apenas uma escolha, embora o sentimento de que estivesse exercido plenamente seu livre-arbítrio⁸⁸; afinal todas as suas experiências, exames e julgamentos, foram processos interiores, porém não tão “autônomos”.

Isso faz com que o documento em si não abarque todo o seu significado para a época. Os *Exercícios Espirituais*, se lidos friamente, não passam de uma literatura a ser comparada com um manual⁸⁹. Segundo Certeau (2004, p. 39 apud FARIA, 2010, p. 63), ““lo esencial de este texto se encuentra fuera de él”, a dimensão que o texto toma no imaginário, no interior do exercitante, provocando sua transformação, é o que torna um documento importantíssimo, desde antes da fundação da Companhia, como basilar para a Ordem e fundamental para compreendermos o período.

Ou seja, embora os *Exercícios Espirituais*, elaborados sistematicamente a partir as experiências de Loyola, não limitassem o modo de como as experiências se dariam nos indivíduos; a construção de um guia para aquele que desejasse vigor espiritual, elencaria de forma racional uma série elementos, instruções, sugestões e cenas, de modo que o conduzisse indutivamente ao fim desejado. Suas paixões mundanas poderiam ser diferentes, a intensidade das meditações poderia variar, e sua disposição para a “vontade” também dependeria de uma mística individual, uma “forma mais elevada da espiritualidade, [que] referia-se às relações do homem com Deus no que tinham de mais pessoal e íntimo” (LEBRUN, 1991, p 101 apud FARIA, 2010, p. 64). Pode-se afirmar que todo o mecanismo de educação moral dos *Exercícios Espirituais* passa por processos internos de assimilação, desde sua elaboração até a sua aplicação. Portanto, a elaboração dos *Exercícios Espirituais* parte, sobretudo, de um indivíduo (Inácio de Loyola) e sua relação com o divino; e a

⁸⁸ O conceito de livre-arbítrio sempre foi caro para a teologia cristã. Desde Agostinho de Hipona (séc. IV e V) já era debatido, com Pelágio, a relação entre a liberdade humana e a determinismo divino na eleição/predestinação. No século XVI novamente o debate vem à tona com o monge agostiniano Lutero, posteriormente com Calvino, em que são trazidas novamente uma perspectiva soteriológica que anula a liberdade humana. Ainda no final do século XVI também participam do debate o jansenismo e o molinismo, termo cunhado advindo do sobrenome do jesuíta Luís de Molina.

⁸⁹ “a grande diversidade de gêneros sugere, num primeiro momento, uma composição de corte e colagem. O livro não está disposto num discurso contínuo e falta-lhe graça literária” (O'MALLEY, 2004, p. 64).

aplicação, dependerá exclusivamente das particularidades dos indivíduos exercitantes; procurando, a partir disso, leva-los para próximo de Deus no auxílio de torná-los bons cristãos.

Na compreensão de Inácio, após sua conversão, Deus é a referência última do homem e os *Exercícios* possuem a função de auxiliá-lo nesse processo de aproximação entre o humano e o divino. Logo na Primeira Semana, em Princípio e Fundamento, há a seguinte afirmação:

O homem é criado *para* louvar, prestar reverência e servir a *Deus* nosso Senhor e, mediante isto, salvar a sua alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas *para* o homem, *para que* o ajudem a *conseguir o fim para* que é criado. Donde se segue que o homem tanto há-de usar delas quanto o ajudam *para o seu fim*, e tanto deve deixar-se delas, quanto disso o impedem (LOYOLA, 1999, p. 10; *Ex. Esp.*, § 23, *grifos meus*).

Repare na convergência teleológica que há nas afirmações grifadas. Tudo deveria servir com o propósito para a conversão⁹⁰, ou aprimoramento do cristão, em relação a Deus. Desse modo,

assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOYOLA, 1999, p. 5; *Ex. Esp.*, § 1)

Está é a diretriz geral para a aplicação dos *Exercícios Espirituais*. Loyola delineia a educação jesuítica, presente nos *Exercícios*, de modo que pretenda elevar o homem para perto de Deus.

Toda instrução do santo é, portanto, meio para conduzir o homem aos caminhos de Deus, o Salvador, em obediência a Santa Igreja. A finalidade é marcante e atinge as práticas nos colégios, no ensino formal, e nas missões que estão além da estrutura física e formal da instituição, de modo que,

a educação dada pelos Jesuitas atende a aperfeiçoar todo o homem em si mesmo e lhe desenvolver harmonicamente todas as faculdades, de modo que se torne membro digno da família, mas útil á sociedade e *capaz de tender para Deus, para o bem supremo e ultimo fim da creatura* (RODRIGUES, 1917, p. 12-13, *grifo meu*)

Tal princípio será empregado na formulação das *Constituições da Companhia*, documento elaborado posteriormente e aprovado pelo Sumo Pontífice Paulo III; na prática educacional jesuítica das primeiras décadas de missão e na *Ratio Studiorum*,

⁹⁰ “A palavra ‘conversão’ não aparece nos *Exercícios*, no entanto é uma dinâmica que destaca a primeira semana – significando a volta a uma vida sem pecado ou, provavelmente com mais frequência, a volta a uma vida mais devota” (O’MALLEY, 2004, p. 67).

a partir das experiências acumuladas das missões ao redor do mundo (HANSEN, 2001).

Enfim, uma síntese da singularidade dos *Exercícios Espirituais* é feita por Faria (2016a), apropriando-se dos estudos de O'Malley, afirmando:

Para O'Malley, todavia, era fundamental considerar o texto dos Exercícios não destinado a exprimir um ponto de vista teológico em particular. Suas origens não repousavam num estudo erudito, numa disputa acadêmica, numa sala de corte inquisitorial ou num conselho eclesiástico. Não era uma contradição a Lutero. Ele se originava na experiência religiosa do autor e seus elementos básicos estavam corretamente colocados antes que Loyola tivesse alguma educação teológica. Não se tratava, pois, de um livro de dogmas, mas de um livro dogmático – ou seja, que assumia que sua mensagem básica era a herança cristã comum e que tal mensagem não necessitava ser debatida. Era necessária, portanto, uma apropriação pessoal, um apego de todo o coração à mensagem e, depois, a tradução de tudo isso de todo o coração para a própria vida (O'MALLEY, 2004, p. 71 apud FARIA, 2010, p. 69).

Segundo O'Malley (2004), “um dos mais famosos livros do mundo”, mas também entre os “menos lidos e compreendidos” (p. 63). Este modesto, particular e perigoso documento seria fundamental para traçar o perfil da Companhia, sobretudo nas primeiras décadas da Ordem. Os *Exercícios* serviriam “como imã de uma espiritualidade inaciana distintiva – possivelmente uma das mais impressionantes e duradouras contribuições para a tradição católica romana” (WRIGHT, 2006, p. 26). É dele que terão origem vários aspetos da formação e, por fim, da educação jesuítica, desde a importância ênfase para a espiritualidade nas aulas dos colégios (cf. *Const.*, § 486), até a formulação de peças teatrais por Anchieta (HERNANDES, 2008a, p. 308).



1.2.2. Dificuldades diante das rupturas

Ainda com o objetivo de desmistificar a ideia de que a Companhia seria meramente parte de um projeto católico contra as investidas protestantes, gostaria de abordar, brevemente, que em determinados momentos as particularidades da espiritualidade inaciana ofereceram mais obstáculos e barreiras do que um caminho linear e tranquilo.

Antes da fundação da Companhia, Inácio e seus primeiros companheiros já possuíam algumas dificuldades e preocupações. Inácio chegou a ser preso algumas vezes pela Igreja e enfrentou o Tribunal do Santo Ofício na Inquisição Católica. A Igreja vivia uma intensa luta contra os religiosos não pertencentes aos setores oficiais da Igreja, tanto os que a atacavam diretamente, como os protestantes, ou os grupos independentes, como os alumbrados ou os Irmãos de Vida Comum; daí a desconfiança, diante de qualquer ameaça à centralidade do poder religioso da Igreja, as denúncias e suspeitas eram sempre detidas e levadas para esclarecimento. Confundido com os alumbrados, por possuir um viés místico e, até então, independente da instituição, por praticar os *Exercícios Espirituais* e, por vezes, propor penitências aos exercitantes – tarefa restrita aos sacerdotes oficiais da Igreja – os primeiros companheiros tiveram de enfrentar as dificuldades próprias do seu período de tensão religiosa. Uma das preocupações dos primeiros companheiros, antes da fundação da Companhia como Ordem oficial da Igreja Católica, era a de que “os votos religiosos fossem um obstáculo ao apostolado” (MARTINA, 2014, p. 230). O caráter missionário, dedicado ao ministério livre e itinerante, inspirado nos primeiros séculos do cristianismo, de implantação e consolidação da Igreja no mundo; ou seja, do apostolado, era o que fundamentalmente diferia dos regimes tradicionais monásticos. Por outro lado, temia-se que a cúria romana rejeitasse esse direcionamento particular dos companheiros, “diante das profundas novidades do projeto, que caracterizava por uma ruptura com as formas de vida religiosa tradicional” (MARTINA, 2014, p. 230).

De qualquer forma, os primeiros companheiros percebem que estavam crescendo, ganhando corpo, atraindo seguidores e, conseqüentemente, os olhares desconfiados. Diante disso, há a necessidade de se juntar oficialmente à instituição, para, assim, dar continuidade aos seus objetivos de peregrinar pelo mundo ajudando as almas. O ano de 1537 inicia-se o processo de aproximação desse grupo informal ao estabelecimento da Ordem. Em junho desse ano, Inácio e alguns de seus companheiros são ordenados e, em setembro, realizam várias deliberações, inclusive a escolha do nome Companhia de Jesus. Após um período de perseguições, em 1538, os padres reafirmam os votos de Montmartre – feitos em 15 de agosto de 1534 – e se colocam a disposição do Papa. Dia 3 de setembro de 1539 é aprovada a Fórmula do Instituto, por Paulo III; e a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540, pelo mesmo Papa, é aprovada e oficializa a Ordem jesuítica.

“A Companhia nascente unia dois aspectos só aparentemente contraditórios, uma fidelidade ao Papa e uma audaciosa tendência inovadora” (MARTINA, 2014, p. 231). Mesmo após a aprovação, sendo oficialmente parte do clero, as perseguições, maus olhares e rivalidades internas continuaram a ocorrer. “As ordens mais antigas e todos os que estavam apegados às tradições olhavam com desconfiança essas inovações” (MARTINA, 2014, p. 231). A hostilidade estava presente entre os teólogos de Sorbonne, o dominicano Melchior Cano, entre outros problemas em decorrência do “ressentimento e insegurança provocados por uma ordem religiosa que havia sido bem-sucedida demais, e rápido demais, para alguns gostos católicos” (WRIGHT, 2006, p. 42).⁹¹ Além disso, a Companhia de Jesus trazia consigo, em seu nome, algo inédito nas demais ordens religiosas. A relação direta com a figura central do cristianismo, o próprio Cristo Jesus. Em seu nome, estaria estampado a intimidade que os companheiros tinham com a divindade. Estava escancarada a reivindicação da sua singularidade. Isso incomodou ao ponto de, até mesmo, o Papa Sisto V querer “mudar o próprio nome do instituto, um sinal de soberba, no seu entender, mas morreu antes da publicação do decreto” (MARTINA, 2014, p. 231), em 1590.

Tais embates no interior do catolicismo colocam a difícil tarefa de tentar enquadrar os jesuítas como participantes mais ativos contra a Reforma Protestante (na Contrarreforma) ou a favor da Reforma Católica.⁹² Mais uma vez, portanto, levantando a singularidade da Ordem nesse contexto de reformas religiosas. Não faltaram analogias protestantes se referindo aos jesuítas como seres diabólicos. Para tradição católica a Ordem representava uma ameaça a ortodoxia. A unilateralidade, outra vez, tenderá por tomar algo parcial como um todo, simplificando e reduzindo a realidade. É necessário compreender, não somente, a Companhia de Jesus como uma Ordem determinada a obedecer ao papado e defender a Santa Igreja; mas,

⁹¹ Para ver mais sobre o receio católico, os desdobramentos disso, e alguns casos específicos; recomendo a leitura do trecho da obra de Jonathan Wright: *Jesuítas – missões, mitos, e histórias* (WRIGHT, 2006, p. 42-48).

⁹² Sobre esse debate historiográfico, entre as categorias de “Reformas” e o local do jesuíta nesse processo histórico, Jonathan Wright afirma: “Historiadores discutem se o catolicismo foi renovado, reformado, revivido, reformatado ou re-qualquer coisa no século que se seguiu ao Concílio de Trento. Perguntam-se se o catolicismo se opunha à Reforma protestante ou se estava engajado numa reforma católica própria, com raízes que remontavam a um passado bem anterior aos rebeldes Lutero e Calvino e com objetivos [...] que eram bem mais complexos e variados do que uma simples reação ao desafio protestante. O catolicismo estava fazendo ambas as coisas, é claro: adorar santos e sacramentos dizia respeito a articular uma espiritualidade católica havia muito acalentada e tinha a ver com a rejeição da inovação protestante. Os jesuítas apoiaram avidamente ambas as campanhas” (WRIGHT, 2006, p. 41).

considerar sua fase seminal; seu contexto de surgimento, a *devotio moderna*; as particularidades de Inácio de Loyola; as dificuldades enfrentadas, entre outros fatores; para poder compreender seu “modo de proceder” que, em menos de uma década, após sua fundação, iniciaria sua, *também difícil*, empreitada nas Américas.



1.3. Elementos chaves

A presente seção tem objetivo de trazer questões centrais e na formação dos jesuítas, questões essenciais que influenciaram diretamente a vinda da Companhia para o novo mundo. Trataremos da conversão, da missão e da retórica. A conversão como motivação e finalidade última⁹³ das práticas jesuíticas. A missão como uma ordenança cristã a ser cumprida. E a retórica como meio de cumprir a ordenança e atingir a sua finalidade.



1.3.1. A conversão

A conversão religiosa têm sido um tema pouco debatido entre acadêmicos. Os estudos realizados acerca desse fenômeno estão no campo da Filosofia e da Ciência da Religião; porém, na área de História, há uma escassez de pesquisas relacionando as suas ocorrências e a participação das conversões como fatores importantes no decorrer da história. Por outro lado, a relação da conversão como uma finalidade da educação cristã é pouquíssima destacada nos estudos em Educação.

Conforme visto, tal tema é central na fundamentação tomista de ensino, nas disputas religiosas que ocorreram no século XVI, na trajetória de vida de Inácio de Loyola e, como veremos, desembocará na finalidade do ensino jesuítico aos nativos da América portuguesa do século XVI. Da centralidade do fenômeno antropológico, faz-se necessária a definição do que consiste a conversão, na compreensão histórica cristã. Para isso, procurarei explanar o que *não é* a conversão. Assim, “polindo” o termo possamos chegar à uma definição razoável. Depois pretendo traçar as principais implicações da sua ocorrência. Por fim, será exemplificado com três figuras

⁹³ Ressalto que existem outras finalidades secundárias, como: a expansão do catolicismo, na conquista por novos territórios, diante da disputa com os protestantes na Europa; e o interesse da Coroa portuguesa em colonizar os seus novos territórios. Porém, ao analisarmos a *autocompreensão* jesuítica, por meio de seus documentos, entendemos que seu objetivo primordial era “ajudar as almas” e salvar os pagãos do poder do Diabo, por meio da conversão na fé cristã.

históricas cristãs: São Paulo, Santo Agostinho e, retomando brevemente, Santo Inácio.

Etimologicamente, a palavra conversão vem do latim *conversione* e traz o sentido de trocar a orientação de um movimento anteriormente realizado. Do ponto de vista religioso, a conversão seria a adoção de uma fé específica (seja ela, cristã protestante, católica ou islâmica etc.), cujos elementos diferem da primeira fé ou da ausência de fé, no agnosticismo ou ateísmo. Para o cristianismo a conversão implicaria em um reconhecimento de um passado no erro, no pecado, ocasionando no depósito da fé no novo conjunto de crença doutrinário, para a redenção. A conversão, portanto, culmina na salvação da alma; resulta, não somente, em uma transformação temporal e terrena, mas na mudança do estado de eterna condenação para a vida eterna ao lado de Deus no céu.

O Concílio de Trento menciona que o ato de converter-se é uma assistência e cooperação do homem (sem que haja mérito humano) com a ação da graça divina; de modo que, o chamado de Deus, por meio de Cristo, antecede a conversão, e, ainda em seu estado de pecado, o resgata para a salvação de sua alma. Assim declara:

o princípio da própria salvação dos adultos se deve tomar da graça divina, que lhes é antecipada por Jesus Cristo, isto é, de Seu chamamento aos homens que não possuem mérito algum, de sorte que aqueles que eram inimigos de Deus por seus pecados, se disponham, por sua graça, que os excita e ajuda, a *converterem-se* para sua própria salvação, assistindo e cooperando livremente com a mesma graça (CT, Sessão VI, Cap. V, *grifo meu*).

Portanto, como pode-se concluir, o ato de *converte-se* é uma resposta a ação da graça, em que Deus toca “o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo” (CT, Sessão VI, Cap. V).

A fé, por ser algo particular, faz com que a conversão seja algo individual⁹⁴, que, embora possa ocorrer em meio a um grupo de pessoas, sempre terá como primazia a relação íntima do indivíduo e sua tomada de posição frente ao divino. Então, nascimento da fé genuína em Jesus Cristo, marca o *renascimento* da criatura, agora como filho de Deus. Note que a conversão não implica apenas na adoção externa a normas religiosas, dogmas, sacramentos, ou ações moralmente convenientes a nova fé; além disso, a conversão é o renascimento, um novo ser, um

⁹⁴ Aqui é necessário distinguir que a individualidade da fé para a salvação para o catolicismo não possui o mesmo significado da independência da instituição religiosa que os protestantes tanto reivindicaram. A fé genuína levaria o fiel a agregar-se ao corpo da única Igreja verdadeira. A individualidade da fé, conseqüentemente, não produz uma religiosidade independente da instituição.

ser regenerado sobrenaturalmente. Tal transformação radical é requisito para a própria salvação, pois “se não renascessem por Jesus Cristo, jamais seriam salvos, pois nesta regeneração é conferida a eles, pelo mérito da paixão de Cristo, a graça com que se tornam salvos” (CT, Sessão VI, Cap. III). O Concílio, no capítulo seguinte (CT, Sessão VI, Cap. IV), ainda coloca o sacramento do batismo, ou o desejo pelo batismo, como necessário para que haja o renascimento e salvação; para isso utiliza-se das palavras do próprio Cristo no Evangelho Segundo São João, capítulo 3, versículo 5: “Não pode entrar no Reino dos Céus, ninguém que não tenha *renascido* pela água e pelo Espírito Santo” (*grifo meu*). Aliás, a ideia de transformação individual é uma das grandes marcas do Novo Testamento.

Diferentemente da antiga aliança, com o povo de Israel, em que a ênfase na circuncisão e a linhagem genealógica definia⁹⁵ os pertencentes ao povo escolhido por Deus; o Novo Testamento está repleto da exaltação da necessidade de uma conversão individual, uma transformação interna e independente do coletivo. Portanto, a centralidade do tema para a religião católica tem sua origem e fundamentação, principalmente, neotestamentária.⁹⁶

O impacto da conversão, nos primeiros três séculos da era cristã, para o indivíduo era significativo. Implicava na adoção de crenças que iriam de encontro com as tradições judaicas (ou as religiões greco-romanas, de acordo com a expansão do evangelho) em detrimento de uma nova compreensão de mundo. O próprio Cristo alerta seus discípulos a respeito das consequências de o seguirem e a inevitável “inimizade” com o mundo (Mateus 10:32-39). Diante disso, Paulo, o apóstolo, responsável pela expansão do cristianismo primitivo e o maior autor do Novo Testamento, enfatiza em suas cartas a necessidade de uma transformação completa, uma “regeneração e renovação, pelo Espírito Santo” (Tito 3:5). Outra expressão forte para indicar a intensidade da transformação é de que, assim como o *novo nascimento* e a *regeneração*, o convertido seria uma *nova criatura*; Paulo diz: “Todo aquele que está em Cristo é uma nova criatura. Passou o que era velho; eis que tudo se fez novo!” (2 Coríntios 5:17).

⁹⁵ As *Sagradas Escrituras* relatam algumas exceções, como Rute, a moabita.

⁹⁶ O Antigo Testamento, se comparado com o Novo, faz poucas menções acerca da transformação individual. Para citar, pode-se trazer a figura de Jacó, que ao lutar com o Anjo, tem sua vida e nome (passando a ser chamado de Israel) transformados; ou a promessa de uma nova vida, ao povo escolhido, não apenas no sentido de mudança nas circunstâncias, mas uma transformação interna: “Dar-vos-ei um coração novo e em vós porei um espírito novo; tirar-vos-ei do peito o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne” (Ezequiel 36:26).

Além disso, a transformação do indivíduo que adota para si a fé cristã é presente em dois momentos e duas formas distintas. O primeiro, no ato do seu “encontro com Deus”, em que, pela posição tomada diante da aceitação do Evangelho anunciado, recebe uma nova identidade, deixando para trás a velha vida presa ao pecado, em função das suas vontades, e passando à busca pela santidade, em uma vida temente a Deus. O segundo momento, ainda não visto, ocorre nas contínuas transformações em que o – já – cristão passa ao longo de sua vida. A obra divina não cessa com a conversão, mas é permanente enquanto o cristão ainda está na terra. Assim como na conversão inicial, tal processo contínuo de transformação possui uma sinergia, em que, existe a ação divina (2 Coríntios 3:18) e a ação humana⁹⁷.

Acredita-se, portanto, que a conversão e todas as suas implicações e consequências derivadas da nova postura do indivíduo perante o mundo é, acima de tudo, uma passagem que leva a salvação ao condenado, trazendo-o da morte para a vida (Colossenses 2.13).



Passamos agora a tratar de três exemplos de conversão no decorrer da história do cristianismo. O primeiro deles é Paulo.

Segundo os relatos do Novo Testamento, no livro de Atos dos Apóstolos, o ainda conhecido por Saulo de Tarso era um judeu de nascimento e educado dentro das tradições judaicas, “aos pés de Gamaliel” (Atos 22:3); e pertencia a rigorosa seita dos fariseus (Atos 26:5-6). Consequentemente, Saulo era um dos principais perseguidores dos cristãos, acredita-se que pertencia ao Sinédrio⁹⁸ por participar das votações em favor do assassinato de cristãos.

Também eu acreditei que devia fazer a maior oposição ao nome de Jesus de Nazaré. Assim procedi de fato em Jerusalém e tenho encerrado muitos irmãos em cárceres, havendo recebido para isso poder dos sumos sacerdotes; quando os sentenciavam à morte, eu dava a minha plena

⁹⁷ O apóstolo Paulo, em sua Epístola aos Romanos, instrui aos cristãos que a ação parta do homem, quando conjuga os verbos no imperativo: “Não *vos conformeis* com este mundo, mas *transformai-vos* pela *renovação* do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito” (Romanos 12:2, *grifos meus*).

⁹⁸ Uma espécie de assembleia judaica de juízes com a finalidade de legislar sobre os assuntos concernentes à cidade.

aprovação. Muitas vezes, perseguindo-os por todas as sinagogas, eu os maltratava para obrigá-los a blasfemar. Enfurecendo-me mais e mais contra eles, eu os perseguia até no estrangeiro (Atos 26:9-11).

palavras de Paulo, ao se defender diante do Rei Agripa.

Em suma, a figura de Saulo, diante de seu zelo pela religiosidade judaica, se tornou um implacável (Gálatas 1:13) perseguidor de Cristo (Atos 26:9), da religião de Cristo (Atos 22:4) e dos seguidores de Cristo (Atos 26:11). Era conhecido por sua perseguição pelos cristãos da época – mesmo após sua conversão os primeiros crentes mostraram desconfiança diante da sua presença (Atos 9:21 e 26).

O relato da conversão de Paulo é feito em Atos dos Apóstolos e mencionado em algumas de suas Epístolas canônicas. Após a morte, ressurreição e ascensão de Cristo; a Igreja primitiva começa a dar seus primeiros passos sem a presença física de seu Mestre. É nesse contexto, de início da propagação da mensagem cristã, em que Paulo aparece como perseguidor dos seguidores de Jesus. Em uma de suas viagens, saindo de Jerusalém com destino à Damasco, o até então Saulo, pretendia ir à cidade trazer consigo os cristãos, presos por confessar sua fé em Cristo. Porém, conforme relata o escritor de Atos:

Durante a viagem, estando já perto de Damasco, subitamente o cercou uma luz resplandecente vinda do céu. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Saulo disse: Quem és, Senhor? Respondeu ele: Eu sou Jesus, a quem tu persegues (Atos 9:3-5)

Paulo foi tomado por uma experiência individual direta com o divino. Desde então, até se recuperar da cegueira, da fome e da sede (Atos 9:7-19) Saulo se levantaria não mais o mesmo. “Imediatamente começou a proclamar pelas sinagogas que Jesus é o Filho de Deus” (Atos 9:20), passando de perseguidor para perseguido (Atos 9:23-24).

Após sua conversão Paulo passa a reconhecer e lamentar o seu passado, e sempre transparece a esperança da sua nova fé ao se referir ao velho homem, Paulo escreve a Timóteo: “a mim que outrora era blasfemo, perseguidor e injuriador. Mas alcancei misericórdia, porque ainda não tinha recebido a fé e o fazia por ignorância” (1 Timóteo 1:13). E aos Filipenses

circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu e filho de hebreus. Quanto à lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça legal, declaradamente irrepreensível. Mas tudo isso, que para mim eram vantagens, considereí perda por Cristo. Na verdade, julgo como perda todas as coisas, em comparação com esse bem supremo: o conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor. Por ele tudo desprezei e tenho em conta de esterco, a fim de ganhar Cristo (Filipenses 3:5-8).

O destaque no desprezo pela antiga vida e a certeza da escolha correta são marcantes na vida de um homem que decide largar toda a sua formação, sua reputação e, até mesmo, conforto, diante da estabilidade que se tinha dentro de uma religião tradicional já bem estabelecida. Em troca do velho homem, o agora apóstolo Paulo, entrega sua vida integralmente a serviço do seu Senhor, Jesus Cristo; passando por grandes dificuldades⁹⁹ ao anunciar a mensagem que o transformou, implantando novas igrejas e expandindo o cristianismo. Afinal, não é mais ele quem vive, mas Cristo é quem vive nele (Gálatas 2:19-20).

Pode-se notar vários exemplos de conversão ao longo da História da Igreja, dentre eles, gostaria de ressaltar a conversão de quem seria uma das principais mentes do cristianismo: Santo Agostinho de Hipona (354-430). Sua conversão afetaria os rumos do cristianismo. A cristianização do pensamento de Platão e o estabelecimento de doutrinas ortodoxas no combate aos hereges de seu tempo, fundaram base para a estruturação do pensamento ocidental medieval, escolástico, e influenciaram até a Reforma Protestante.

É possível, sobretudo por meio de sua obra *Confissões*, notar que o processo de conversão de Agostinho passa pelo desprendimento de dois antigos modos de vida nos quais o Santo era apegado: a doutrina maniqueísta, relatando sua conversão intelectual no Livro VII das *Confissões*; e as paixões terrenas, relatando sua conversão moral no Livro VIII¹⁰⁰. Diferente da conversão do apóstolo Paulo, a conversão de Agostinho passa por um longo processo gradual de convencimento. A cautela por não querer errar e tomar uma atitude precipitada, abandonando o maniqueísmo e o platonismo, fazia com que Agostinho hesitasse em dar um passo a mais em direção à Verdade e às *Escrituras Sagradas*; Agostinho permaneceu firme até ser convencido racionalmente da decisão que deveria tomar em deixar de vez sua carreira de

⁹⁹ Paulo lista suas dificuldades como ministro de Evangelho ao encorajar os cristãos de Corinto: “[...] pelos cárceres, pelos açoites sem medida. Muitas vezes vi a morte de perto. Cinco vezes recebi dos judeus os quarenta açoites menos um. Três vezes fui flagelado com varas. Uma vez apedrejado. Três vezes naufraguei, uma noite e um dia passei no abismo. Viagens sem conta, exposto a perigos nos rios, perigos de salteadores, perigos da parte de meus concidadãos, perigos da parte dos pagãos, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos entre falsos irmãos! Trabalhos e fadigas, repetidas vigílias, com fome e sede, frequentes jejuns, frio e nudez! Além de outras coisas, a minha preocupação cotidiana, a solicitude por todas as igrejas!” (2 Coríntios 11:23-28)

¹⁰⁰ Estudiosos costumam dividir a obra em duas partes. A primeira delas seria o relato do período “pré-conversão”, que inclui os Livros I à IX – na qual as conversões são relatadas e nos livros VII e VIII –; e a situação atual de Agostinho nos livros seguintes, junto de comentários do livro de Gênesis (STREFLING, 2007, p. 262-263).

estudioso e professor de pensamentos heréticos e passa para o lado do cristianismo católico.

Por outro lado, sua conversão moral, carregava uma bagagem pesada, remetendo às suas maldades da infância e adolescência, na qual tinha prazer por fazer o mal – não apenas por lhe proporcionar algum “bem” diretamente, mas porque a própria maldade lhe agradava¹⁰¹. Com o tempo Agostinho passa a reconhecer a necessidade de mudanças, de afastamento da sua vida promiscua, dada aos prazeres pecaminosos e pensamentos impuros; porém, a vontade de abandonar as práticas não era maior do que o desejo por praticá-las. Agostinho confessa: “Eu, jovem tão miserável, sim, miserável desde o despertar da juventude, vos tinha pedido a castidade, nestes termos: ‘Dai-me a castidade e a continência; mas não já’” (AGOSTINHO, 2015, p. 189; *Conf.* 7, 17), temendo receber a cura imediata e preferindo suportar do que extinguir a concupiscência.

Passado algum tempo, o vazio que lhe preenchia e a incapacidade de, por ser mui pecador, alcançar ao Santíssimo, perturbava-o insistentemente. A perplexidade de olhar para si, atônito por não encontrar meios que lhe propiciassem a realização do desejo de libertar-se de sua prisão, fez com que Agostinho caísse em profundo pranto. Até que, então, começa a clamar por uma transformação naquele exato momento “Por que não há de ser agora? Por que o termo das minhas torpezas não há de vir nesta hora?” (AGOSTINHO, 2015, p. 197; *Conf.* 12). É então aí que, pode-se dizer, de modo místico, Agostinho encontra o chamado para a leitura das *Escrituras* e, de lá, o oráculo o chama para a salvação. Com isso, Agostinho se converte.

Pois bem, em que, afinal, a conversão teria relação com a formação dos jesuítas? Qual seria a participação deste elemento religioso na *autocompreensão* jesuítica no seu *modus operandi* e, conseqüentemente, nas missões e na educação dos nativos da América portuguesa do século XVI? Tendo em vista a finalidade da educação jesuítica no período¹⁰² e a centralidade da necessidade de conversão para o pensamento cristão; pode-se afirmar que não há como abordar a educação jesuítica no recorte do presente trabalho, sem fazer menção ao fator conversão. Afinal, educar é converter, neste contexto. Ademais, o próprio fundador da Companhia, Inácio de

¹⁰¹ A título de exemplo: Agostinho, no capítulo 9, O prazer do pecado, do Livro II das *Confissões*, reconhece que o prazer do roubo em companhia estava no próprio ato de roubar e não no deleite no objeto.

¹⁰² Visto na seção 1.1.1..

Loyola, passaria por uma marcante conversão¹⁰³, em que poderiam ser listados alguns paralelos com as conversões de Paulo e Agostinho, tais como o desprezo pela antiga vida e o forte desejo por servir a Deus, entre tantos outros. E, como veremos, a finalidade última da educação jesuítica dos nativos da América portuguesa no século XVI será que resulte na conversão para o cristianismo, sobretudo católico, e abandone seus antigos hábitos, costumes, ritos e práticas.



1.3.2. A missão

A percepção cristã de igualdade entre os povos, diferente do judaísmo, coloca todos como alvo da mensagem evangélica. Os trechos da ordem de Cristo: “ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15), e a teologia paulina: “não há distinção entre judeu e grego, porque todos têm um mesmo Senhor” (Romanos 10:12) norteariam as missões cristãs desde os primeiros séculos.

A expansão da Igreja viria pelo apostolado; pelas vias marítimas e pelas estradas do império romano; pelo estabelecimento de lideranças; pela disseminação do conteúdo, graças à predominância da cultura grega; pela teia de comunicações, as instruções das epístolas; pelo sangue dos mártires¹⁰⁴; pelos concílios; pela consolidação sobre figuras históricas importantes, tais como Constantino; pelas alianças entre o poder espiritual, religioso, e o poder temporal, político; entre outros tantos fatores contribuíram para que a missão estivesse sendo cumprida, até que no século XVI a maior parte da Europa estivesse sob domínio cristão.

Uma leitura dos principais documentos oficiais fundantes da Companhia de Jesus revela o caráter marcante da nova Ordem: a missão. O sexto parágrafo do

¹⁰³ A conversão de Loyola foi abordada na seção 1.2.1. **Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais** desta dissertação, em que é entrelaçado a sua conversão relatada na *Autobiografia* e a elaboração dos *Exercícios Espirituais*.

¹⁰⁴ Tertuliano de Cartago (160-220) relacionando as mortes dos cristãos por não negarem a fé a proliferação do número de adeptos afirma: “O sangue dos mártires é semente” (DSSR, 1704, p. 60). Há um interessante artigo, de Renato Cymbalista, sobre a relação do martírio e a expansão da cristianização na América portuguesa nos séculos XVI e XVII (CYMBALISTA, 2010, p. 43-82).

documento *Fórmula do Instituto*, firmado pelo Papa Paulo III na Bula *Regimini militantis Ecclesiae* em 1540, aponta para um voto especial:

speciali voto adstringi, ita ut quicquid modernus et alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusse, ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, et ad quascumque provincias nos mittere voluerit, sine ulla tergiversione aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exequi teneamur, sive miserit nos ad Turcas sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Índias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos seu schismaticos seu etiam ad quosvis fideles (BR, Tomo VI, § 6, p. 304-305).

O voto especial consistia em estarem dispostos e submissos, obedientes, às autoridades romanas, o atual Papa ou os demais Pontífices sucessores, *para* atender a necessidade do envio de missionários, para quaisquer que fossem seus destinos: à Turquia ou às Índias, ou a qualquer outro local para realizar a obra entre os heréticos, cismáticos, infiéis ou fiéis. Enfim, a qualquer lugar que servissem de benefício às almas e para a propagação da fé, sem que houvesse nenhum tipo de hesitação ou desculpa para não realizar tal tarefa. Semelhantemente, no *Exame Geral* (Primeira parte das *Constituições*), documento com o propósito de expor as exigências e admoestar os pretendentes a serem admitidos na Companhia, coloca como “pré-requisito” a disposição por ser enviado para qualquer lugar, segundo a vontade do Sumo Pontífice:

hace voto expreso al Summo Pontífice, como a Vicario que es e o fuere de Cristo nuestro Señor, para ir dondequiera que Su Sanctidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para cosas que conciernen el culto divino y bien de la religión cristiana (*Const.*, 1963, § 7).

Nas *Constituições* encontramos disperso por todo o documento as observações quanto ao caráter jesuítico do “ide”.¹⁰⁵ Da disposição em exercer a missão mesmo sem recursos materiais (§ 7), em adaptar-se as condições (§ 624) e estar pronto para as dificuldades (§ 414), como proceder diante de lugares perigosos (§ 622), estar atento para homens influentes e/ou lugares de maior importância e abrangência (§ 622), estabelecer prioridades na missão (§ 623), instruções a respeito do tempo de duração das missões (§ 626), sobre os limites e a liberdade do missionário no seu campo de atuação (§ 633) etc. Essas orientações mostram o quão central eram as missões para os inicianos.

¹⁰⁵ (Cf. *Const.*, § 7, § 82, § 92, § 304, § 308, § 414, § 603, § 605, § 621, § 622, § 623, § 624, § 626, § 633)



Figura 4 - *Constitutiones Societatis Jesu* de 1558
(CONSTITUTIONES, 1558)

Foto capturada durante cerimônia do novo Superior Geral, Arturo Sosa, no quarto de Inácio de Loyola, em 15 de outubro de 2016.

Ainda é necessário pontuar, ainda que brevemente, outras quatro características da missão jesuítica: 1) as missões consistiam no combate entre o bem e o mal; 2) a extensão da missão: a diferença entre pagãos e hereges; 3) a totalidade do homem; e, por fim, 4) o lema “para maior glória de Deus”.

Primeiro. Toda a religiosidade cristã é composta pela dualidade entre as forças atuantes do maligno, do Diabo e seus demônios, contra Deus, seus anjos e os Santos. Além de padres e missionários, os jesuítas são também conhecidos por *soldados*. A noção de guerra espiritual é amplamente presente nos *Exercícios Espirituais* de Loyola. O fundador da Companhia retoma a linguagem paulina ao tratar do combate existente entre o bem e o mal, fazendo com que o imaginário da crença jesuítica estivesse repleto de referências: como “campo de batalha”, “capitão general”, “soldados”, “chefe dum exército”, “campanha”, entre outras expressões que, não só metaforicamente, apareciam, mas que transportavam o exercitante para presenciar mentalmente as cenas de batalha narradas e imaginadas (LOYOLA, 1999).

A dimensão espiritual, até a entrada do século XVI, possuía o caráter de abstração entre os escolásticos ou, quando aplicada a realidade, estava direcionada às ocorrências de pestes – entre outras patologias – ou, ainda, as disputas territoriais pela entre a Igreja e os “invasores” – otomanos entre outros. Porém, a dualidade

ganhou novo vigor com o protestantismo e reacendeu o fervor missionário diante da necessidade de intervenção pelos soldados de Cristo. Os jesuítas reconheciam que tanto na Europa, contra os heréticos, quanto no Novo Mundo, com os pagãos e gentios, era necessário o recrutamento de homens determinados a lutar pelas forças do Bem. Na Europa, há a clara alusão a figura de Lutero e dos reformadores como seres diabólicos e representantes do anticristo.¹⁰⁶ Na América portuguesa a ideia que ocorria, entre os jesuítas, era de que a humanidade dos indígenas havia sofrido, não só com a queda de Adão, mas uma degeneração, tornando-os seres bestiais devido ao afastamento do alcance da civilização e da mensagem cristã e, conseqüentemente, a livre ação dos demônios.¹⁰⁷ Logo, o campo de batalha estava carecendo de heróis da fé, que se dispusessem a enfrentar milênios de ação diabólica, para, primeiramente, retomar a humanidade perdida entre os selvagens e, assim, possibilitar que fossem transportados para o Paraíso. Esta seria uma das tantas faces da missão na América portuguesa.

O segundo ponto, como consequência dessa disputa entre o bem e o mal, está na importância de se distinguir dois alvos da missão. O mal se ramifica entre os hereges, de um lado, e os pagãos e gentios, do outro. O primeiro grupo é composto, basicamente, por aqueles que já conhecem o Evangelho e as doutrinas cristãs e, deliberadamente, assumem uma postura de apostasia diante da ortodoxia, negando os pontos oficializados, por Roma, como componentes da verdade cristã. O outro grupo são aqueles que não conhecem a fé cristã. Possuem uma religiosidade totalmente oposta e independente das raízes cristãs; com outros deuses e ritos, ou compreendem aos grupos étnicos que estão alienados dos alicerces cristãos.

Os jesuítas estavam incumbidos de ambas as tarefas missionárias. Como vista, o dever estava inscrito logo nas primeiras observações dos documentos fundantes da Ordem. Segundo Pompa (2003),

encontramos nessa fórmula a concepção tomista do paganismo, adotada também na Bula *Sublimis Deus*¹⁰⁸, em que há dois tipos de pecadores: os hereges, que têm de pagar pelo seu pecado (e os jesuítas estiveram, na Europa como no Novo Mundo, entre os consultores da Inquisição), e os pagãos, que devem ser tirados das trevas da ignorância mediante a conversão. A fórmula é significativa também porque nos remete ao quadro político e cultural em que a Companhia começou a agir: a alteridade religiosa contra a qual o catolicismo reformado tinha que lutar (e para a qual a

¹⁰⁶ Da mesma forma que os protestantes caricaturavam Inácio e os primeiros companheiros como figuras diabólicas (O'MALLEY, 2004, p. 15; WRIGHT, 2006, p. 31 e 41).

¹⁰⁷ As características dessa degeneração serão abordadas posteriormente no **Capítulo 2**.

¹⁰⁸ Ou também conhecida por *Sublimus Dei*.

Companhia tinha que se volver na prática pastoral) era múltipla: dos hereges aos infiéis. Isso confirma a vocação universalista da Igreja tridentina e dos jesuítas (POMPA, 2003, p. 66 apud FARIA, 2016a, p. 14-15).

As missões jesuíticas na América portuguesa consistem em “ajudar as almas” ainda não alcançadas pelo Evangelho, os indígenas pagãos¹⁰⁹. “Ajudar as almas” é, sem sobra de dúvidas, uma das expressões mais frequentes nos documentos jesuíticos, aparece dezenas de vezes nas *Constituições*. Isso leva-nos a atentar que o empreendimento jesuítico nas missões deve passar pelo entendimento de “no que consiste a *alma* a ser ajudada” – o terceiro ponto referido acima. A compreensão inaciana tem o homem como um ser constitutivo de uma totalidade, em sua esfera espiritual e temporal, corpo e alma (THOMAS, 1990, p. 25-32). Embora a ênfase na dimensão espiritual seja latente, Inácio tem sua preocupação com as carências humanas de sua vida material. Portanto, “ajudar as almas” não se restringia, apenas, ao espírito; mas também, em certa medida, abarcava o corpo¹¹⁰. Dar o pão e cuidar dos enfermos, fazia parte da piedade jesuítica em suas missões (O'MALLEY, 2004, p. 268-280).

Por fim, além do caráter “horizontal”¹¹¹ das missões, não pode ser esquecido que as missões possuíam a característica de relacionamento entre homem-Deus, um caráter “vertical”, no qual o homem, realizando a missão contribuiria para a glorificação de Deus nos céus.

A Companhia foi fundada para a “defesa e propagação da fé” e pelo “progresso das almas na vida e doutrinas cristãs”. Foi fundada ‘para maior glória de Deus’ – *ad maiorem Dei gloriam*, uma frase ou idéia encontrada mais de cem vezes nas *Constituições* e, com o tempo, adotada extra-oficialmente pelos jesuítas como seu lema (O'MALLEY, 2004, p. 39)

¹⁰⁹ Em interessante obra, chamada *A heresia dos índios*, Ronaldo Vainfas (2010) trabalha o caso da Santidade Jaguaripe, no qual ocorre a investigação do Santo Ofício sobre o hibridismo ocorrido na apropriação de elementos da religiosidade católica nos rituais e estruturas espaciais significantes para os indígenas. Neste caso, a compreensão católica do ocorrido enquadra-se como heresia, pois há a “deturpação” dos sacramentos e objetos sagrados do catolicismo.

¹¹⁰ O desapego os bens materiais, o voto de pobreza, a mortificação da carne, o jejum, a flagelação e a penitência, são traços marcantes da espiritualidade dos companheiros. Apressadamente poder-se-ia concluir que a Companhia nega completamente as carências da dimensão física do homem, o que seria um erro. A recomendações nas *Constituições* alertam para a importância de que haja um equilíbrio nas abstenções e penitências, para que ninguém fique incapacitado de realizar bem os estudos e demais tarefas – incluindo as espirituais (*Const.* § 340). A finalidade última não deixa de ser espírito, devido sua eternidade; contudo o temporal, o corpo, tem sua importância no *modus procedendi* jesuítico. Ver seção 3.5. **Bens temporais**, em que é realizado um contraponto entre a perspectiva de Nóbrega, em investir nos bens temporais para que a missão seja viável, e Luiz da Grã, contrário a essa posição.

¹¹¹ Horizontal no sentido das relações entre jesuítas e os demais criados e a imagem e semelhança de Deus, homem-homem.

A Ordem se apresenta, mais uma vez, como uma síntese dialética. Em outras ocasiões: humanismo e escolástica, alma e corpo, hereges e pagãos, intelectuais e piedosos missionários etc.; agora: a missão de converter o Outro ganha mais significado diante de um Deus que ordena o amor ao próximo e deseja ser glorificado.



1.3.2.1. ... em Portugal

Quais razões levaram a aproximação entre a Companhia de Jesus e Portugal? Que fatores levaram as missões jesuítas ao território português? Para responder tais perguntas é necessário entender que tal aproximação é uma via de mão dupla, na qual há interesses políticos lusitanos, de um lado; e da política católica, com suas raízes teológicas, por outro. Aqui tentarei entrelaçar as duas vias, começando por tratar da situação portuguesa, passando pelas trocas de benefícios prestados, e, por fim, a justificativa católica para a legitimação das missões diante do forte vínculo com a Coroa portuguesa.

Segundo Paulo Assunção (2004),

Portugal, desde a fundação da nação, foi marcado por uma pluralidade religiosa que, ao mesmo tempo em que beneficiou o poder real no jogo político e econômico, criou disputas entre os setores da sociedade, situação nem sempre fácil de ser contornada por diversos reis, que não lograram êxito face à inconstância e à fragilidade da monarquia. Tal condição exigiria um controle mais rígido da sociedade, principalmente no que se referia ao comportamento e à unificação religiosa que conduziria à consecução do desejo de centralização monárquica do rei português (p. 90).

A ideia de nação, cujos traços deveriam estar ajustados com as ideias de Dom João III, sendo ele o representante máximo de todo um povo coeso e unido pelos vínculos culturais, dos costumes territoriais, da língua, hábitos e fé; encontraria na recém fundada Ordem um fortíssimo aliado para seu projeto. A Coroa portuguesa identificaria nos jesuítas as características de unidade do corpo; centralidade da obediência; o caráter missionário e disposto a militar em qualquer lugar e com quaisquer “gentes”; o mesmo molde de formação e instrução nos locais que estavam sob seu comando; a Ordem não possuía exigência de grandes estruturas e recursos para desempenhar seu papel, proporcionando baixíssimos custos; o itinerário dos

companheiros oferecia-se como uma excelente ferramenta para a manutenção territorial e controle monárquico.

As recém descobertas das grandes porções de terra além-mar, demandariam de incursões marítimas, colonos e indivíduos capazes de firmar a identidade das novas regiões, vinculadas ao poder central da Coroa.¹¹² Caso contrário, a unidade centralizadora do poder, diante da dispersão territorial, poderia ser ainda mais fragmentada. Apesar disso, o interesse do monarca pelo Novo Mundo (EISENBERG, 2000, p. 62), traria a necessidade de expansão¹¹³ e, com ela, a demanda por quem o auxiliaria nessa empreitada.

As ações que proporcionariam uma ponte entre a Companhia e Portugal passariam por uma importante troca de cartas oficiais. São quatro cartas que tratariam acerca da necessidade de homens capazes para realizar o trabalho de consolidação da Igreja Católica em “toda a Índia” e a sugestão dos companheiros para desempenhar tal função, “mudaria o curso da história”. Diogo de Gouveia, o velho, português reitor do Colégio de Santa Bárbara e defensor da escolástica, envia carta a D. João III, Rei de Portugal, aconselhando-o a requerer os companheiros de Jesus para realizar suas incursões missionárias no Novo Mundo, ressaltando a capacidade de conversão de toda a Índia (MB, v. I, p. 87-97)¹¹⁴. O padre Pedro Fabro escreve a Diogo Gouveia, que os companheiros estão prontos para a missão (MB, v. I, p. 98-101)¹¹⁵. D. João III, envia carta para D. Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal em Roma, solicitando, assim a presença dos serviços jesuíticos em solo português

¹¹² A população portuguesa era muito baixa para tamanha extensão territorial. Estima-se que ao todo, em Portugal, existissem cerca de 1.122.112 habitantes; com isso, Capistrano de Abreu (1998) questiona: “Com este pessoal exíguo, que não bastava para enchê-lo, ia Portugal povoar o mundo. Como consegui-lo sem atirar-se à mestiçagem?” (p. 28).

¹¹³ A forma de ocupação da terra portuguesa nas Américas foi diferente da espanhola. Os espanhóis encaravam as terras descobertas como uma extensão da própria Espanha. Partindo dessa perspectiva, a exploração não visava única e exclusivamente transportar as riquezas adquiridas para a Europa, mas desenvolver as regiões colonizadas (obviamente, desenvolvendo a serviço da corte e da nobreza) (HOLANDA, 1995). Portugal, por sua vez, desenvolveria um sistema de exploração – as capitânicas hereditárias – despreocupado com a estruturação das terras americanas; contudo, voltado para o enriquecimento da nação europeia, primeiramente com o pau-brasil e, em um segundo momento, também com o açúcar, sob mão de obra escrava africana (BOXER, 2014, 95-113). Há também um interessante texto que trabalha a inserção das expansões marítimas portuguesas no novo cenário cultural europeu, do renascimento, humanismo e descobertas científicas, “antropológicas”. O título do capítulo é *Descobrimientos portugueses e renascimento europeu*, de José V. de Pina Martins (1998, p. 179-192).

¹¹⁴ Carta do Doutor Diogo de Gouveia “O Velho” (Paris) a D. João III, Rei de Portugal, em 17 de fevereiro de 1538.

¹¹⁵ Carta do Pe. Pedro Fabro e Companheiros (Roma) ao Dr. Diogo de Gouveia (Paris), em 23 de novembro de 1538.

(MB, v. I, p. 101-104)¹¹⁶. E, por fim, D. Pedro Mascarenhas confirma a disponibilidade dos “clérigos reformados” para o monarca (MB, v. I, p. 104-108)¹¹⁷. Esse seria o trâmite que levaria a Companhia a desempenhar, a partir daí, um vínculo estreito entre a Igreja e Portugal¹¹⁸. Seria a inauguração de uma aliança duradoura, de mais de dois séculos, em que “a luta pela exaltação da fé misturou-se aos projetos lusitanos de colonização e exploração comercial, que identificou nos religiosos um sustentáculo vital para a efetivação do projeto civilizador” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 90-91).

Para Assunção (2004),

o convívio com os monarcas na corte facilitaria a obtenção de privilégios que não tardariam a chegar. A atenção de D. João III, para com a Companhia de Jesus, foi zelosa desde a chegada dos primeiros religiosos da Ordem em terras portuguesas: Francisco de Xavier, Simão Rodrigues e Paulo Camerte (p. 98).

Sendo assim, a progressão do estreitamento entre Portugal e Companhia fortaleceria ambas as partes. A recém fundada Ordem encontraria um campo propício para semear e Portugal receberia o serviço da milícia espiritual rigidamente treinada.

A acolhida da Companhia em solo português favoreceu o estabelecimento dos jesuítas. O voto de pobreza e o comprometimento em ir a onde quer que fossem enviados, sem escusa, e independente de recursos, faria com que os jesuítas estivessem prontos para qualquer missão. Porém, em Portugal não seria necessário padecer pelas condições apresentadas. Nesse sentido, Assunção (2004) afirma:

a ajuda material e financeira da coroa à Companhia de Jesus acrescida de bens terrenos, recebidos por doações, como os legados pios e verbas testamentárias, permitiram que os religiosos reunissem recursos para sua manutenção. Desta forma, nota-se que a Ordem conseguiu acumular um imenso patrimônio fundiário, privilégios e regalias (ASSUNÇÃO, 2004, p. 146).

A quantidade de doações monárquicas à Companhia de Jesus foi tamanha que “levou Loyola a afirmar que o monarca deveria ser tido como o segundo fundador da Companhia” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 100)¹¹⁹. Doações de colégios e a viabilização da edificação de novas estruturas a serviço da Igreja, fizeram com que “com o decorrer

¹¹⁶ Carta de D. João III, Rei de Portugal (Lisboa) ao D. Pedro Mascarenhas (Roma), em 4 de agosto de 1539.

¹¹⁷ Carta de D. Pedro Mascarenhas (Roma) a D. João III, Rei de Portugal, em 10 de março de 1540.

¹¹⁸ Sobre esse vínculo, Eisenberg (2000) aborda a decisão de D. João III por reformar o sistema de colonização em 1548, em que Tomé de Sousa seria instituído como primeiro governador-geral do Brasil, sob a ordem de “promover a conversão dos pagãos” (p. 63). Tal decisão precederia a chegada dos primeiros seis jesuítas em solo brasileiro, liderados por Manuel da Nóbrega, em 29 de março de 1549.

¹¹⁹ Citação do autor está parafraseando Balthazar Tellez em *Chronica da Companhia de Jesus em Portugal*, tomo I, p. 244.

dos anos, ampliaram-se os bens temporais da Companhia de Jesus” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 99).

As extensões dos empreendimentos aos novos territórios anexados ao domínio português também participaram dessa posição privilegiada.

As vicissitudes que envolveram os jesuítas em outras partes do império ultramarino português, em especial na América Portuguesa, não foram diferentes. Com algumas variações, o crescimento do patrimônio jesuítico seguiu os mesmos princípios e tornou-se considerável, bem como sua atuação em negócios seculares (ASSUNÇÃO, 2004, p. 147).

Uma observação é necessária. Nossa maneira de ler as alianças nas relações de poder contemporânea, pode tomar a atuação dos inicianos como prioritariamente política; porém, embora não estejam isentos do jogo pelo poder, o que caracterizava a atuação jesuítica, em meios aos monarcas, era a sua profunda crença nos pressupostos teológicos que atingiam a dimensão política, e não o contrário. Acreditar que movidos por interesses políticos os jesuítas desempenhavam o seu *modus operandi* seria um anacronismo e desconsiderar as finalidades e intenções presentes nos documentos produzidos pela Companhia seria negligenciar todo o caráter religioso de uma Ordem católica, na troca pela defesa de uma postura econômica e política que mais parte do desvio interpretativo pelos interesses do pesquisador do que conjunto de possibilidades pertinentes que cabem à análise das fontes.

Passamos, então, agora a analisar a perspectiva jesuítica em sua relação com a Coroa portuguesa. Sob que fundamentos os jesuítas estreitariam seus laços com Portugal? A compreensão católica de autoridade do poder temporal das monarquias difere das teses reformistas, em que a autoridade dos príncipes era instituída diretamente por Deus.¹²⁰ Lutero propunha uma religiosidade em que valorizava o indivíduo. Colocando-o em direta relação com os textos sagrados, em sua doutrina *sola scriptura*, reivindicava o direto do indivíduo ao livre acesso a Bíblia, em que a interpretação estava restrita às *Escrituras* sem que houvesse a necessidade de um amparo da tradição. Da mesma forma, as demais doutrinas, *sola fide*, *solus christus*, *sola gratia* (e, posteriormente, com Calvino, *solí deo gloria*), tinham o intuito de reconciliar o indivíduo pecador com a santidade divina, sem que houvesse outros adereços à fé, ao Salvador e a graça de Deus (excluindo a necessidade de boas obras

¹²⁰ Baseada no trecho das *Sagradas Escrituras*: “Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem, atraem sobre si a condenação” (Romanos 13:1-2).

para a salvação¹²¹), respectivamente. Cada golpe de Lutero possuía como alvo a contestação da autoridade papal e a tradição da Igreja, que sempre teve como sustentáculo a centralidade da figura do *Vicarius Christi*, o vigário de Cristo, o representante máximo de Deus na terra, ou, até mesmo, o vice-Cristo¹²². Deste modo, a autoridade terrena, dos monarcas ou príncipes, seria delegada diretamente por Deus, para impor ordem ao mundo caótico de uma humanidade decaída.

Por outro lado, o catolicismo do século XVI, pelo Concílio de Trento reestabelece a figura central do Papa, reafirmando a sua *persona mystica*, absoluta e infalível, tal como sua pessoa humana, pecadora e falível (HANSEN, 2003, p. 24). Portanto, o poder de governo, a autoridade, deveria passar pela mediação da Igreja, do Papa. “Deus certamente concede o poder, mas não diretamente, pois este decorre de um pacto de sujeição” (HANSEN, 2003, p. 25), o poder do governante temporal¹²³ estaria à disposição daquele que se mostrasse submisso ao representante de Deus.¹²⁴ D. João III, seria um governante legítimo, justamente, por reconhecer o catolicismo como religião oficial de seu governo e de Portugal. Essa era a “política católica”.

A educação jesuítica abraça a “política católica” de modo que tal ação seria “indissociável da ética cristã”. Segundo Hansen (2003), “é no âmbito da ‘política católica’ que as noções de ‘educar’, ‘educação’, ‘civilizar’, ‘civilização’ devem ser definidas, evitando-se a generalização transitória de sua significação e sentido” (p.

¹²¹ As boas obras entrariam como consequência de uma vida regenerada e salva, não como causa da salvação.

¹²² A justificativa católica para a perpetuação de uma figura central servisse de referência para todo o cristianismo surge, segundo a tradição, com a escolha de Jesus por Pedro – o primeiro Papa – a assumir o cargo após sua ascensão aos céus. O Evangelho Segundo São Mateus relata a fala de Cristo: “E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mateus 16:18-19). Assim, sucessivamente, o cargo seria perpetuado por toda a história da Igreja.

¹²³ A hierarquia de poder terreno, na *Cidade dos Homens*, estaria de acordo com o modelo a ser seguido, a *Cidade de Deus*. Era legítimo que houvesse governantes terrenos, hierarquizados, tal como há Anjos, Querubins e Serafins no plano celestial, na compreensão política católica defendida por Agostinho de Hipona (1996).

¹²⁴ Tal doutrina seria amplamente difundida pelos jesuítas (HANSEN, 2003a, p. 25).

24). As noções de “único corpo místico¹²⁵”, de “bem comum¹²⁶”, “subordinação livre¹²⁷” e a finalidade de “tornar mais homem¹²⁸”, delinearam a educação jesuítica em solo português, levando “os indivíduos a uma integração harmoniosa como súditos do corpo político do Estado” (HANSEN, 2003a, p. 25).

Para Portugal, a educação jesuítica traria a vantagem de organização política do seu território, tanto na Europa como no além-mar. É por meio do ensino, das *letras*, que haverá a concepção de uma origem e colonizará a mentalidade do povo habitante das terras sob domínio portuguesa. “As letras deveriam significar a adesão plena à cultura portuguesa. [...] Trata-se de uma atitude cultural de profundas raízes: pelas letras se confirma a organização da sociedade” (PAIVA, 2003, p. 43-44).¹²⁹

Para Paiva (2003), ao tratar da função jesuítica ao alicerçar as bases fundantes portuguesas no novo mundo, as ações no campo da educação não se restringem ao campo pedagógico, mas compõem o reflexo de um conjunto que abarca a questão cultural portuguesa; assim afirma, em suas categorizações:

¹²⁵ A ideia de “único corpo místico” integraria o indivíduo como parte de um coletivo uno, coeso e alicerçado sobrenaturalmente. O Novo Testamento reforça a ideia – já presente no Antigo – da unidade de um povo escolhido por Deus, Israel. A figura de Israel, filho de Isaque e escolhido por Deus, passa ter conotação de todo um povo pertencente a sua linhagem. A relação de instruções, bênçãos e castigos, entre Deus e os homens, nas narrativas bíblicas coletiva, com cada israelita, sendo pertencente ao todo. Com a vinda de messias prometido, a natureza do Corpo, do todo, deixa de possuir caráter “sanguíneo” (os circuncidados), a aliança é feita por meio da fé, quer judeu (uma das tribos de Israel) grego, os gentios. O Corpo de Cristo será composto para união mística que há entre todos os que confessam a fé cristã. A respeito da unidade, Paulo afirma: “assim nós, embora sejamos muitos, formamos um só corpo em Cristo, e cada um de nós é membro um do outro” (Romanos 12:5) e mesmo em meio a diversidade o Espírito é o mesmo e torna o corpo uno, segundo primeira epístola do apóstolo aos Coríntios (1 Coríntios 12). A aproximação da Igreja com Portugal fará com que cada indivíduo, português e católico, faça parte do “único corpo místico”, no qual o rei ocuparia seu trono terreno e místico, e cuja liderança máxima seria o Papa. “O povo todo, como um único povo de vontade unificadas, ou seja, como um “único corpo místico”, aliena-se do poder e o transfere para a pessoa mística do rei, que é a pessoa sagrada porque representativa da soberania popular” (HANSEN, 2003, p. 25).

¹²⁶ O “bem comum” seria o resultado do coletivo, soberano sobre a individualidade, no “único corpo místico”; e representa o todo em suas tomadas de decisões e nas demais ações, sejam elas políticas, educacionais etc.

¹²⁷ Uma aparente contradição de termos, se não levada em consideração a piedade da época. “A liberdade cristã não consiste em estar isentos das justas leis humanas, nem em estar imunes a justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e justiça; mas consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação” (SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, IV apud HANSEN, 2003, p. 25).

¹²⁸ “Tornar mais homem” seria uma das finalidades da educação, expressa como lema da *Ratio Studiorum* (HANSEN, 2002, p. 66). Neste contexto, corresponde a fazer com que o homem controle suas três faculdades da filosofia escolástica: memória, vontade e inteligência; em prol do “bem comum” do “único corpo místico” (HANSEN, 2003, p. 25).

¹²⁹ Embora houvesse o ensino das línguas latinas, as condições apresentadas para maior efeito educacional levaram uma maior adoção da língua geral do que a imposição das línguas europeias. Ver mais na seção 3.2. Língua.

O que chamei de formalismo pedagógico – resultado do contraste entre prática e princípios – não deve ser atribuída ao estilo jesuítico: era validado pela aprovação social; correspondia à interpretação que a sociedade fazia de seus próprios comportamentos. A sociedade portuguesa, aqui assentada, assim pensava, assim agia. Para além de pedagógico, tratava-se de um formalismo cultural (PAIVA, 2003, p. 48).

É nesse sentido que Dominique Julia (2001) afirmou a impossibilidade de pensar a educação jesuítica sem considerar os fatores externos, alegando que “seria falso imaginar o universo jesuíta como um mundo fechado, fechado dos ruídos do exterior” (p. 23).

O colégio serviria, para a Coroa, como instrumento teórico de legitimação das práticas. Serviria como um elo entre a

ação, que atendia a seus interesses, e a *explicação* do funcionamento do mundo verdadeiro, ideal a ser buscado. Em consequência, a justificação de um comportamento fundada nessa explicação bastaria para garantir sua validade social e, portanto, sua manutenção. Daí a importância dos letrados e canonistas: eles jogavam com os argumentos e recompunham a ação em termos de validade, segundo os princípios. Daí, indiscutivelmente, a importância do colégio (PAIVA, 2003, p. 49).

Tanto para instituir uma fundamentação explicativa que levantasse as razões para as práticas, quanto para contribuir com a formação de indivíduos que, por si, realizariam o policiamento da sociedade, na manutenção da ordem teorizada e controle dos desvios. O próprio indivíduo, que, passado pelo colégio, exerceria a função de vigiar a sociedade; sendo, ele próprio, um mecanismo de controle e tornando-a disciplinada.¹³⁰ Sobre isso, Paiva (2003) considera que “o colégio plasmava o estudante para desempenhar, no futuro, o papel de vigilante cultural, de forma que a prática, mesmo desviante, pudesse ser recuperada” (p. 49).

Aliado a isso, Portugal e os locais de sua extensão territorial, receberam os benefícios concedidos pelo catolicismo à Coroa provenientes do padroado. Sobre isso Boxer (2014) afirma:

O padroado português pode ser genericamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas apostólicas romanas em vastas regiões da Ásia e no Brasil (p. 227).

Esse modo de delegar ao reinado português as missões religiosas, faria de Portugal não apenas o local por onde o cristianismo teria espaço para atuação, mas também

¹³⁰ Tal conclusão se assemelha em alguns aspectos com os estudos de Foucault em *Vigiar e Punir*, Terceira Parte, sobre a *Disciplina*.

um participante direto nas incursões religiosas.¹³¹ A missão jesuítica estaria, portanto, extremamente atrelada ao vínculo entre Igreja e Estado.

Por fim, as missões na América portuguesa do século XVI não seriam apenas o reflexo do anseio por propagar o cristianismo de um grupo de religiosos amigos de Inácio, além disso, ganhariam o impulso de uma Europa em guerra espiritual disputando o poder do território, pelo poder do Evangelho.¹³² O Concílio de Trento, poderoso evento da Santa Sé, no mesmo século, reforçaria essas diretrizes para a missão catequética no novo mundo. Nesse sentido,

a redefinição da Igreja católica como comunidade de fé, magistério e autoridade levada a cabo pelo Concílio prescreveu que a *communitas fidelium*, a comunidade dos fiéis, incluía necessariamente todas as populações gentias das novas terras conquistadas por espanhóis e portugueses, onde as novas ordens fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério e o ministério da Igreja (HANSEN, 2003a, p. 20).

E ainda mais, as missões encontrariam um braço¹³³ forte aliado, a Coroa portuguesa, desejava consolidar sua nação, não somente na Europa, mas por todo território que havia conquistado e tomado posse.¹³⁴

¹³¹ Assim como em Portugal, o padroado esteve também presente na Espanha. Para ambos os regimes monárquicos ibéricos, as “despesas da construção de capelas e de igrejas, da manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos” ficariam sob seu encargo, explicando o grande número de doações advindas de Portugal. Em contrapartida, a Igreja daria “a concessão a esses governantes de enormes privilégios, como propor bispos para as sés coloniais vagas (ou recentemente fundadas), de cobrar dízimos e de administrar alguns tipos de impostos eclesiásticos” (BOXER, 2014, p. 228). Contudo, o dinheiro recolhido com os impostos eclesiásticos e os dízimos, pela Coroa, “deviam em princípio ser utilizados para financiar as missões e os estabelecimentos da Igreja nas possessões ultramarinas.” Contudo, continua Boxer (2014), “eram muitas vezes insuficientes para este fim e, então, eram completados com subsídios, pensões ou outras formas de pagamento feitas através do fundo geral da tesouraria real” (p. 229).

¹³² Manuel da Nóbrega (Baía) em carta ao ex-governador geral do Brasil, Tomé de Sousa (Lisboa), datada de 5 de julho de 1559, rememora o já falecido Rei D. João III e o descreve com seus impulsos piedosos de ocupação das novas terras portuguesas: “Muy mal olhão que a yntenção nosso Rey sancto, que está em gloria, não foy povoar [tanto] por esperar da terra ouro nem prata que não ha tem, nem tanto polo ynteresse de povoar e fazer emgenhos, nem por ter onde agasalhar os portugueses que lá em Portugal sobejão e não cabem, quanto por exaltação da fé catholica e salvação das almas” (MB, v. III, p. 81, § 22 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559).

¹³³ Como será visto no **Capítulo 3**, a sujeição do índio, com a ajuda da Coroa, contribuirá para a conversão das almas. Nas palavras de Anchieta a Loyola, em 1º de setembro de 1554, “nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência” (MB, v. II, p. 114, § 23 - Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.).

¹³⁴ Outro evento que demonstra a contínua aliança entre Loyola e o monarca português, ocorre quando Nóbrega solicita ao Superior Geral da Companhia a permissão para irem em direção do Paraguai, realizar a missão junto aos Carijós. Loyola exalta a disposição do padre, mas condiciona a missão ao consenso do Rei (MB, v. II, p. 263-265, Carta 42 - Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Pedro de Ribadeneira (Bruxelas), em 3 de março de 1556).

A empreitada jesuíta na América portuguesa tratava, portanto, de “ajudar as almas” e civiliza-las; mas, também, de abraçar os projetos coloniais do legítimo reino português. Por um lado, levar as bênçãos espirituais e, por outro, a ordem da lei e o poder do rei. O teológico unia-se ao político e o espiritual ao material. Para uma maior glória de Deus, era necessário que houvesse condições materiais a serem instituídas com o apoio do poder secular. Na administração dos bens temporais – a economia dos colégios e “roças” inacianas –, as ações dos jesuítas tomaram contornos próprios dos meios tipicamente portugueses seculares. Nesse elo, os jesuítas instauram uma “colonização salvífica” (SABEH, 2017, p. 198).



1.3.3. A retórica

Fides ex auditu, afirmava São Paulo na Epístola aos Romanos, Capítulo 10, versículo 17. Se levar o gentio à fé em Cristo e à Santa Igreja era, para os missionários jesuítas, a razão central do “ide”; a efetivação do projeto católico teria que, necessariamente, passar por meio do discurso. “A fé vem pelo ouvir”. O surgimento da fé no indivíduo e a disseminação do cristianismo deveriam passar pela proclamação do Evangelho. A religião cristã católica delega ao homem a tarefa de propagar a Verdade. Não há, para a Santa Sé, uma independência e individualidade que reivindicavam os protestantes por meio das *5 solas*. Para que houvesse adesão ao corpo da Igreja Universal, seria necessário que o homem cumprisse a ordem que lhe foi imposta. A conversão, a missão e a retórica estão indissociavelmente atreladas. As instruções que precedem na mensagem paulina não nos deixam dúvidas:

Não há distinção entre judeu e grego, porque todos têm um mesmo Senhor, rico para com todos os que o invocam, porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo {JI 3,5}. Porém, como invocarão aquele em quem não têm fé? E como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão falar, se não houver quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? (Romanos 10:12-15)

Anunciar, pregar, exortar, confrontar, eram atribuições do homem, que pela graça concedida por Deus realizaria suas tarefas. Isso expõe a característica

relacional do cristianismo, sob a perspectiva jesuítica. Para eles fé cristã não é um conglomerado de indivíduos isolados do mundo, também não é um indivíduo eremítico que, iluminado por Deus, recebe uma revelação mística direta. O crescimento se dá por meio da pregação, da fala, da oratória, da capacidade de argumentação, das discussões, do debate e, sobretudo, da *comunicação do homem com o homem*.

Nesta seção pretendo esboçar a ferramenta central e norteadora para as estratégias e *artifícios* a serem abordadas no **Capítulo 3**. Na minha concepção, as medidas tomadas pelos jesuítas seriam como adereços à estrutura da retórica, seriam o adubo e irrigação para a semente. O intuito do texto que segue é retomar algumas ideias e já lançar outras para serem trabalhadas na **Parte II** da dissertação. Procurando tomar a ideia de retórica, não somente como instrumento a ser utilizado nas preleções sacras ou pregações do púlpito; mas como uma arte de comunicação, em que os jesuítas estariam exercendo-a onde quer que se comunicassem. Seja nos sermões, nos espelhos dos “espelhos dos príncipes”, nos autos anchietanos ou nas cartas, ali estaria a retórica.

Dentre os ideais humanistas, levantados desde o século XIV, a retórica ocupa lugar de destaque no desenrolar do século XVI católico. Os jesuítas foram responsáveis por reativar

a eloquência dos antigos autores pagãos e dos padres e doutores da Igreja patrística e escolástica como modelo oral para os pregadores contrarreformados. A escolha da via oral para transmitir a verdade canônica confirmada no Concílio de Trento resultou em uma extraordinária reativação da Retórica antiga (HANSEN, 2003a, p. 25).

As muitas apropriações do humanismo e a conciliação com a escolástica¹³⁵ marcaram o perfil da Companhia. Esse provavelmente tenha sido um dos motivos que os levaram a ter tamanho sucesso em tão pouco tempo. Eles estavam preparados para o momento em que a Igreja vivia. Souberam conciliar as novidades de seu tempo na defesa da tradição.

¹³⁵ Os jesuítas não concebiam o movimento humanista e a teologia escolástica “como essencialmente antagônicos” (O’MALLEY, 2004, p. 395); embora valorizassem o uso de meios persuasivos, souberam como conciliá-los com o poder do evangelho. Polanco, secretário da Companhia, foi crítico dos teólogos escolásticos por, segundo ele, possuírem “inabilidade em expressar persuasivamente suas idéias” (O’MALLEY, 2004, p. 397). A aceitação da teologia escolástica distante de uma retórica eficaz, pelos jesuítas, fez com que os ensinamentos fossem traduzidos para uma linguagem retórica humanista. Foi trabalhado sobre isso na seção 1.1. **O humanismo e a escolástica**.

A valorização da retórica é nitidamente percebida no gênero didático ativo na educação do “príncipe prudente”, instruindo-o na educação ética-política, conhecido como “espelho de príncipe”. “A característica principal deste gênero”, segundo Hansen (2002), “é apresentar o elenco completo das virtudes cristãs que permitem o bom governo” (p. 62). Com os jesuítas, tal gênero, conhecido na Idade Média como *speculum* ou *specula Principum*, traz consigo a metafísica cristã, escolástica e neoescolástica aliado das “formulações éticas ordenadas pela retórica, [...] [recitando] padrões antigos, gregos, latinos, patrísticos e medievais, adaptando-os à centralização monárquica dos séculos XVI e XVII¹³⁶” (HANSEN, 2002, p. 63). A retórica na educação, em seu sentido ético-político, estaria atrelada à subordinação ao rei, tornando a nobreza de letras civilizada e erudita, ao invés de uma nobreza pautada na ignorância, na força das armas ou orgulhosa de sua linhagem. Partindo disso, a educação tal como proposta pelo “espelho de príncipe” seria um “dispositivo que naturaliza a desigualdade social” (HANSEN, 2002, p. 63); há o reforço da diferença de classes intelectuais e políticas, distintas pela: *discrição*¹³⁷ e a *vulgaridade*¹³⁸.

Outra dimensão retórica do “espelho de príncipe” é a função que desempenhou em reafirmar o livre-arbítrio. O combate contra as protestantes, sobretudo a *lex peccati*, em que colocava a condição de pecado humana de forma tão debilitada que o homem perdesse a possibilidade de realizar escolhas livremente, sua alma estaria literalmente morta, sem a iluminação divina e incapaz de conhecer, por si, a Deus. A debate teológico transcende a questão hermenêutica e assume proporções filosóficas em prol da argumentação favorável à liberdade humana. Nesse sentido,

a defesa intransigente do dogma implicou retomar a ideia aristotélica de que as artes corrigem a natureza, ou seja, a ideia de que a alma humana pode ser melhorada pela instrução das *humanae litterae*, as humanidades, e pela formação de costumes (*mores*) e hábitos cristãos (HANSEN, 2002, p. 75)

A retórica, quando empregada em seu sentido salvífico, pelos jesuítas, possuía a característica de contar com a existência de uma luz¹³⁹ – inata ao gentio, por ser

¹³⁶ “Nos séculos XVI e XVII, o gênero mantém a estrutura retórica deliberativa e epitídica do *speculum* medieval, mas reformula o conceito escolástico de uma Causa Primeira, Deus, que é criadora do mundo e da história como seus efeitos e signos reflexos, adaptando-a à doutrina dos fundamentos do poder monárquico” (HANSEN, 2002, p. 65)

¹³⁷ A *discrição* seria atributo do corpo alto ou sublime do príncipe (HANSEN, 2002, p. 63).

¹³⁸ A *vulgaridade* seria atributo dos corpos baixos e vulgares das crianças do povo (HANSEN, 2002, p. 63).

¹³⁹ O Concílio de Trento, contrariando as ideias de Lutero, afirma que, mesmo atingido pelo pecado original, o homem ainda possui a capacidade de, pela Graça, discernir o bem e o mal pela razão. “{O Verbo} era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, *ilumina todo homem*” (João 1:9). A seção

possuidor da imagem e semelhança de Deus – para que, por meio dela, trouxesse entendimento da mensagem proclamada.

a iniciativa de fazer da pregação oral o instrumento privilegiado de divulgação da Palavra divina pressupunha que a luz natural da Graça inata ilumina a mente dos gentios objeto da catequese, tornando-os predispostos à conversão (HANSEN, 2003a, p. 21).

A depravação da natureza humana não é total, debilitando-a a tal ponto que não conseguiria compreender a mensagem da Salvação; mas, é por crer na liberdade humana em poder escolher seu destino, que surge a esperança no uso da retórica.

A compreensão católica da presença da luz natural da Graça não está presente apenas no receptor da mensagem, o gentio; mas, também, é por meio dela que o pregador é capacitado a discursar. Sendo assim, a retórica também é fruto da luz da graça natural. Mesmo os autores clássicos da retórica, que inspirarão a *studia humanitatis*, são fruto da fonte divina. Segundo Hansen (2003a), “a partir do século XVI, as preceptivas retóricas e poéticas que se apropriam cristãmente dos textos latinos de Retórica afirmam que no ato da invenção dos discursos o juízo dos autores é aconselhado pela luz natural da Graça inata” (p. 22). Portanto, a compreensão católica da retórica não é como uma arte estritamente humana, em que o homem trabalha só; mas, “a Graça orienta-lhes os efeitos como eficácia didática, prazer engenhoso e envolvimento persuasivo” (p. 22). É um trabalho sinérgico, em que homem e o divino estão conectados com os propósitos e finalidades da mensagem da Igreja. Tudo quanto há de bom, justo e belo – inclusive a retórica –, nos feitos do homem, é resultado da iluminação divina, ainda que não haja vínculo direto com a fé católica.¹⁴⁰

O pronunciamento da palavra, a retórica, o ato de verbalizar, tornar externo algo interior; além de possuir o viés de ser um recurso meramente humano, passa por uma profunda mística cristã. O ato criador primordial, relatado em Gênesis 1, consiste na *fala* divina que traz consigo a existência das coisas que não existem, a *creatio ex*

1.1.1. ... na educação também faz menção a presença dessa noção de “iluminação” voltada para a Educação.

¹⁴⁰ Jesus, acerca do Pai, diz: “ele faz nascer o sol tanto sobre os maus como sobre os bons, e faz chover sobre os justos e sobre os injustos” (Mateus 5:45). A tradição católica, desde a patrística com São João Crisóstomo, em suas *Homilias sobre a Carta aos Romanos* acerca da “lei natural”, e Santo Agostinho, em seu primeiro volume dos comentários sobre *A Graça*, introduzem a presença da inspiração divina nas boas obras dos pagãos/gentios/ímpios. Um dos jesuítas a defender fortemente tal posição é Francisco Suárez em *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores* (SUÁREZ, 2015, versão compilada). Portanto, “quando um indivíduo obedece a uma lei justa, é como se Deus a ordenasse, pois a justiça da lei positiva espelha a luz natural que reflete a Lei eterna” (HANSEN, 2002, p. 76).

nihilo. Dixitque Deus fiat lux et facta est lux, Deus ordena proclamando que a luz venha a existir e assim, pela palavra divina, foi feito. Esse acontecimento, por si, já seria motivo suficiente para tomar a relevância da palavra para o pensamento religioso judaico-cristão. Contudo, ao lermos no prólogo do Evangelho Segundo São João há a ressignificação do sentido de Gênesis 1, está escrito:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia a vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam (João 1:1-5).

Jesus Cristo, o Deus encarnado é o Verbo. A Palavra – o *logos* grego – pronunciada pelo Deus Pai. A razão da criação, Cristo, estaria presente na origem do universo; ele seria o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim da criação (Ap. 1:11; 22: 13). A Palavra, para o cristianismo, não é, portanto, apenas o meio de evangelização de algo externo a ela. A salvação não é alheia à palavra comunicada, mas é a própria anunciação do Verbo. Nisso consiste o mistério da autoridade mediante a oralidade da mensagem evangélica, autoridade delegada apenas aos membros eclesiais outorgados pela Santa Sé. Nesse sentido,

a revelação de Deus apresenta-se como uma *re-velatio* – a retirada do véu (*velum*) que encobre [...]. Trata-se de uma revelação feita pelo próprio Deus, mas que prevê, contudo, a necessária participação do homem (AGNOLIN, 2001, p. 22)

Dada a importância da palavra, cabe aqui uma pergunta preliminar que nos remeterá à sessão **3.2. Língua** dessa dissertação. Como anunciar o Verbo aos nativos, se para o Pe. Manuel da Nóbrega as suas primeiras impressões são relatadas em suas primeiras cartas (1549) das seguintes maneiras: “nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (MB, v. I, p. 111-112, § 6)¹⁴¹ ou, posteriormente, “tienen muy poços vocablos para le poder bien declarar nuestra fe” (MB, v. I, p. 153, § 8)¹⁴². Esse, dentre tantos outros, foi um dos desafios a serem superados pelos jesuítas em missão na América portuguesa.

O emprego de elementos persuasivos diante da alteridade com povos distintos da cultura cristã está presente desde a Igreja primitiva. O apóstolo Paulo, “todo sábado, discutia na sinagoga e se esforçava por convencer judeus e gregos” (Atos 18:4). A fidelidade dos primeiros cristãos, não negando o martírio por amor a Cristo, é

¹⁴¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

¹⁴² *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

marca das perseguições ocorridas nos primeiros séculos da era cristã; registrada como ícone do testemunho persuasivo das ações cristãs por Tertuliano de Cartago (séc. II): *Sanguis martyrum est semen Ecclesia* – o sangue dos mártires é a semente da Igreja (DSSR, 1704, p. 60). Envolto pela cultura grega e a centralidade dos debates e das argumentações, que na antiguidade centralizavam-se na ágora da *polis*, o cristianismo herda a importância da retórica como mecanismo justo na tentativa de levar os ouvintes ao conhecimento da Verdade¹⁴³. Tradição se consolida no decorrer da história da Igreja. Na escolástica, para Tomás de Aquino, “a persuasão é o único instrumento justo de conversão do pagão” (EISENBERG, 2000, p. 66). E ganha força com o Renascimento e o Humanismo, “resgatando” Cícero (séc. I a.C.), entre outros, como instrutor da arte do convencimento por meio da palavra, com eloquência, ritmo e equilíbrio na disposição do discurso (CICERÓN, 1991).

Portanto, a alteridade entre os povos, os quais o cristianismo acaba por fazer fronteira no decorrer de sua história, exige uma característica retórica muito empregada pelos companheiros. A adaptação da mensagem, ao novo contexto da missão, tem o intuito de tornar inteligível e, de certo modo, mais significativo ao seu destinatário. Essa adaptação, influenciada pelo estudo dos clássicos, faria ponte entre o Mundo Antigo e o Novo Mundo.

Nos tratados clássicos, a retórica era orientada a produzir o orador bem-sucedido. Essencial para esse sucesso era a habilidade do orador de estar em contato com os sentimentos e as necessidades de sua audiência e, em sintonia com ela, adaptar a si mesmo a o seu discurso (O'MALLEY, 2004, p. 398).

Há, também, outro ponto fundamental. A autoridade da retórica jesuítica, além de ser estabelecida com seus estudos e habilidades oratórias, assumia o papel de verdade absoluta, antes mesmo de uma só palavra ser dita ou escrita. Não se tratava de uma maior habilidade hermenêutica dos textos sagrados aliada à exposição persuasiva das ideias – em si – ou de uma “autoridade do argumento”; mas, que, o ato de se expressar a respeito de questões religiosas estava presa a uma autoridade anterior a própria retórica, aqueles que ocupavam posição submissa à Igreja e, conseqüentemente, as tradições firmadas.

¹⁴³ Obviamente a Verdade para o cristianismo não seria fruto da dialética, mas atingível pela fé, pela iluminação divina no homem interior. O esforço patrístico e escolástico por estabelecer conciliações entre a fé e a razão não retiram o caráter de que, para o cristianismo de modo geral, a Verdade é com “V” maiúsculo, apresentando-se dogmática diante do conhecimento de causa provocado pela convicção que a fé produz no crente (cf. Hebreus 11:1).

A Sessão V do Concílio, datada de 17 de junho de 1546, restringe o poder no uso da palavra. Segundo Hansen (2003a),

a Igreja Católica conciliar e pós-tridentina fez a defesa intransigente “tradicionalista” da transmissão oral das duas fontes da Revelação, a tradição e as *Escrituras*. Contra a diretiva luterana da leitura individual, determinou que apenas teólogos autorizados pelas duas fontes da Revelação poderiam ler e interpretar o Antigo e o Novo Testamento (p. 21).

A força da argumentação e habilidade no uso das palavras para o convencimento, desenvolvida pela retórica jesuítica, estaria, além disso, embasada na única fonte possível de verdade, a Igreja. A verdade, portanto, não seria fruto de uma síntese dialética dos debates religiosos; mas objeto de defesa, por aqueles se colocavam como portadores da verdade *a priori*. A fonte de verdade *a priori*, por sua vez, estaria acessível aos que se submeterem a ela e aos sacerdotes formados.¹⁴⁴

Fazendo um paralelo com o, já visto, estreito laço entre a Igreja e Portugal; não é possível conceber a retórica jesuíta, em suas missões em solo português, alheio aos interesses que, em última instância, acabariam satisfazendo também a Coroa. Em suma, a utilização da retórica pelos jesuítas, na defesa doutrinária, ou em suas pregações, ou na tentativa persuasiva de cristianizar os nativos, possuía a finalidade teológico-política católica. Nos colégios a finalidade não era outra, os jesuítas procuravam realizar uma ponte entre o secular e o sagrado. A apropriação da retórica pelos jesuítas, portanto, trilhava o caminho oposto à ascensão do seu uso nas finalidades políticas que visavam desvencilhar o poder da Igreja, seja pelos humanistas ou pelos déspotas (SKINNER, 1999, p. 45-49; 56-62).

A capilaridade da retórica está presente em todo o *modus procedendi* jesuítico. Desde as pregações, que ocuparam papel central nos séculos XVI e XVII, até o interior do seu ensino. Os jesuítas instituem a Retórica como uma das principais disciplinas em seus colégios, sendo componente significativo das estruturas de ensino, do currículo e do modo de desenvolvimento das aulas.¹⁴⁵ Segundo O'Malley (2004), “o estudo da retórica refletia e promovia a adaptação, peça central para o estilo pastoral dos jesuítas” (p. 398).

¹⁴⁴ No Concílio de Trento (CT, Sessão XXIV, 1563) pregação foi limitada aos sacerdotes formados, restringindo a participação do “clero parasitário, conhecido por ser ignorante, indisciplinado e devasso” (HANSEN, 2003, p. 23), que ofereciam perigos à ortodoxia, à unidade da Igreja e à eficácia da autoridade da retórica.

¹⁴⁵ Ver **nota de rodapé nº 56**. A presença da disciplina de Retórica se perpetuará por séculos em Portugal e, no Brasil, será possível encontrar sua significativa participação até a segunda metade do século XIX (HANSEN, 2003, p. 26).

Ela – a retórica – estaria presente nos principais documentos do primeiro século de existência da Companhia, desde o Concílio de Trento, nas *Constituições* e, posteriormente, na *Ratio Studiorum* (HANSEN, 2003a, p. 26). Se estendia por toda a atuação dos homens de preto.

De um lado, o ensino específico das técnicas e, ainda, das artes e das letras em geral segundo o modelo generalizado da Retórica aristotélica e das suas versões latinas, nos colégios jesuíticos; de outro, o uso particular de seus preceitos, estilos e erudição pelos pregadores das mais variadíssimas circunstâncias do magistério da fé (HANSEN, 2003a, p. 31).

Parte significativa da retórica e uma vastidão de fontes primárias do período quinhentista passam pela escrita de cartas jesuíticas. As correspondências possuíam importância singular para a organização da Ordem e também compõem o quadro mais amplo da retórica.



1.3.3.1. ... na “*ars dictaminis*”

Até meados do século XVI a retórica não tinha local de destaque no interior do catolicismo, embora fosse presente na “arte medieval de escrever cartas, a *ars dictaminis*” (HANSEN, 2003a, p. 26). O emprego da retórica na arte de escrever cartas é fruto da tradição herdada do medievo. A escrita das correspondências no período quinhentista estaria inserida em um modelo formal de discurso, não eram simples relatos e troca de informações, embora esse também pudessem compor o conteúdo das cartas. A escrita, necessariamente, obedecia uma série de elementos inspirados desde as epístolas neotestamentárias. O remetente estava envolto pela consciência da importância que o gênero teve para a fundação das bases da fé cristã, pois a maior parte do cânon bíblico da nova aliança seria firmado pelas cartas, que seriam tomadas por documentos primordiais e norteadores das discussões teológicas acerca das doutrinas cristãs. Semelhantemente, o cuidado e o rigor na escrita das cartas estariam firmando os novos caminhos para o catolicismo em reforma do século XVI. A Igreja estava em processo de organização interna para lidar com os desafios que o período

impunha externamente. Os hereges ameaçando a fé verdadeira na proximidade de suas fronteiras e os pagãos distantes da Luz e do luzeiro romano.

Diante desse cenário, as cartas farão presença na composição das trocas entre as principais autoridades jesuíticas do período, *a priori*, apontando diretrizes para o arranjo do catolicismo – relatos de dificuldades, experiências, soluções, questionamentos, informativos etc. Segundo Hansen (1995) e Pécora (2001), a *ars dictaminis*, fruto dos debates medievais acerca da boa composição das epístolas, compõe o gênero segundo o qual deva-se ler e interpretar essas cartas, seguindo uma sucessão de inferências definidoras; tais como: partes delineadas, estilo e ordem. Além de que, o gênero possibilita a possibilidade de adaptação à diferentes conteúdos e situações; tornando, portanto, adequado ao *modus procedendi* da Companhia. Por conseguinte, as cartas jesuíticas não seriam um conjunto isento de gênero literário, mas integravam a um guia na composição das correspondências.¹⁴⁶

Hoje, a vastidão numérica da arte de compor cartas possibilita ao pesquisador a possibilidade de compreender um conjunto de componentes envolvidos. Por meio da análise do discurso, pode-se conjecturar a respeito dos escritores, da instituição de onde fala e para quem fala; e, pelo conteúdo, é possível traçar uma representação dos sujeitos relatados, das situações presenciadas e do contexto circundante.

O fundador da Companhia, Inácio de Loyola, tomava a escrita como ferramenta parceira para cumprimento dos seus objetivos.

Escrever era para Loyola um ato comandado por um sentido. Ele escreveu os Exercícios Espirituais para ensinar e acompanhar, as Constituições para regulamentar, as Instruções aos membros da Companhia para manter a união, seus diários para entender a sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações (LONDOÑO, 2002, p. 17).

A “teia de comunicações” interligando os companheiros nas mais variadas distribuições geográficas faria com que a troca de informações viabilizasse o controle das situações distantes espacialmente, proporcionasse um acompanhamento das dificuldades, tomasse conhecimento da atuação missionária e agisse diretamente, sem que fosse necessário estar presente fisicamente. As peregrinações – um dos primeiros objetivos dos inicianos – metamorfosearam-se nas missões jesuíticas. Um corpo disperso pelo mundo que estava unido graças as correspondências. O

¹⁴⁶ Além de João Adolfo Hansen e Alcir Pécora, vale, aqui, indicar a leitura de uma recente publicação cujo autor é Rafael Cesar Scabin (2010), acerca da *ars dictaminis* como viés de leitura das cartas jesuíticas, intitulada *As cartas jesuíticas do século XVI e a ars dictaminis medieval*.

gerenciamento da Companhia só foi possível devido a cadeia de cartas produzidas periodicamente, e, não só pelo fato das cartas estarem circulando, mas pelo modo *como* as cartas eram hierarquicamente endereçadas, centralizando as informações, facilitando a administração da Companhia e das missões.

Um exemplo da possibilidade de acompanhamento e vigilância das práticas jesuíticas em conformidade com a espiritualidade de Loyola pode ser notada pelas cartas que registram sua ampla difusão pelos missionários na América portuguesa quinhentista:

Como se lê nas cartas de Manuel da Nóbrega e na obra sermonística e teatral de Anchieta, no século XVI, a comunicação oral da doutrina para uma audiência composta de índios, africanos e colonos portugueses punha em circulação os *Exercícios Espirituais*, de Inácio de Loyola, além de ritos e cerimônias da *traditio*, textos das *Escrituras* e comentários canônicos (HANSEN, 2003a, p. 33).

As cartas serviriam para a “edificação” do corpo, que, ao recebê-las, teriam informações relevantes espiritualmente. As *Constituições* trazem a seguinte observação:

Para que las nuevas de la Compañía puedan comunicarse a todos, seguirás ela forma seguinte. Los que son debaxo de un Provincial de diversas Casas o Colegios, escriban cada principio de quatro meses una letra que *contenga solamente las cosas de edificación* en la lengua vulgar de la Provincia, y otra en latin del mesmo tenor (*Const.*, § 675, *grifo meu*)¹⁴⁷

Porém, a função das cartas dos missionários em missão na América portuguesa não está restrita apenas a isso (a edificação), mas engloba uma série de elementos na aproximação entre os membros da Ordem em Roma ou em Portugal, e os locais mais longínquos por onde se estendia as missões.

O Inácio, em 18 de julho de 1553, pede com clareza a Nóbrega que escreva “*no solamente* de cosas de edificación” (MB, v. I, p. 513, § 4, *grifo meu*)¹⁴⁸, solicitando que amplie o conteúdo das cartas. No mês seguinte, 13 de agosto do mesmo ano, era Polanco, a pedido de Loyola, quem enfatizava a necessidade de uma descrição apurada dos detalhes:

En las letras mostrables se dirá en quantas partes ay residentia de los de la Compañía, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo córao andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región donde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, como andan vestidos, qué cómen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven

¹⁴⁷ E também: “[...] se pueda saber de las otras lo que es para consolación y edificación mutua em el Señor nuestro” (*Const.*, § 673)

¹⁴⁸ Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 18 de julho de 1553.

muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mejor sepa como se ha de proveer; y también satisfazerse ha a muchos señores principales, devotos, que querían se scriviesse algo de lo que he dicho (MB, v. I, p. 520, § 2)¹⁴⁹.

Polanco¹⁵⁰ e Loyola dão instruções específicas sobre as cartas, detalhes importantes para esclarecer sobre a missão para os superiores da Ordem e para saciar as curiosidades “etnológicas” europeias; cuidados a serem tomados diante da possibilidade das cartas se perderem – por isso eram solicitadas quatro cópias –; a frequência da escrita, extrapolando a exigência presente nas *Constituições* – de quatro em quatro meses. Segundo Hansen (1995), “a determinação visava sistematizar tanto o ato da escrita quanto as informações transmitidas por ela” (p. 107). Assim, estabelecia-se um direcionamento de periodicidade, de quantas cópias deveriam ser feitas, em quantas línguas as cartas deveriam ser escritas, seu conteúdo e possíveis apontamentos acerca de assuntos pontuais. Portanto, as cartas periodicamente endereçadas aos superiores e, sobretudo, ao secretário Polanco proporcionaram não somente a edificação espiritual pelos relatos, mas a possibilidade da ajuda, diante das dificuldades apresentadas, a resposta às questões específicas, e, também, o controle e união do corpo disperso. As cartas compunham, por fim, parte de uma organização estratégica jesuíta; em outras palavras, era “um sistema de informações destinado a ajudar na tomada de decisões e na realização de ações” (LONDOÑO, 2002, p. 30); ou ainda, elas “são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica” (PÉCORA, 1999, p. 373).

Além disso, a *forma* da escrita, o encadeamento do conteúdo das cartas, revela a autocompreensão dos Companheiros como seres iguais, unidos, não somente pelo dever missionário diante da necessidade de cristianizar as terras; mas, sobretudo,

¹⁴⁹ Carta do Pe. Juan de Polanco (Roma) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 13 de agosto de 1553.

¹⁵⁰ Polanco foi responsável por selecionar as informações mais relevantes – que cabiam divulgar – das cartas recebidas dos missionários atuantes por todo o mundo em uma espécie de síntese a ser espalhada por entre os jesuítas. Essa carta circular era escrita “a todos os membros várias vezes ao ano, na qual resumia as atividades mais importantes dos jesuítas ao redor do mundo, segundo os relatos da vasta correspondência recebida deles em Roma” (O'MALLEY, 2004, p. 29). Assim, portanto, seria possível que os relatos de uma determinada região chegassem a outra e vice-versa; passando, obviamente, por uma seleção do que convinha ou não ser publicado. O secretário também foi responsável pela primeira crônica da Companhia, o *Chronicon*, na qual, segundo John O'Malley (2004), “desfaz o estereótipo de uma ordem religiosa sob estrita disciplina militar, com cada membro atuando como um peão unicamente sob as ordens de seu superior. Substitui essa imagem com o quadro de uma vasta rede de indivíduos empreendedores, que mantendo estreita comunicação com seus superiores e recebendo deles orientação e “consolação” adaptam-se às necessidades locais e tentam aproveitar as oportunidades como se apresentam. O *Chronicon* oferece os dados deste período para responder à questão em que medida os Jesuítas possuíam uma estratégia claramente formulada para seu ministério numa dada área” (p. 30).

pelo reconhecimento como semelhantes diante de Cristo. Revelam-se pecadores, carentes da paz de Cristo e da graça divina, e suplicam a intercessão dos demais irmãos endereçados. Conforme dito anteriormente, a *forma*, herdada da *ars dictaminis*, possuía uma série de componentes comuns, não explicitamente requeridos pelos superiores da Ordem, pois já pressupunham a composição da carta dentro dos parâmetros do gênero.

Em sua escrita, a carta jesuítica apropria-se dos esquemas gerais da técnica epistolar da *ars dictaminis*, apresentando três ou quatro partes definidas nas doutrinas antigas e medievais da mesma – salutatio, exordium (captatio), narrativo (argumentatio), subscriptio (HANSEN, 1995, p. 88).¹⁵¹

As partes carregam consigo o discurso advindo do pensamento retórico teológico-político, tais como a ideia de “conquista espiritual” do selvagem, carente da iluminação da Luz divina, por meio da graça de Deus. Nesse sentido, Hansen (1995) afirma:

Constituindo-o como lugar de uma carência de Luz, a carta também constitui os códigos institucionais que fundamentam a escrita e a ação dos padres. Em seus enunciados, a lei eterna, a lei natural e as leis positivas são acionadas como interpretação dos temas (p. 113).

Não há como compreender as cartas sem o conhecimento dos pressupostos retóricos que elas carregam consigo. É necessária a compreensão das questões teológicas, políticas e éticas que são tratadas nas cartas como um pano de fundo, o qual o destinatário da carta já possuía ciência. É errado, portanto, inferir que o modelo da *ars dictaminis* é imposto como uma ordem a ser cumprida forçosamente. “Não são mera técnica aplicada do exterior”, afirma Hansen (1995), “mas categorias de pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência” (p. 88). Portanto, as cartas escritas pelos companheiros em missão não devem ser tomadas como um “gênero neutro”¹⁵² no qual a empiria seria impressa no papel. Elas “devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico *em progresso* da própria conversão” (PÉCORA, 1999, p. 373).

¹⁵¹ Em seu distinto texto João Adolfo Hansen trabalha as diversas partes da *ars dictaminis*, concentrando-se em estabelecer paralelos entre as partes e os conteúdos das cartas de Nóbrega; examinando os gêneros ciceronianos – de informação aos ausentes, *familiare et jocosum*, *severum et grave* – ante o emissor e o destinatário; e, por fim, trabalhando a relação entre o índio, alvo da missão, portador da centelha divina, ante o trabalho conjunto dos companheiros, presencialmente através dos missionários e à distância por meio dos superiores na Europa, ambos os grupos jesuítas conscientes do dever em ascender a “luz do verbo interior” nos nativos. Embora seja interessantíssima e muito importante essa abordagem, não me deterei aqui nessa seção a me aprofundar nisso. Porém, tais temas estão diluídos por toda a dissertação.

¹⁵² Sobre a ausência de neutralidade no gênero, Pécora (1999) escreve: “elas não são absolutamente uma tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos pelos missionários – nem objetivamente, como representação ou notícia da gente e terra do Brasil; nem subjetivamente, como impacto sentimental ou expressivo dessa notícia em certa mentalidade católica europeia” (p. 373).

1.4. Das peregrinações, do apostolado, da pobreza e da piedade

O propósito desta breve seção – e este é também o motivo de sua brevidade – é argumentar que o propósito original da Companhia de Jesus nunca foi se tornar aquilo que ela veio a tornar-se (e com proficuidade): educadores, detentores de colégios e escolas. Para isso, traçarei um breve retrospecto a respeito do caminho trilhado em direção à educação, passando por algumas características dos companheiros – sobretudo as que ainda não receberam a devida atenção – e como foram agregadas as novas faces, ou, por assim dizer, os novos “elmos” dos soldados de Cristo.

Vimos que o plano inicial dos primeiros companheiros reunidos antes de oficializada a Ordem, estava longe de tomar a proporção que a Companhia de Jesus teve. A princípio, o desejo de Loyola por peregrinar de modo heroico-santo até Jerusalém, que se encontrava sob domínio dos turcos otomanos, contagiava os que cruzavam seu caminho e se tornariam parceiros de caminhada. O desapego das riquezas terrenas, da avareza, do reconhecimento secular, do orgulho, faria dos companheiros aptos a se desprenderem das necessidades materiais e dos impedimentos de servir a Deus para sua maior glória. Características que, posteriormente com a fundação da Ordem, seriam institucionalizadas como o voto de pobreza e a disposição em estar prontos para ir a quaisquer lugares sob ordem do Sumo Pontífice. O ministério do apostolado seria sua grande marca, não o ministério contemplativo. Os inicianos estavam dispostos a serem instrumentos de Deus na terra e, reconhecida a autoridade romana, fariam o necessário para atender o propósito maior de “defesa e propagação da fé”, tão necessários para a Igreja naquele momento histórico.

A ênfase na ação direta de Deus, presente na espiritualidade de Loyola, sobretudo nos *Exercícios Espirituais*, aliada de uma certa independência, ou autonomia, do indivíduo na sua comunicação com Deus, na ação divina direta, nos seus autoexames, teve de conciliar-se com a disciplina da Igreja, os sacramentos, o respeito pela hierarquia e o olhar para a tradição. Desse modo, a Companhia ganharia consistência. A piedade se aliaria a erudição, o espiritual ao intelectual; tanto a virtude, quanto as letras,¹⁵³ fariam composição do perfil jesuíta. A estima pelos estudos seria

¹⁵³ Influenciados por Cícero e demais pensadores clássicos, em que encontravam o “modelo ideal de humanismo para o homem do Renascimento”, ancorado em Paris, cidade na qual os primeiros

agregado a espiritualidade “orgânica” proveniente da *devotio moderna*. Nas palavras de Storck:

Compreendiam que nada do que humano se deve considerar alheio aos estudos. Ou seja, a literatura, as artes e a filosofia que abordam e refletem sobre a natureza e sobre a pessoa humana são boas em si. No pensar dos jesuítas se podia combinar o cultivo da piedade com a erudição, uma não excluindo a outra.

Une-se a concepção espiritual dos *Exercícios* com as letras humanas, ou o humanismo cristão, que deu origem ao que podemos denominar humanismo jesuítico (STORCK, 2016, p. 142).

Outro ponto marcante para a Ordem teve que se adaptar com o crescimento da instituição, sobretudo a multiplicação dos colégios; o voto de pobreza. A necessidade de manutenção fez com que Loyola, pouco antes de falecer, revesse a radicalidade do voto e como as circunstâncias exigiam uma postura mais flexível.¹⁵⁴

A identidade jesuítica foi, assim, se moldando de acordo com as necessidades presentes em seu percurso histórico. A presença marcante de Loyola guiando seus soldados, *mediante os Exercícios Espirituais* e suas instruções, no modo de proceder foi tomando forma na medida em que o Corpo conquistava espaço e avançava. O'Malley (2004) destaca o “caráter cumulativo” na incorporação de características novas, diante da flexibilidade jesuítica e seu caráter de abraçar a missão que lhe é confiada:

Sua vocação como pregadores itinerantes sofreu superposição de serem ao mesmo tempo professores residentes nos colégios. O seu ministério de consolação interior sofreu sobreposição da defesa de uma ortodoxia confessional. Sua insistência na ação direta de Deus sobre o ser humano tinha que se ajustar à preocupação da ordem e da disciplina que marcam toda instituição. Seu desejo de fazer um ministério sem recompensa logo se adaptou à necessidade de fontes sustentáveis de renda para as instituições duradouras que esperavam fundar (p. 43).

Dentre essas características, incorporadas ao itinerário jesuíta, está a ênfase na educação e o encargo do ensino que a Ordem passa a possuir.

jesuítas possuíam formação; os companheiros tinham consigo que “o ideal não era somente falar, escrever e comunicar as próprias ideias com propriedade, facilidade e elegância, mas raciocinar, sentir, expressar-se e atuar harmonizando virtude com letras” (STORCK, 2016, p. 147). A formação dos jesuítas ocorreu “segundo o *modus parisiensis*, que dava normas precisas sobre a distribuição das classes, matérias, aulas e dos exercícios acadêmicos. Inácio e seus primeiros companheiros se graduaram como Mestres em Artes pela Universidade de Paris e muito apreciavam o método usado nela. O Pe. Jerônimo Nadal estudara na Universidade de Alcalá, que estava estruturada segundo a Universidade de Paris” (ZANFREDINI, 2012, p. 60).

¹⁵⁴ John O'Malley trabalha essa transição no pensamento jesuítico a respeito da pobreza diante das necessidades administrativas. Ver páginas 533 a 538 de sua obra *Os primeiros jesuítas* (2004). Sobre as nuances na concepção do voto de pobreza, ver seção 3.5. **Bens temporais**.

1.4.1. ... à educação

“Na primeira década de sua história, os jesuítas não tinham escolas. Esta é a maior diferença que distinguia aquela década de todas as que seguiram” (O’MALLEY, 2004, p. 313-314). Embora esse não fosse o intuito original da Companhia

Inácio estava disposto a fazer imensos ajustes para acomodar esse novo ministério e para lidar com os problemas e frustrações que acarretava. Ele não via as escolas como incompatíveis com a sua visão original ou com a Companhia que resultara dela (O’MALLEY, 2004, p. 315).

Segundo Storck (2016, p. 141), a análise do documento fundante da Companhia, a *Fórmula do Instituto*, não permite afirmar que em menos de cinquenta anos teria um método de ensino estabelecido, a *Ratio Studiorum* em 1599. Desde sua fundação e os primeiros anos da Ordem, não haveria registros das intenções iniciais em investir no ministério dos colégios como protagonista principal da Companhia. A nova ênfase na inclinação ministerial jesuíta para a educação não significa que fosse um rompimento com a *Fórmula*, mas demonstra como Loyola encarava o perfil maleável dos regimentos da Companhia. Como consequência disso, as “casas professoras”, antes tidas em pé de igualdade com os colégios, agora teriam um *status* inferior.

A primeira grande empreitada jesuítica em colégios¹⁵⁵ veio a pedido da corte de Messina, em 19 dezembro de 1547, requerendo cinco professores para darem aulas em seu colégio, sem que cobrassem pelos serviços prestados, a troco de moradia, alimentação e vestimenta. Em março de 1548, Loyola enviaria não cinco, mas dez dos seus melhores homens (quatro padres e seis escolásticos), entre eles Nadal. O Pe. Jerônimo Nadal seria o superior do maior grupo já expedido pela Companhia. Não tardou para que o entusiasmo dos jovens jesuítas, associado à excelência no ensino, repercutisse pela Europa. Em menos de um ano outras solicitações chegavam para Inácio, que as atendia enviando os companheiros aos colégios (O’MALLEY, 2004, p. 316-322). Desde então, houve um aumento significativo de colégios comandados pela Companhia, e outros tantos fundados pela própria Ordem.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Pode-se considerar que em 1545 o colégio em Gandia, fundado pelo duque Francisco de Borja, tenha sido a primeira experiência na área educacional jesuíta (STORCK, 2016, p. 141). O fracasso da escassez de alunos, o colégio – transformado em Universidade em 1547 – foi fechado em 1556. Por isso, provavelmente, essa experiência não tenha sido contada na ampla literatura.

¹⁵⁶ John O’Malley (2004) traz alguns dados quantitativos que nos ajudam a compreender o crescimento desse empreendimento, assim afirma: “desde aproximadamente 1551, os jesuítas começaram a

A necessidade de elaborar normas que regulamentassem o funcionamento interno dos colégios fez com que fossem criadas, a princípio, normas internas para cada colégio,¹⁵⁷ tendo em vista o modelo extensamente difundido até então, o *modus parisiensis*.¹⁵⁸ Nesse sentido,

as normas internas dos colégios existentes, estruturadas a partir do *Modus parisiensis*, serviram de ponto de partida para a elaboração das primeiras versões do ordenamento de estudos. Coube ao padre Nadal a responsabilidade de introduzir nos colégios e universidades da Companhia, o *Modus parisiensis* como método pedagógico e, de elaborar os primeiros programas de ensino, que culminariam na redação definitiva da *Ratio Studiorum* de 1599 (STORCK, 2016, p. 141).

A inspiração fez com que as aulas seguissem uma certa conformidade com as práticas das escolas renascentistas e do ensino humanista. Nas aulas, a introdução à *lectio*, seria composta pela leitura de um trecho de um autor clássico, no qual o professor daria informações acerca do gênero literário, das expressões, da língua (latim ou grego), da obra, do autor e, assim, iria destrinchando o texto no qual os alunos deveriam tomar nota e memorizar. Após a *lectio* viriam as *quaestiones* – as perguntas – com o objetivo de verificar e aprofundar o conteúdo visto. Dentro desse mesmo procedimento também eram inclusos as *disputatio*¹⁵⁹, uma competição entre os alunos como uma finalidade didática, que poderia durar entre cinco à sete horas nos sábados ou nos horários após a aula. Havia também o *redditio lectionum*, no qual o professor se encarregava de proporcionar aos seus alunos a possibilidade de fixação na memória, retomando o conteúdo da aula. Por fim, após a janta os alunos ainda eram submetidos ao exercício de repetição – as *reparationes* –, no qual era revisto o conteúdo da aula; ou a prática dos *reddere lectiones*, uma ajuda entre dois alunos tomando as lições diárias mutuamente (STORCK, 2016, p. 144).

A educação jesuítica também possuía uma série de fatores disciplinares, dentre os quais destacam-se três: as premiações, a vigilância e os castigos. As premiações ocorriam em diversas situações. Os alunos, ou grupos de alunos, que se destacavam

fundar escolas à razão de aproximadamente quatro ou cinco por ano e estavam a caminho de abrir muitas outras mais” (p. 313) e “na data em que Inácio morreu [1556], a Companhia operava 35 ou mais colégios, dependendo da definição que se dê a ‘colégio’” (p. 323). Franco Cambi (1999) aponta que “em pouco tempo, surgem outros [colégios] em quase toda a Itália e Europa: em 1586, conta-se um total de 162, dos quais 147 abertos no exterior” (p. 261).

¹⁵⁷ “Com a difusão, afirma-se a necessidade de dar uma organização coerente e unitária aos programas de ensino. Num primeiro momento, o problema é resolvido estendendo aos outros colégios as orientações seguidas nos de Messina e de Roma” (CAMBI, 1999, p. 261).

¹⁵⁸ O *modus parisiensis*, possuía alguns elementos já existentes, desde o fim do século XIV, nas escolas dos, já mencionados, Irmãos de Vida Comum (cf. STORCK, 2016, p. 143).

¹⁵⁹ (cf. RODRIGUES, 1917, p. 71-74)

recebiam, como incentivo ao ideal, prêmios pelos seus feitos e, desse modo, seriam espelhos para os demais. A premiação geralmente consistia em “livros escolhidos e luxuosamente encadernados” entregues mediante uma solenidade regada por música, ao final dos concursos anuais. As “categorias” premiadas eram: “oito prêmios á rhetorica,¹⁶⁰ seis ás humanidades e grammatica superior, quatro ás outras classes, e um ou dois ao catecismo” (RODRIGUES, 1917, p. 85).

Um dos principais recursos de controle da ordem seria o “olhar sobre o outro”, chamado por Marcos Roberto de Faria (2016b, p. 1010-1026; 2009, p. 216-269) de “pedagogia da vigilância”. Na procura pela santificação do corpo, na preservação dos prazeres carnavais, sobretudo a tentação sexual que as índias ofereciam aos padres jesuítas, as recomendações e a vigilância seriam mecanismos na educação/disciplina dos corpos. Dentro dos colégios a vigilância também ocorria. Desde os colégios renascentistas, era comum a presença de *exploradores* ou *observadores*, alunos responsáveis por denunciar as irregularidades dos pares ao diretor. Semelhantemente, o *decurio* seria supervisor nas *decúrias*, grupos de estudos composto por dez estudantes. Tais funções seriam, obviamente, desprestigiadas pelos demais alunos, os quais adjetivariam os vigilantes de *lupi* – lobos (STORCK, 2016, p. 145). Ademais, o colégio seria o local no qual o indivíduo, passado por ele, exerceria a função de vigiar a sociedade legitimando o controle da ordem e o poder vigente. O indivíduo seria tanto vigiado quanto vigiante, disciplinado e disciplinador (PAIVA, 2003, p. 49).¹⁶¹

Nos casos de transgressões graves das normas dos colégios, aplicavam-se os castigos. O refeitório era o local das advertências, diante dos professores e alunos. *Verbis et verberibus* – palavras e varas – era a expressão latina para as duas faces dos castigos. Primeiramente, a correção se dava por meio oral e, caso a exortação não surtisse efeito, a agressão física seria uma alternativa conveniente e aceitável (STORCK, 2016, p. 145). Longe da aceitação contemporânea, o castigo era, para o jesuíta, uma forma de demonstração de amor ao próximo. Dada a correção, o castigado seria aperfeiçoado. Sobre isso, o jesuíta Francisco Rodrigues (1917) escreve de forma apologética: “ainda quando usam o castigo, o amor é que lhes arma o braço” (p. 36).

¹⁶⁰ Vale notar o destaque dado à retórica.

¹⁶¹ Como visto na seção 1.3.2.1. ... em Portugal.

Portanto, a educação jesuítica também possuía o viés negativo, educar para saber como não proceder, sobretudo diante de uma tentação pecaminosa. Paiva (2003) define:

É preciso treinar as pessoas a agir de acordo com o plano divino. O proposto pela pedagogia jesuítica era a prática das virtudes, o amor das virtudes sólidas. No entanto, o caminho para se chegar aí, lavrado no devocionismo barroco, era a penitência e a fuga. Fuga dos maus costumes, dos vícios, dos maus livros, das más companhias, dos espetáculos e teatros, de juramentos, insultos, injúrias, detrações, mentiras, jogos proibidos, lugares perniciosos ou interditos. Em uma palavra, fuga do pecado: este transgride a ordem e a vigilância da disciplina. O pecado nega, na prática, a ordem estabelecida, a única ordem, fora da qual não há salvação. Nem se imaginava, à época, que pudesse haver outras concepções de mundo. O pecado se torna, destarte, o princípio negativo orientador da pedagogia, avaliador dos costumes, em contraposição a qualquer princípio normativo positivo. O formalismo pedagógico se mostra, assim, também ele negativo. Educa-se para não se fazer (isto ou aquilo). Quer dizer, a natureza do homem é rebelde no exercício de suas funções, não atendendo ao estabelecido por Deus (p. 50).

Desse modo, a educação estaria cerceada pelo cuidado em não deixar que seus alunos se desvirtuassem. A moral seria basilar nos colégios jesuíticos e, nesse sentido, “a educação virtuosa é bem mais importante que a mais elevada instrução nas sciencias”¹⁶² (RODRIGUES, 1917, p. 26). O cuidado com os “livros perigosos” e quaisquer ameaças à ascese cristã seriam presentes nas prescrições jesuíticas. O intelecto deveria servir, assim, de um aliado para a piedade, não uma ameaça (p. 21-22).

Ainda há outro aspecto importante a ser mencionado para que a ação jesuítica na educação possa ser compreendida: a liberdade na adaptação como reflexos da centralidade da figura de Loyola como arquiteto da educação jesuítica e a da proximidade com o papado.

A liberdade da atuação jesuítica na educação deve, em parte, às próprias diretrizes de seu mentor e fundador, Inácio de Loyola. Desde os *Exercícios Espirituais* já é possível notar a flexibilidade no ensino para que atinja, assim, a finalidade que lhe é incumbida. Na última nota, antes do início dos *Exercícios*, Loyola prescreve uma preciosa instrução aos envolvidos na sua aplicação:

Para que tanto o que dá os Exercícios Espirituais, como o que os recebe, mais se ajudem e aproveitem, se há de pressupor que todo o bom cristão deve estar mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la; se a não pode salvar, inquirir como a entende, e, se a entende mal, corrija-o

¹⁶² Rodrigues continua: “a innocencia é um thesorio, que se há de resguardar com amor e respeito. A vontade e o coração quando flexiveis, malleaveis virgens de paixões violentas, então se devem affeição á virtude e afastar de seducções mortíferas, e o entendimento, quando começa a abrir-se para a luz, não se há de envolver nas trevas do erro, mas allumiar com o esplendor da verdade” (1917, p. 26).

com amor; e se não basta, *busque todos os meios convenientes*, para que, entendendo-a bem, se salve (LOYOLA, 1999, p. 9; *Ex. Esp.*, § 22, *grifo meu*).

E, de forma semelhante, as *Constituições* orientam: “ansí mesmo en el modo de enseñar la dotrina cristiana y *acomodarse* a la capacidad de los niños o personas simples, se ponga studio competente” (*Const.*, § 410, *grifo meu*). Portanto, ao contrário do que se pode pensar a respeito dos meios empregados pelos jesuítas na América portuguesa no século XVI,¹⁶³ “acomodar” e “buscar todos os meios convenientes” são instruções advindas do próprio Prepósito Geral da Ordem, e não improvisos autônomos e exclusivos dos missionários em solo brasílico.¹⁶⁴

Por outro lado, o que garantia e legitimava a liberdade da ação jesuíta era a sua estreita relação com o Papa. Conforme afirma Faria (2016a):

de todas as instituições católicas, a jesuíta foi a que se identificou como mais próxima do papado. Isso se tornava claro na contínua necessidade de invocar a autoridade papal para sua própria proteção. Este era, para O'Malley, um *relacionamento de dependência que permitia a liberdade que os jesuítas desejavam para exercer seus ministérios*, conforme seu próprio “modo de proceder”. Os membros da Ordem assumiam, por conseguinte, a tarefa apologética em defesa da fé católica, o que coincidia, inevitavelmente, com a defesa do papado (p. 13, *grifo meu*).

A proximidade com o Sumo Pontífice, pelo voto de obediência – *perinde ac cadáver* – associado à defesa da fé e, conseqüentemente, a defesa da única autoridade central legítima da fé cristã, fez com que a Ordem fosse vista com bons olhos pelos Papas alvos das contestações protestantes.

Nesse sentido, o preparo para atender as necessidades enfrentadas pela Igreja passava pela formação *sui generis* do padre jesuíta. Segundo Costa¹⁶⁵ (2005), a formação do jesuíta era preparada para o “enfrentamento de inéditas experiências ligadas ao processo de expansão da sociedade ocidental como o elemento novo, desconhecido e moderno de sua atuação” junto do “fundamento teológico e filosófico da escolástica como o elemento conservador” (p. 80). O jesuíta estaria apto a conciliar em sua composição a síntese entre as inovações e a tradição, entre o novo e o velho;

¹⁶³ Alvo da **Parte II** desta dissertação.

¹⁶⁴ Isso não tira a importância e, por assim dizer, o mérito das estratégias e *artifícios* utilizados na cristianização dos nativos e suas peculiaridades. Contudo, a base para o modo de proceder jesuíta estaria amparado pelo aval de Loyola e sua espiritualidade. Para saber mais sobre aspectos gerais da participação de Loyola na estruturação da educação jesuítica, recomendo a leitura de *A formação intelectual do jesuíta* (RODRIGUES, 1917, p. 7-21); e, sobre a relação *Exercícios Espirituais* e a educação, sugiro como leitura introdutória *Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus e a Educação* (HERNANDES, 2008a, p. 292-312)

¹⁶⁵ Artigo trabalha, além dos dois elementos medulares citados acima, quatro faces da formação jesuíta: rigorosa, escolástica, técnica e missionária.

ou entre humanismo e escolástica.¹⁶⁶ Além disso, uma série de requisitos e condições eram impostas (*Examen/Const.*, § 1-16) e um certo tempo necessário para que os processos probatórios fossem cumpridos e os aspirantes no ingresso na Companhia pudessem conhecer de perto como funcionava o modo de proceder dos inicianos (*Examen/Const.*, § 17-21).¹⁶⁷ Dentro desse quadro o professor deveria estar apto às exigências comuns da Ordem e a ensinar, também, pelo exemplo.¹⁶⁸

Antes de concluir cabe trazer um resumo daquilo que John O'Malley considera as “10 características contribuintes para o sucesso inicial dos jesuítas e para um estilo novo de educação internacional”. 1) os colégios não cobravam matrícula; 2) tinham as portas abertas para todas as classes sociais; 3) compunham, em similaridade, a tendência da formação do caráter e das matérias curriculares de sua época; 4) a compatibilidade entre as “letras humanas” e a ciência/filosofia aristotélica e a teologia tomística; 5) a adoção de um modelo de divisão de classes, ordenador da progressão, visando o cumprimento de metas, o *modus parisiensis*; 6) também influenciados pelo *modus parisiensis*, o sistema de ensino pautado nas repetições, disputas, exercícios, peças e outras atividades, cujo objetivo era a fixação do conteúdo; 7) simplicidade e facilidade de assimilação do conteúdo proposto e trabalhado, de modo prático e piedoso, ético e religioso; 8) a confraternidade, a articulação entre as instituições religiosas (Congregações Marianas); 9) a rede de colégios sob o mesmo propósito, com regras bem delineadas e ajustadas “a necessidade de acomodação a época, lugares e circunstâncias”; e 10) “o ensinamento subjacente ao ensinamento”, a formação educacional e a motivação jesuíta se destacava dentre as demais instituições de ensino, o amor aos alunos e a determinação no serviço a Deus (O'MALLEY, 2004, p. 352-353).

Enfim,

quando os jesuítas iniciaram sua aventura educacional cerca de uma década após sua fundação, não poderiam ter previsto o impacto sobre eles. Tratavam os colégios como se eles fossem apenas mais um – embora especialmente

¹⁶⁶ Como visto na seção 1.1. **O humanismo e a escolástica.**

¹⁶⁷ Tanto o documento que precede as *Constituições*, o *Exame*, quanto as próprias *Constituições* seguem com diversas orientações cruciais para formação e guia do perfil jesuíta. Essas prescrições estão dispersas por todos os documentos mencionados acima e, embora por vezes sejam elencadas sequencialmente, estão também espalhadas e são retomadas muitas das instruções sob outras aplicações no decorrer dos documentos.

¹⁶⁸ “O professor, segundo a ideia de S. Ignacio, ha de ser tão exemplar e apontado no seu modo de falar e proceder, que as suas acções possam servir de modelo aos alumnos e suas conversas de incitamento para o bem” (RODRIGUES, 1917, p. 20). Sobre a formação do professor, ler: *A formação intelectual do jesuíta*, Capítulo V: O Professor (RODRIGUES, 1917, p. 89-102). Ver seção 3.1.4. **A questão do exemplo.**

importante – ministério acrescentado a uma lista já longa. Eles não haviam compreendido que esse ministério trazia em si um dinamismo intrínseco que mudaria a organização que se envolvesse com ele (O'MALLEY, 2004, p. 377).

Passados os dez anos iniciais, se o corpo da Companhia de Jesus possuísse dois braços, um deles era reconhecidamente a educação.¹⁶⁹ Esse inclinar dos jesuítas em direção à educação nos revela e consolida, no mínimo, três ideias importantes. Primeiro, a noção de que a Ordem, de fato, era pronta para se adaptar as necessidades. Não somente no campo missionário, na adaptação retórica, no mapeamento do público alvo e no estabelecimento de estratégias; mas, inclusive, prontos para realizarem mudanças significativas em sua própria estrutura e área de atuação. Em segundo lugar, aproxima ainda mais os conceitos de educação como uma prática genuinamente cristã e piedosa.¹⁷⁰ Amar ao próximo, “ajudar as almas”, não está retido apenas no campo espiritual, nem em obras declaradamente caridosas. Educar é defender e propagar a fé. Educar é combater o infiel, o herege. Educar é converter o gentio, o pagão. Educar é firmar o estandarte de Cristo. E, por último, ressalta a primordialidade de se pensar a educação sempre vinculada aos precedentes históricos, o percurso da instituição na qual ela está inserida, para que possa ser compreendida as suas finalidades de acordo com o contexto da época.



¹⁶⁹ “Em 10 de agosto de 1560, Polanco escreveu em nome de Laínez uma carta a todos os superiores, na qual revelava um desenvolvimento imensamente significativo no modo como os ministérios da Companhia vieram a ser concebidos naquela data. Ele disse que, ‘falando genericamente’, há (na Companhia) dois caminhos para ajudar nossos próximos: um nos colégios por meio da educação da juventude em letras, no ensino e na vida cristã; e o segundo em todo lugar para ajudar os diferentes tipos de pessoas por meio de sermões, confissões e outros meios que se enquadram em nosso modo costumeiro de proceder. A carta reconhecia explicitamente que as escolas eram, naquela data, compreendidas não simplesmente como um ministério entre muitos outros, mas como uma supercategoria equivalente àquela na qual todos os outros *consueta minissteria* se agrupavam” (O'MALLEY, 2004, p. 313).

¹⁷⁰ As *Constituições* classificam os colégios como uma “obra de caridade” (cf. § 440 e 451).

Capítulo 2. Os nativos: representações do Outro

Passa-se agora a trabalhar a cultura dos donos¹⁷¹ da *Terra dos Papagaios*. A ideia original seria elencar os elementos componentes de ambas as culturas, jesuítas e indígenas, antes de analisar o encontro entre as culturas – tarefa que ficaria para a segunda parte do trabalho. A maturação dessa ideia provou que, infelizmente, é impossível traçar o perfil indígena *por si*. Devido ao fato da sociedade indígena não possuir o advento da escrita, serem ágrafos, não há a possibilidade de buscar vestígios de sua cultura por meio de seus registros. Portanto, diferentemente da abordagem de O'Malley¹⁷² na qual busca tratar da *autocompreensão* dos jesuítas, quem eles pensavam ser; a perspectiva cultural indígena passa pelos registros de “terceiros”. Esses “terceiros” poderiam ser viajantes, colonos, exploradores, aventureiros. Porém, convém abordarmos a compreensão jesuítica do índio. Os registros dos missionários sobre “quem eles pensavam ser os nativos da Terra de Santa Cruz?” e “qual a imagem do índio construída no imaginário do cristão?”. Faço isso pois,

diferente dos viajantes e conquistadores, os irmãos da Companhia de Jesus tinham algo mais que simples espanto e admiração pela diversidade cultural indígena: eles tinham como objetivo principal converter esses pagãos ao cristianismo (EISENBERG, 2000, p. 60)

É uma escrita que possui uma causa, advinda do contexto teleológico destas missões. A escrita missionária era parte integrante de um projeto de transformação e de conquista, catequético e colonial. Sendo assim, pode-se afirmar que o contato com as fontes jesuíticas¹⁷³ de representações da cultura indígena, no anseio por tentar isolar a cultura nativa, resultou, *já*, no encontro entre as duas culturas, europeia – jesuíta – e indígena.

¹⁷¹ Embora não houvesse a noção de propriedade privada e vivessem migrando de território, como povos nômades em busca de alimento e novos abrigos; dos indígenas era a terra na qual os europeus “descobriram” e tomaram para si.

¹⁷² Ver **nota de rodapé nº 23**.

¹⁷³ A justificativa da utilização de tais fontes, além de possuir uma perspectiva que cabe a pesquisa, se dá pela riqueza e abundância de informações presentes em tais registros. Como afirma Eisenberg (2000): “Os viajantes que vieram à colônia, em geral, não tinham a cultura literária dos irmãos jesuítas, e produziam relatos esporádicos sobre seus encontros. Os jesuítas, porém, tinham a obrigação institucional de escrever periodicamente para os seus superiores na Europa, e, nas milhares de páginas que escreveram, discutem as atividades missionárias, as notícias da colônia e as peculiaridades das culturas nativas. A correspondência jesuítica é, sem dúvida, a fonte mais valiosa de informação sobre os encontros entre europeus e nativos no Brasil colônia” (p. 60).

Procurar responder “quem foram os nativos da América portuguesa no século XVI” ou “quais aspectos culturais eles possuíam” é recorrer às perspectivas dos registros quinhentistas, dos sujeitos localizados espacial e temporalmente. É estar atento a saber o que os indígenas eram, segundo as compreensões dos religiosos da época; e, além disso, também estar consciente de que seus discursos revelam muito mais de si do que do Outro. É buscando a cultura indígena que encontramos a cultura jesuítica em sua prática, a aplicação de todo arcabouço da formação do jesuíta sendo revelada no contato com o alvo de suas missões. Para Foucault (2009), o próprio discurso seria objeto histórico, que por uma série de elementos, externos e internos ao discursante, traria ao conhecimento os motivos de determinado discurso ser como é e não de forma diferente. Ainda assim, consciente de que alcançar a figura indígena quinhentista, em sua pureza, é uma tarefa impossível; é necessário traçar as características marcantes dos povos nativos que impulsionaram a escrita pela pena dos missionários.¹⁷⁴ Portanto, cabe aqui ressaltar que as representações dos nativos serão com o viés de colocar frente a frente os sujeitos: jesuítas e indígenas, cujos aspectos a serem explorados são os que considero relevantes para a pesquisa em Educação.



A historiografia recente tem se debruçado por construir o passado histórico indígena, que até meados da década de 80 havia relegado os estudos indígenas para a antropologia. Uma herança deixada pelo historiador Francisco Adolfo Varnhagen, escrevendo em 1854 que "de tais povos na infância não há história: há só etnografia" (VARNHAGEN, 1978, p. 30). Sobre tal afirmação do historiador, John Manuel Monteiro escreve importante artigo no qual visa propor um novo olhar para o passado histórico, em que seja possível, sim, colher dos registros do século XVI, na “infância

¹⁷⁴ Para Andrea Daher, os jesuítas, diferentemente do francês Jean de Léry, não abriram espaços para as falas dos índios. Nóbrega não concede um personagem indígena em seu Diálogo, e Anchieta representa o índio com discursos do Diabo e seus demônios (2012, p. 27-28). Não obstante, façome valer também de outras concepções de indígenas sempre que houver a possibilidade de estabelecer paralelos entre as representações advindas dos jesuítas. Tais como Gândavo, Soares de Sousa, Léry, Staden etc.

indígena”, elementos que possibilitem uma construção da história do índio (MONTEIRO, 2003). O autor estabelece uma ponte entre a antropologia e a história, não no sentido de trabalhar as fontes históricas estabelecendo paralelos com as comunidades indígenas contemporâneas, tal como fizeram A. Métraux e H. Clastres, por exemplo. O que Monteiro faz é uma pesquisa às fontes históricas com o olhar antropológico sobre tais documentos. Não há sobreposições de relatos centenários aos contemporâneos. É, nesse sentido, que procurarei abordar a cultura indígena. Colhendo elementos das disciplinas vizinhas que possibilitem a interpretação do índio sob a ótica jesuíta, num primeiro momento. E tentarei traçar quais seriam, possivelmente, os significados para os próprios índios em um segundo momento. Para tal trabalho, além das fontes documentais, primárias, me servirei de uma série considerável de estudos já realizados nesse campo, dentre os quais estão: Viveiros de Castro, Florestan Fernandes, Carneiro da Cunha, Vainfas, Raminelli, Moreau,¹⁷⁵ Gambini, Métraux, H. Clastres, Monteiro, entre outros que poderão ser apreciados no decorrer do texto.



¹⁷⁵ Cabe aqui destacar que uma parte das utilizações das cartas de Nóbrega e Anchieta se deve ao trabalho de Filipe Eduardo Moreau em *Os índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta* (2003).

2.1. “Todos sam huns” – o índio *a priori*

A ideia geral que se tinha dos índios era uma unidade das grotescas diferenças com relação à cultura europeia. O gigantesco oceano que separa os continentes, também separavam a alteridade entre os povos. Diante das diferenças drásticas entre as categorias de pensamento, de organização social, religiosa etc. os europeus lançaram um olhar homogeneizante aos indígenas. São poucos os relatos que separam as diferentes etnias e, ainda assim, quando o fazem, não são significativos ao ponto de mudarem sua compreensão e o trato diante do Outro. Poderiam possuir características diferentes, mas de modo geral continuavam sendo seres bestiais, selvagens, bárbaros, gentios, índios mais próximos do demônio do que de Deus.

A identidade do índio é forjada ante a diferença com o homem, europeu, católico e branco. As categorias para referir-se às mais diversas tribos e etnias nativas (aimorés, carijós, Ibiraiaras, tamoios, tupinambás etc.), embora sejam em alguns momentos descritas com alguma particularidade, são igualmente “gentios” e “degenerados” frente à mentalidade europeia generalizadora. É desprezada a pluralidade e a diversidade cultural. Pode-se classificar as representações dos índios pelos jesuítas como etnocêntricas, ou eurocêntricas.¹⁷⁶

Falando sobre as culturas indígenas, Neves (2007) afirma que o imaginário dos padres “tende a homogeneizar aquilo que é diferente [...] desejar perceber como unidade o que é múltiplo” (p. 201). Os pronomes generalizadores revelam a condensação redutora do Outro. Todos os habitantes locais são índios, isto é, etimologicamente, sem Deus. Além de uma generalização demográfica que une geograficamente América e Índia, o índio é visto, teologicamente, como um indivíduo desprovido da fé no único verdadeiro Deus. Semelhantemente,

não há ‘índios’ no sentido de uma pluralidade e especificidade culturais ou ‘raciais’ ou históricas [...]. O colonizador português – ou, pelo menos o catequista jesuíta – tende, coerentemente, a nominar os locais por um coletivo: *gentio*. (NEVES, 1978, p. 45-46).

Para a cultura judaica e, posteriormente, cristã, gentio era todo aquele que não pertencia à linhagem israelita. Usado, pois, para designar a todo aquele que não

¹⁷⁶ Ainda que, como visto em **Reflexões acerca do conceito de cultura** no início dessa dissertação, o próprio conceito de cultura possuisse outra conotação, podemos enquadrar as informações que chegam até nós, pelas fontes quinhentistas como eurocêntricas, apesar de não caber fazer juízo dos sujeitos do século XVI e responsabiliza-los por algo tão impróprio de seu tempo. Ademais, a própria ideia de civilização, posteriormente associada a noção de cultura, ganharia sentidos mais densos durante o “Século das Luzes”.

pertence ao povo escolhido por Deus na Antiga Aliança. Todos os demais povos, sem conhecimento do verdadeiro Deus, eram considerados gentios independente da identidade religiosa e conjunto de crenças praticada. Índios e gentios: há “um movimento duplo de homogeneização: apagam-se as diferenças culturais tribais e as diferenças inter-individuais” (NEVES, 1978, p. 46).

A “descoberta” do novo ocidente é, portanto, na verdade, a redescoberta do já conhecido. “Não seria o achamento de uma Alteridade Total, de um Outro (uma série de Outros) e sim um re-encontro com regiões de Si que se teriam afastado física e espiritualmente” (NEVES, 1978, p. 32). A unidade da narrativa Sagrada colocava todos, velhos conhecidos e os “novos reencontrados”, debaixo da mesma gênese. Os textos judaico-cristãos pressupõem a explicação da totalidade do criado. Nada foge da *creatio ex nihilo* e, assim, tudo está inserido no desenrolar da história da humanidade escrita pelas mãos divinas.¹⁷⁷

São raras as vezes que são feitas referências e relatos que distingam os nativos sob nomes próprios e as diferentes etnias indígenas. As diferenciações relatadas pelos religiosos não significam que a compreensão jesuíta dos nativos leve em consideração essa alteridade, de modo que tenham uma postura diferenciada ante uma identidade diferente. Os índios, apesar de suas diferenças, permanecem sob o mesmo jugo. Salvo poucas exceções, pontuais, em que certas tribos são mencionadas por possuírem alguns aspectos “positivos” em suas práticas e costumes, não bastando para criar uma noção clara e diferenciada entre as culturas nativas. Além de que, quando são feitas as diferenciações, ou os parâmetros de análise são feitos com base ao distanciamento ou proximidade das práticas cristãs – não por razões de diferença entre as etnias –; ou, então, ocorrem em situações em que os jesuítas possam tirar proveito do comportamento diferenciado de determinada tribo, aliar-se a ela ou relatar dificuldades específicas. No entanto, via de regra, a marca de seres assolados pelo demônio e, portanto, bestializados, selvagens, bárbaros, índios e gentios permanece impressa no imaginário religioso.

Elencar-se-á a seguir alguns dos fatores que contribuíram para essa visão redutora das etnias indígenas. Será trabalhado o conhecimento *a priori* que se tinha

¹⁷⁷ Sergio Buarque de Holanda (2000), em *Visão do Paraíso*, trabalha o imaginário edênico que habitava o período de conquista do Brasil. Uma espécie de hierofania nutria as esperanças dos desbravadores e aventureiros.

do índio, os conceitos de selvagem e bárbaro, a dicotomia entre o Bem e o Mal e as fontes quinhentistas como consolidação dessas ideias.



A chegada dos europeus às terras desconhecidas por seus contrerrâneos possibilitava a materialização de uma série de crenças presentes em seu imaginário. Desde o paraíso, o bom selvagem, ao reino terreno de Satanás e o milenarismo, preenchiam a esperança de uma Europa profundamente enraizada em suas formações religiosas e filosóficas. Portanto, as representações do índio falam, antes, sobre os próprios padres (HANSEN, 2003b, p. 13).

É nesse sentido que o conceito de *projeção* é definido por Roberto Gambini¹⁷⁸, segundo a psicologia junguiana. Projeção é um fenômeno natural do indivíduo, externando sobre o Outro aquilo que é próprio do *seu* inconsciente¹⁷⁹; sendo que

uma das melhores situações para esse modo de expressão do inconsciente surge *quando o homem confronta o desconhecido*, seja em outra pessoa, *outra cultura*, uma ideia diferente, um novo ambiente ou tudo o que ainda está por explorado e investigado (GAMBINI, 2000, p. 28, *grifos meus*)

Assim, ao referir-me à cultura indígena como demoníaca ou sua natureza como “selvagem”, “bárbara”, ou próxima do “diabólico”, estarei reduzindo a abordagem à ótica dos sujeitos quinhentistas, sobre o nativo. É importante esclarecer que não pretende-se impor tais termos de modo pejorativo, mas reproduzir os relatos presentes nos documentos. Deste modo, “a presença do Diabo em terras americanas

¹⁷⁸ Em todos os casos é necessária cautela e situar o pesquisador no contexto de onde ele fala. Se, por um lado, toma-se o padre e pesquisador Serafim Leite como, além de sua grandiosa importância para a pesquisa da história dos jesuítas, um apologista da Ordem; Gambini também parece ser, em algumas circunstâncias, um ferrenho apologista do índio. E é importante que haja quem pesquise tendo esse propósito, para que o discurso monolítico se transforme diante da diversidade de perspectivas. Em suas palavras, Gambini (2000) defende um “resgate”, um “olhar para trás e ver o que foi perdido, destruído ou maltratado e, por meio de uma percepção valorativa positiva, criar o desejo ou a decisão de encará-lo com novos olhos e trabalhar para que seja reintroduzido no lugar de onde foi retirado de maneira estúpida ou cruel. Esse movimento é incipiente, mas não há por que imaginar que não possa se desenvolver” (p. 26). E, embora as controvérsias a respeito da possibilidade de se falar *por* um grupo que não se pertence, o autor afirma que “gostaria de poder falar um pouco em nome dos índios” (p. 34). De qualquer forma, é importante que no decorrer do texto, onde o autor for mencionado, tenha consciência desses pressupostos assumidos por ele.

¹⁷⁹ “o inconsciente o faz claramente por meio da projeção, extrapolando seus conteúdos num objeto, que passa então a refletir o que antes se escondia nele próprio” (JUNG apud GAMBINI, 2000, p. 28)

era uma forma de expressar a *estranheza* em relação a costumes contrários ao cristianismo” (RAMINELLI, 1996, p. 132, *grifo meu*)

Não obstante ao *estranhamento* apontado por Gambini e Raminelli, em contextos metodológicos distintos, pode-se dizer que a formulação de conceitos sobre o exótico, o pagão e não civilizado, já havia sido formulado desde os pensadores gregos clássicos. O desconhecimento do índio americano seria ancorado no conhecimento que se tinha sobre os povos bárbaros, os quais esperavam encontrar outras “castas” nas novas terras. Portanto, “os índios já eram *conhecidos* muito antes de serem encontrados” (GAMBINI, 2000, p. 90). Já havia uma expectativa, um imaginário cultural e religioso, um modelo a ser aplicado na interpretação de quem quer que fosse o Outro.



2.1.1. A natureza indígena: selvagens e bárbaros

A ideia de selvagem possui uma história. Cabe aqui apontar brevemente um esboço das noções que o conceito carregou ao longo de suas transformações. Para tal tarefa utilizo como guia o trabalho singular de Hayden White (1994) no capítulo *As formas do estado selvagem: arqueologia de uma ideia* (p. 169-202) de seu livro *Trópicos do discurso*. Deste modo, poder-se-á traçar uma relação entre a mentalidade do jesuíta a respeito dos indígenas; compreender o que o jesuíta entendia por selvagem e, por conseguinte, quem os padres acreditavam ser os índios.

Em primeiro lugar, a condição de selvagem traz consigo um “conjunto de instrumentos culturalmente autolegitimadores” (WHITE, 1994, p. 170). Ao referir-se ao Outro como selvagem e, portanto, “louco e herege”; consequentemente afirma-se a posição do discursante como a de um “consciência e ortodoxo”. Deste modo, o uso da classificação é antes uma autoafirmação e uma distinção entre outro grupo, do que propriamente um atributo dado ao Outro diante de suas próprias características. Faz parte do conjunto da antítese cristã, entre o sagrado e o profano, afirmado pelo apóstolo Paulo e reafirmado por Santo Agostinho. Ainda que o conceito não fosse

totalmente definido em termos enciclopédicos, a raiz do uso do termo possui sempre a designação de algo que não sou o eu discursante, e, obviamente, sempre no sentido depreciativo do Outro. Diante disso,

se não sabemos o que é a "civilização", sempre podemos encontrar um exemplo do que ela não é. Se não temos certeza do que é a sanidade, podemos ao menos identificar a loucura quando a vemos. Do mesmo modo, no passado, quando os homens não tinham certeza da qualidade exata do seu senso de humanidade, recorriam ao conceito de estado selvagem para designar uma área de subumanidade que se caracterizava por tudo o que esperavam que não fossem (WHITE, 1994, p. 171).

Na leitura do povo hebreu o selvagem era caracterizado por um povo amaldiçoado por Deus, por seus pecados, por não serem a nação eleita. "A teoria antropológica grega tende a objetivar, ou materializar, o que chamaríamos estados interiores, espirituais ou psicológicos" (WHITE, 1994, p. 177). Por outro lado, na compreensão cristã antiga havia a tendência de que o comportamento selvagem era caracterizado por possessões.

Além disso, o selvagem se insere na configuração de temporalidade das concepções religiosas judaico-cristãs. O pensamento cristão da Idade Média, profundamente marcado pelo grande pensador Agostinho, sobretudo por sua conciliação com as categorias de pensamento platônicas, atribui a desordem no mundo a queda de Adão. Tal acontecimento inaugura um novo estado de humanidade em que as marcas do pecado distribuem verticalmente a humanidade na medida em que ela está vinculada ao seu Criador. O cristão que busca viver uma vida reta diante de Deus, sendo santificado e devoto do seu Redentor, terá a redenção das suas falhas e retornará ao seu estado de pureza original no fim dos tempos. O selvagem encontra-se no lado oposto da proximidade com a mensagem evangélica, sendo desfigurado pela ausência do conhecimento das boas novas. A degeneração em que o selvagem se encontra é vista como uma "corrupção da espécie" (WHITE, 1994, p. 181). No entanto, o domínio do pecado sobre os considerados selvagens, não anulava a possibilidade de serem seres regenerados em sua humanidade plena. Nas palavras de Raminelli (1996), para Agostinho, "a diferença entre os monstros, os pagãos e os cristãos seria em grau, não em espécie" (p. 34). O selvagem é, em potência, um futuro cidadão dos Céus.¹⁸⁰ Diante disso,

diz Santo Agostinho, mesmo os homens mais monstruosos ainda eram homens, e mesmo aquelas raças de homens selvagens descritas por viajantes antigos e contemporâneos tinha de ser consideradas

¹⁸⁰ Como será visto adiante, em 2.2. **"Estes tem alma como nós?" – a viabilidade da conversão**, esta perspectiva do índio selvagem nutria a esperança da conversão e justificava a missão jesuíta.

potencialmente capazes de partilhar da graça que concedia a qualidade de membro da cidade de Deus (WHITE, 1994, p. 184).

Há outro ponto importante de ser mencionado. Agostinho, em *A cidade de Deus* (1996), atribui aos povos selvagens a linhagem de Cam, uma vez que após a queda a humanidade chegou à beira da extinção, sobrando apenas a linhagem de Noé. Cam seria o filho amaldiçoado por Deus e por “ver a nudez de seu pai”, expressão que para muitos interpretes é tido como um eufemismo. Segundo Agostinho, da linhagem de Cam, Nimrod seria o fundador de Babel e da Babilônia, símbolos de rebeldia contra Deus. Diante dessa interpretação, outros pensadores cristãos medievais, influenciados pelo neoplatonismo, trouxeram a ideia de que o homem selvagem poderia ter sido amaldiçoado por Deus, portando, portanto, uma alma de animal. Tal argumentação seria o princípio da legitimação teológica-filosófica da escravização dos negros, descendentes de Cam.

Os selvagens entre os seres com alma animal: homens degenerados, incapazes de receber a salvação divina e tomar decisões. Portanto, os humanos poderiam aprisioná-los, domesticá-los, recorrer a sua força de trabalho e, até mesmo, matá-los, caso fosse preciso (RAMINELLI, 1996, p. 35).

No entanto, essa noção de selvagem não seria abraçada pelos interpretes jesuítas da cultura nativa ameríndia.¹⁸¹ As categorias em comum entre os selvagens do imaginário europeu e os constatados em solo brasileiro constituir-se-iam em três dimensões: a física, a política e a espiritual. “Na Idade Média, os selvagens se contrapunham aos civilizados por viverem sem controle sexual, sem o ordenamento do Estado, sem a salvação prometida pela Igreja” (RAMINELLI, 1996, p. 35). Todas as ausências de ordem civilizada, que os fariam pertencer ao grupo dos selvagens, foram encontradas entre os indígenas da América portuguesa do século XVI. Os critérios utilizados na classificação de um determinado grupo como selvagens foram presenciados, na prática pelos missionários e viajantes; corroborando, assim, para a comprovação de que seu imaginário possuía os conceitos corretos para a explicação do Outro e, conseqüentemente, tornando seu olhar ao índio como detentor do conhecimento, o qual não precisaria aprender sobre em que constituía a cultura, a religiosidade e os costumes locais. “Comprovadamente”, nos modelos racionais antecipados e na empiria, eram todos selvagem. Isso bastava.

¹⁸¹ Posteriormente, principalmente no final da seção 2.2.1. **O otimismo**, será abordado o embate entre os jesuítas e os colonos acerca do índio como alvo da conversão ou escravidão.

A inocência do selvagem, livre da noção de pecado, era o que os diferenciava de seres diabólicos. Os selvagens pecavam, mas não possuíam o temor que os levaria a se sentirem culpados pela transgressão. Segundo Roger Bartra (1992) o *homo sylvaticus* “era el símbolo medieval pagano más abiertamente ligado al placer sexual, a la pasión erótica y al amor carnal” (p. 93). Do ponto de vista moral, eram seres imorais, sem freios, sem leis. Possuíam valores diferentes; para os europeus cristãos, não possuíam valores. Deste modo,

a pobreza e a riqueza, as marcas da diferenciação social, eram desconhecidas desta gente. Do mesmo modo, palavras como mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, detração e perdão soariam estranhas aos habitantes do Novo Mundo¹⁸² (RAMINELLI, 1996, p. 38)

Novamente, as várias fontes documentais do período (que serão abordadas posteriormente) corroboram para a confirmação de que a leitura feita pelos sujeitos quinhentista possuía um panorama trazido pela tradição desde a Antiguidade, reforçado no Medievo e comprovado no início da Idade Moderna.

No século XII inicia-se uma valorização do homem selvagem em seu aspecto de inocência e de harmonia com a natureza, “o solitário selvagem tornou-se o protetor das florestas e o amante dos bichos [...] foi gradualmente sendo transformado num objeto de admiração e inveja” (RAMINELLI, 1996, p. 36). Tal animosidade não teve adoção por entre os católicos, uma vez que o selvagem permanecia distante do grandioso prestígio de ser cristão. De todo modo, a contribuição dos pensamentos dos franceses Michel de Montaigne, em sua crítica à sociedade europeia partindo de sua admiração pelo ameríndio, e Jean-Jacques Rousseau, no esboço do pensamento romântico em oposição ao otimismo e exaltação do progresso, (dentre outros) período que se estendeu pelos séculos XVI-XVIII, proporcionou uma ampla valorização dos selvagens por toda a Europa em transformação em decorrência dos novos modelos

¹⁸² Diante dessa leitura, humanista e crítica a sociedade europeia é que Montaigne escreverá o ensaio *Sobre os canibais*. O filósofo critica as imposições que o europeu faz sobre a natureza, que, segundo Montaigne, possui normas próprias e excede em qualidade as artificialidades da sociedade europeia. Portanto, tece elogios aos povos americanos, aproximando-os da natureza; e critica o artificialismo europeu. “Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu por si mesma e por seu avanço habitual; quando na verdade os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum é que deveríamos chamar de selvagens” (MONTAIGNE, 2000, p. 132) conclui, severamente, Montaigne. Por outro lado, o calvinista francês, Jean de Léry (1536-1613), utiliza do índio como um instrumento de “uma política colonial e antiespanhola” (RAMINELLI, 1996, p. 50). O huguenote acusava a exploração da força de trabalho que os espanhóis submetiam os indígenas, defendendo a necessidade de uma intervenção pela palavra revelada em busca da conversão da alma indígena, sem a utilização da força e da escravidão. Os jesuítas, por sua vez, “não recorreram ao homem natural para criticar a sociedade europeia, mas reconheceram nos nativos indícios dos tempos primitivos e da providência divina” (RAMINELLI, 1996, p. 41).

científicos e do iluminismo. Segundo White (1994), “os séculos XVII e XVIII, o Homem Selvagem era visto como ‘o Nobre Selvagem’ [ou o bom selvagem, do francês *le bon sauvage*] e servia de modelo de tudo o que era admirável e não-corrompido na natureza humana” (p. 169, [adaptado]). Contudo, esse período não compreende ao recorte da pesquisa. O que importa é saber que a ideia de selvagem continuou sofrendo suas alterações.



O termo bárbaro muitas vezes é utilizado por escritores antigos e medievais como sinônimo de selvagem. Contudo há uma diferenciação fundamental entre a etimologia da palavra bárbara e seu emprego original designando uma característica específica de determinados grupos. Na Grécia Antiga, o bárbaro era o indivíduo incapaz de pronunciar o grego¹⁸³ e, portanto, estrangeiro. Na obra *Política* de Aristóteles, o filósofo utiliza o termo para se referir aos seres incapazes de participar da atividade mais nobre, que distinguem os cidadãos atenienses dos demais povos: a participação nas discussões da *polis*, uma participação ativa nas questões públicas e uma vida política. A cidadão ateniense era, portanto, um *zoon politikón*, um animal político, civil; ao contrário dos bárbaros que, por natureza, não necessitam de uma vida em sociedade organizada em leis por sua própria natureza bestial. Citando Homero, Aristóteles conclui que por serem seres “sem lar, sem família, sem leis”¹⁸⁴ (HOMERO apud ARISTÓTELES, 2007, p. 56, L. I, Cap. II), justificaria o seu domínio e escravidão.¹⁸⁵ No entanto, “a maioria dos escritores clássicos reconheciam que, se tribos bárbaras honravam pelo menos a instituição da família, deviam viver segundo algum tipo de lei e, portanto, eram capazes de algum tipo de ordem” (WHITE, 1994,

¹⁸³ A incapacidade da pronúncia da palavra, do *logos* grego, implicava, também, na ausência da capacidade argumentativa e racional tão valorizada pela filosofia.

¹⁸⁴ É possível estabelecer uma ponte entre a noção de bárbaro em Homero e Aristóteles e o constatado pelos europeus ao se referirem aos índios como sem “Fé, nem Lei, nem Rei” (ver seção 2.3. **Sem “F, nem L, nem R” – a (des)crença, a (i)moralidade e a (des)centralização nativa**).

¹⁸⁵ Além disso, segundo Aristóteles a causa final da natureza bárbara seria servir aos homens livres, por isso sua forma era robusta, apta para a força de trabalho braçal. Tratarei mais adiante como a submissão do bárbaro ao estado de escravo seria um dos embates dos jesuítas (fim da seção 2.2.1. **O otimismo**).

p. 186) e, portanto, diferenciavam-se dos selvagens que “caracterizavam-se por viverem isolados, solitários, nas matas, nos desertos, sendo incapazes de conviver com seus semelhantes” (RAMINELLI, 1996, p. 35).

A apropriação aristotélica na filosofia escolástica estendeu o pensamento antigo até a Idade Média e a teologia cristã, sobretudo com seus dois expoentes, Tomás de Aquino e Alberto Magnus. O bárbaro passa a ser correspondido, teologicamente, com o pagão. A imoralidade típica dos bárbaros encontrou equivalência nos povos indígenas,

o bárbaro saltou dos escritos de Aristóteles e santo Tomás de Aquino e mergulhou nos relatos sobre o cotidiano ameríndio [...] as guerras, a nudez, o canibalismo e a falta de centralização política sempre foram costumes próprios dos bárbaros (RAMINELLI, 1996, p. 54)

A validação do conhecimento prévio a respeito dos selvagens e bárbaros já é corroborada logo nos primeiros escritos a serem disseminados pela Europa. Pero Vaz de Caminha, no relato de 26 de abril de 1500 afirma que os nativos são “jente bestial e depouco saber” (CAMINHA, 1500, f. 8)¹⁸⁶ devido à aparente desconfiança em manter contato com os portugueses, e logo em seguida elogia seus físicos, comparando-os aos animais: “sam coma aves ou alimareas monteses” (CAMINHA, 1500, f. 8).

Américo Vespúcio na famosa carta *Mundus Novus*, datada de 1503, descreve o nativo com traços já muito bem conhecidos pelos europeus, traços selvagens. Em sua carta, vê-se o nítido trato como seres inferiores, domesticáveis, são “gente mansa e tratável”. O navegador, ao afirmar que os índios “têm corpos grandes, sólidos, bem feitos e proporcionados” revela os atributos físicos tão necessários a forma do bárbaro aristotélico. Ao afirmar que “vivem juntos sem rei, sem autoridade e cada um é senhor de si”, não pertencendo às sociedades organizadas por leis na *polis*, torna-os inferior ao *zoon politikón*; assim como “não têm igreja, lei nenhuma também não têm, nem sequer são idólatras” os colocavam distantes do conhecimento do Deus Trino. O selvagem e sua proximidade com as matas, alheio as criações humanas, também foi contatado: “vivem segundo a natureza”. A guerra – uma das principais características dos bárbaros na Idade Média, por suas invasões – também foi registrada, Vespúcio escreve: “os povos combatem entre si sem arte e sem ordem”. Na continuação do texto o desfecho trágico das guerras: “os vencedores comem os vencidos, e das carnes a humana é entre eles alimento comum”, revelando ainda mais sua ausência

¹⁸⁶ Nas citações de Caminha procurou-se manter a grafia da transcrição paleográfica do documento.

de moral, de valores cristãos. Não possuíam vergonha de seus genitais. “Não cobrem nenhuma parte do corpo para se defenderem, assim que nisto se parecem aos animais”, nem nos casos de guerra os nativos utilizavam vestes. Por fim, o ímpeto sexual próprio dos povos pagãos, sobretudo dos *homo sylvaticus*, também é relatado por Vespúcio, denunciando a poligamia e o incesto:

Tomam tantas mulheres quantas querem; e o filho se junta com a mãe, o irmão com a irmã, o primo com a prima e o desconhecido com quem encontra. Toda vez que querem desfazem o matrimônio, ninguém nisto observando ordem alguma (VESPUCCI apud DARCY; MOREIRA NETO, 1992, p. 101-106).

Para Gambini (2000), “os relatos de Colombo e dos viajantes do século XVI eram, portanto, a validação ‘empírica’ de um mito eterno” (p. 90). A ideia de selvagem e bárbaro construída no imaginário europeu, encontraria o índio após os primeiros relatos dos viajantes às terras recém descobertas; dando, assim, contorno à compreensão jesuíta – e religiosa como um todo. As fontes sobre bárbaros, selvagens e seres “sub-humanos”, dariam aporte para tais compreensões e seriam confirmadas pelas descrições dos viajantes europeus. Criando, assim, solidamente o conhecimento *a priori* dos indivíduos que estavam prestes a entrar em contato.

Entre as fontes jesuítas o selvagem e o bárbaro também aparecem. Elas serão trabalhadas posteriormente, mas cabe aqui citar alguns exemplos. Nóbrega já em sua primeira carta revela uma das principais características do bárbaro: “sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (MB, v. I, p. 111-112, § 6)¹⁸⁷. No *Diálogo sobre a conversão do gentio (1556-1557)*, o jesuíta anuncia por meio de seus interlocutores que os indígenas são “mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras” (DSCG, MB, v. II, 1957, p. 322 § 2), queixando-se da difícil domesticação dos “animais selvagens”. É com clareza que Anchieta também se refere aos nativos como bárbaros e indomáveis, mais perto da natureza das feras do que das dos homens: “sunt ita barbari et indomiti, ut ad ferarum magis quam ad hominum naturam accedere videantur” (MB, v. II, p. 97, § 24)¹⁸⁸; e ao cuidar dos enfermos refere-se aos índios como cavalos: “deitar emprastos, alevantar espinhelas

¹⁸⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

¹⁸⁸ Carta do Ir. José Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

e outros officios de albeitar¹⁸⁹ que erão necessários para aquelles cavallos, isto é, aos Indios” (MB, v. II, p. 160, § 5)¹⁹⁰.

Por fim, os inacianos viram no desafio missionário da evangelização dos bárbaros uma oportunidade de desenvolver sua espiritualidade. O auto sacrifício e favor da fé ansiado pelos cristãos da Igreja primitiva é retomado pela Companhia de Jesus. O negar a si mesmo, as penitências, a mortificação da carne, entregar a vida por seu “Companheiro” – Cristo – fazia parte da agenda religiosa dos padres que se dispuseram para a missão. A eminência de uma possível morte no contato com os povos sem a moralidade judaico-cristã, que desconhecem o quinto mandamento do decálogo – “não matarás”; faz a missão possuir um caráter, além de *para o outro, para si mesmo*. Nesse sentido,

as imagens do martírio e do vil gentio concedem ao tema do barbarismo uma nova significação. O bárbaro torna-se, então, um obstáculo a ser vencido, torna-se um desafio para os religiosos e um caminho para a purificação (RAMINELLI, 1996, p. 77-78).

A natureza indígena justificaria uma dupla ação jesuítica: a missão de santificar o gentio, convertendo-o ao cristianismo, trazendo luz às trevas que cobriam a terra distante da cristandade; e, também, purificar o espírito dos missionários, ante os sofrimentos, dificuldades, tentações e martírios.¹⁹¹ Nas palavras de Raminelli (1996), “a natureza monstruosa dos ameríndios servia de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exaltava a renúncia e abnegação dos padres” (p. 78).¹⁹²



¹⁸⁹ Aveitar, seria o cuidado próprio com os cavalos, desde ferrar as cavalgaduras até o trato veterinário de alguma patologia.

¹⁹⁰ Carta do Ir. José Anchieta (São Vicente) aos irmãos enfermos de Coimbra, em 20 de março de 1554.

¹⁹¹ Laura de Mello e Souza (1995, p. 72-85) trabalha os três primeiros séculos da era colonial tendo o Brasil sendo visto como um lugar de purgatório.

¹⁹² No início da **Capítulo 3** será visto mais sobre os traços da purificação espiritual jesuíta, frente às dificuldades apresentadas.

2.1.2. Bem e Mal – “el demonio, su padre, les enseña”

A predominância do pensamento cristão na Idade Média na Europa, como foi visto, também incorpora as noções gregas de selvagem e bárbaro. Como é próprio das conciliações produzidas no acordo entre a fé e a razão, a filosofia é moldada para adequar-se à teologia cristã. Nesse sentido, “la teologia, que intentaba atrapar en sus redes los mitos paganos, se inclinaba por suponer influencias satánicas e infernales en el comportamiento de los salvajes” (BARTRA, 1992, p. 102). As interpretações das causas dos comportamentos dos grupos alheios à fé cristã ganhavam um novo elemento oriundo de um mundo bipolarizado. A dicotomia entre o Bem e o Mal daria contorno as explicações de ordem natural.

A Companhia de Jesus reforçaria a divisão entre os dois poderes em conflito.¹⁹³ A espiritualidade inaciana tinha como fundamento, no processo de “gestação” dos companheiros, a escolha entre o estandarte de Cristo ou o estandarte do Maligno nos *Exercícios Espirituais*.¹⁹⁴ O propósito das missões era, de fato, uma disputa territorial com os demônios, os quais na Europa eram representados pelos protestantes; ao sul, pelos mouros e turcos; e, nas Américas, pelos ameríndios. Não é à toa que os companheiros eram conhecidos como soldados de Cristo, diante de seu treino, sua disciplina militar e atuação na linha de frente do “campo de batalha”. Se na Europa os jesuítas participavam da guerra espiritual contra os protestantes e as várias facetas do império do diabólico, “no Brasil, o trabalho de conversão era *a priori* concebido como uma guerra santa contra o demônio” (GAMBINI, 1988, p. 159).

Partindo do pressuposto afirmado na seção anterior, a concepção de que o europeu produziu pelos séculos anteriores bases que sustentariam a interpretação de uma cultura distinta como inferior, a antítese da ordem da Europa cristã, a antítese da santidade. Deste modo, o Outro continua preso ao imaginário cristão.

“A alteridade entre europeus e ameríndios era igualmente marcada pelos vínculos travados com o Bem ou com o Mal. [...] A luta entre as facções furta da cultura indígena qualquer resquício de autonomia; o *outro não possui existência além do imaginário cristão*. Os índios constituíam folhas em

¹⁹³ Conforme visto nas seções 1.2.1. **Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais** e 1.3.2. **A missão**.

¹⁹⁴ Gambini (2000), analisando os *Exercícios Espirituais* do ponto de vista da psicologia, afirma: “o meditante era incentivado a usar seus sentidos imaginários para visualizar o Inferno com todos os seus detalhes climáticos, temperaturas, sons, odores etc. Psicologicamente, esse exercício corresponderia a uma projeção por meio da função de sensação, isto é, trata-se de um treino da sensação para produzir uma percepção do mundo dogmaticamente prescrita em vez de realista” (p. 123). A frequente inculcação dogmática, moldaria a percepção de mundo do jesuíta com base nessas experiências. As experiências do imaginário reforçariam os dogmas da teologia cristã.

branco, que, em priscas eras foram anexadas ao império do mal. O desconhecimento da doutrina cristã tornou-os fragilizados frente às artimanhas de Satã. Deste modo, a conversão seria o caminho para o Novo Mundo alcançar a “liberdade” (RAMINELLI, 1996, p. 116).

Nas palavras de Carneiro da Cunha (1990), os jesuítas

preocupados com a gestão das almas, a dissemelhança é assunto de outro tipo de reflexão, não sobre si mesmo, senão sobre o estatuto do alheio. Reflexão cuidadosa de quem não se pode deixar enganar, e que imputa à semelhança um caráter ilusório. Ilusão que provem do grande deceptor, o Demônio, que faz da semelhança um arremedo: as santidades, santos ou caraíbas, profetas tradicionais que assumem, no processo colonial, aspectos milenaristas, são obra de inspiração sua (p. 103).

As categorias de selvagem e bárbaro, mencionadas anteriormente, e a concepção do índio em sua proximidade com o demônio não fazem parte de um processo cronológico da transformação do olhar do jesuíta sobre o índio. Segundo Laura de Mello e Souza (1995),

a percepção dos índios como uma outra humanidade, como animais e como demônios [...] não seguem uma ordenação cronológica – os índios não foram primeiramente percebidos como uma outra humanidade e depois como animais –, mas se alternam ao mesmo tempo (p. 56).

Portanto, nessa seção, cabe ressaltar os aspectos diabólicos do “índio do jesuíta”. Tendo em mente que tais menções aparecem concomitantemente às demais concepções sobre a natureza do nativo.

A figura do Diabo é sempre associada à tentação que conduz o indivíduo ao pecado (Mt 4:1-11; 6:13; Ef 4:26-27; 1 Ts 3:5; Ap 12:9). Transgredindo a lei de Deus, ofendendo ao seu Criador, o pecador faria parte de uma escravidão espiritual, materializada na carne. Pertencendo, portanto, ao reino das trevas. No entanto, a saída para a humanidade está em adotar a fé cristã, converter-se dos maus caminhos, sendo regenerados, nascidos novamente, adotados como filhos de Deus. O versículo de 1 João 5:18 sintetiza bem essa ideia: “sabemos que aquele que nasceu de Deus não peca; mas o que é gerado de Deus se acautela, e o Maligno não o toca”. Portanto aquele que desconhece a Deus estaria livre para a ação maligna, sendo o pecado o fruto deste domínio das trevas. A nudez descarada, a poligamia, o incesto, a luxúria e demais desordens sexuais, as guerras por vingança, a embriaguez, o assassinato e a antropofagia são pecados evidentes e não tardariam a ser atribuídos às influências dos demônios.

São vastos os relatos e o mapeamento dos pecados dos indígenas pelos missionários jesuítas. Não obstante, o que pretende-se ressaltar é que mesmo as práticas indígenas sem uma ligação direta com o pecado – não condenadas

pontualmente pela tradição – tomam formas diabólicas, simplesmente por serem diferentes. A premissa de que as práticas são “antinaturais”, ou seja, fugindo do padrão da cultura europeia cristã, é adotada para justificar a condenação de tais práticas. As perfurações no corpo, por exemplo, estariam contrariando o estado original corpóreo criado por Deus, portanto perfeito, sem que fossem necessárias alterações. Para o jesuíta, o diferente do eu, cristão, o Outro, é necessariamente do Diabo.¹⁹⁵

Para Nóbrega, em *Informação das terras do Brasil*¹⁹⁶ de agosto¹⁹⁷ de 1549, as alterações corpóreas dos aimorés – ou “Gaymures” – são comparadas aos demônios: “se rapan hasta las pestanas, y hazen agugeros en los beços y bentanas de las narizes, y ponen unos huessos en ellos, que *parecen demónios*” (MB, v. I, p. 149, § 2, *grifo meu*)¹⁹⁸. No entanto, as perfurações no corpo e a inserção de ornamentos possuíam um sentido e faziam parte de um conjunto de significados que formava cultura local. O jovem índio que recebia as primeiras perfurações iniciava em sua vida uma nova fase, na qual sua identidade estava sendo formada. Assim como o ato de raspar as pestanas – em alguns casos todos os pelos do corpo – era parte das exigências feitas ao indivíduo que indicavam o pertencimento ao grupo¹⁹⁹, e distinguíam as nações pelos cortes de cabelo²⁰⁰.

De modo similar, os demais ornamentos e adereços corporais, penas, tinturas etc. também eram comparados ao inferno, apenas por serem diferentes:

Y cierto que parecían diablos. Todos andavan desnudos, como es costumbre de todos, dellos *teñidos de negro*, y otros *de colorado*, y otros cubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas con grande grita, y otros tañían unos

¹⁹⁵ “Segundo uma regra psicológica elementar, o que não pode ser compreendido acaba sendo atribuído ao demônio” (GAMBINI, 2000, p. 123).

¹⁹⁶ O documento *Informação das terras do Brasil* será usado com certa frequência no decorrer dessa dissertação. Trata-se de uma espécie de correspondência, porém não em formato de carta, com a descrição de Nóbrega dos seus primeiros meses na América portuguesa. Foi destinada aos padres e irmãos de Coimbra e estima-se que a data do documento seja de agosto de 1549.

¹⁹⁷ Não se sabe ao certo a data do escrito original. Para mais informações, ver notas introdutórias da bibliografia citada no corpo do texto (p. 146-147).

¹⁹⁸ Semelhantemente o Frei Vicente do Salvador registra em *História do Brasil (1500-1627)*: “Nas festas se tingem todas de jenipapo, de modo que, si não é no cabelo, parecem negras de Guiné, e da mesma tinta pintam os maridos e lhes arrancam o cabelo da barba, si acerta de lhe nascer algum, e o das sobrancelhas e pestanas, com que elles se têm por mui galantes, junto com terem os beços de baixo furados, e alguns as faces, e uns tornos ou batoques de pedras verdes mettidos pelos buracos, com que *parecem uns demônios*” (SALVADOR, p. 59, 1918, C. XIV, *grifo meu*).

¹⁹⁹ A única exigência dos índios aos portugueses, para que estes participassem das atividades do cotidiano, como as pescas, junto dos índios, era a de raspar as pestanas e a barba (MB, v. II, p. 249-250, § 10 - Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555).

²⁰⁰ Carta de D. Pedro Fernandes ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552 (MB, v. I, p. 360, § 3).

buzios con que hazen alarde en sus guerras, que *parecia el mismo infierno* (MB, v. I, p. 205, § 4, *grifo meu*)²⁰¹.

Para intensificar a projeção do diabólico, a tradição cristã atribuía as tonalidades de preto e vermelho – cores comuns utilizadas pelos nativos – ao próprio inimigo das suas almas, o Diabo.

Se por um lado sua forma de se “vestir”, utilizar adornos corporais, penas e tinturas eram atribuídos à praticas inspiradas e semelhantes ao maligno; por outro, a nudez também estava associada ao cativo do demônio (MB, v. II, p. 389, § 13)²⁰². Não haveria como escapar. A alteridade colocaria os índios, irremediavelmente, sob domínio de Satanás.

Anteriormente, nessa mesma carta citada, o irmão Blázquez compara as suas casas (“escuras, fedorentas e afumadas”) e camas feitas de redes (“podres com a ourina”) com o purgatório, uma vez, e com o inferno, duas vezes:

Com isto nos despidimos delles, e também porque abafavão os meninos não acostumados ao *fedor de suas casas* e dizem quasi todos que estar ali era estar em o *purgatório*, e a verdade eu não tenho visto cousa que melhor o represente. São suas *casas escuras, fedorentas e afumadas*, em meo das quais estão huns cântaros como meas tinhas que figurão as *caldeiras do inferno*. Em hum mesmo tempo estão rindo huns e outros chorando tão devagar que se lhes passa huma noite em isto sem lhe hir ninguém à mão. Suas *camas são humas redes podres com a ourina*, porque são tão priguissosos que ao que demanda a natureza se não querem alevantar. E dado caso que isto bastara pera *imaginar em o inferno* (MB, v. II, p. 385, § 10)

Desta forma, segundo Gambini (2000, p. 124), os religiosos espiritualmente exercitados concretizavam o seu imaginário.

Nos rituais que antecedia a execução de um cativo, além dos elementos que são considerados evidentemente como pecados para o cristianismo havia uma série de outros elementos, que são comparados aos diabos e aos cães. O modo de cantar, os gestos, as danças, os barulhos vocais, os instrumentos musicais. Esses elementos foram destacados, por António Blázquez na sequência da carta citada anteriormente, como ainda mais figurativos do inferno do que o estado das casas que os índios habitavam:

Vinhão seis mulheres nuas polo terreiro cantando a seu modo e fazendo tais gestos e meneos que *parecião os mesmos diabos*: dos pees até à cabeça estavam cheas de *penas vermelhas*; em suas cabeças trazião humas como carochas de pena amarela; era as espaldas levavão hum braçado de penas que parecia coma de cavalo, e por alegrar a festa tangião humas *frautas que tem feitas das canellas dos contrarios* pera quando os hão de matar. Com estes trajos andavão *ladrando como cães* e contrafazendo a fala com tantos

²⁰¹ Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) ao padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

²⁰² Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

momos que não sey a que os possa comparar; todas estas invenções fazem sete ou oito dias antes de hos matar (MB, v. II, p. 385-386, § 10, *grifos meus*)

Se a substância material dos instrumentos musicais era fruto das guerras e das execuções dos inimigos, carregava para a música o pecado que lhes deu origem. Além de que a violação do corpo²⁰³ era algo abominável para o pensamento cristão até o início da Idade Média. Herança judaica, a ideia de que o corpo em si era sagrado e, segundo a tradição, ressuscitaria restaurado no Dia do Juízo. No renascentismo, as investigações na exumação dos corpos eram combatidas pela Igreja como pecado da necromancia²⁰⁴. O que pensariam os jesuítas ao presenciar a utilização de ossos humanos na elaboração dos seus instrumentos musicais?²⁰⁵ Além disso, havia os chocalhos feitos das cabaças, os “maracás”, os quais eram reconhecidos por seu efeito sonoro possuidor da capacidade de se comunicar com os espíritos. Os maracás eram utilizados nas festas rituais e para receber instrução nos casos de guerra, conforme trecho citado anteriormente: “*tanífan unos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecia el mismo infierno*” (MB, v. I, p. 205, § 4, *grifo meu*)²⁰⁶.

A “comunhão diabólica” das festas rejeitava todo rudimento de ordem. Não havia distinção de gênero, não havia hora para começar nem acabar, de dia e de noite embriagados pelo “vinho”, todos participavam juntos dos cantos, com instrumentos profanos e harmonias diabólicas: “*inventan muchos cantares que cantan delante dellos, biviendo muchos vinos assí hombres como mugeres, todos juntos, de dia y de noche, haziendo harmonias diabólicas*” (MB, v. I, p. 225, § 2, *grifo meu*)²⁰⁷

Imerso nas trevas era a condição do índio. Desde seu corpo, suas vestes e ornamentos, sua casa, seus utensílios, seus instrumentos, sua música, suas festas tudo coberto pela escuridão. Todo conteúdo que contraria o cristianismo é tomado como mentiroso e, obviamente, possui uma figura maligna por trás. “dizen muchas

²⁰³ “Na Idade Média, o corpo em si não existe. Ele é sempre penetrado pela alma. Ora, sua saúde é predominante. Assim, a medicina é antes de tudo uma medicina da alma, que passa pelo corpo sem jamais reduzir-se a ele” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 116)

²⁰⁴ Na mesma obra de Le Goff e Truong (2006) é defendida a ideia de que a postura da Igreja nunca foi contra, explicitamente, à dissecação de corpos, combatiam apenas a violação de sepulturas e o roupo de cadáveres; de modo que as primeiras dissecações só começaram a ocorrer no século XIII (p. 119). Nesse sentido a medicina secular, por desprezar a alma, seria vista com maus olhos durante toda a Idade Média; sendo seu processo de secularização lento e gradual, atravessando séculos até o século XVIII, quando é aceita a dissecação na Espanha (EISENBERG, 2000, 80-81)

²⁰⁵ Na seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão** ver-se-á sobre a tolerância dos jesuítas diante da utilização desses instrumentos musicais. Algo que seria desaprovado pelo Bispo Pedro Fernandes Sardinha.

²⁰⁶ Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) ao padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

²⁰⁷ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

cosas falsas y mentiras que *el demonio, su padre, les enseña*” (MB, v. I, p. 384, § 13, *grifo meu*)²⁰⁸. Todo o conhecimento indígena que contrariasse o cristianismo era mentiroso, logo, também seria do Diabo, o pai da mentira (Jo 8:44). Para o jesuíta, o demônio estaria ao redor do cristão, como um leão que ruga, buscando a quem devorar (1 Pe 5:8); já o nativo, certamente, estaria sendo mastigado pelas hostes satânicas.

Em menos de um ano de atividade missionária, Nóbrega já podia verificar a intimidade com que os índios tinham com o demônio, no entanto, também verificava o medo presente nesse contato com as entidades do mal. O padre escreve: “tienen mucha noticia del demonio y topan con él de noche y han gran miedo dél” (MB, v. I, p. 137, § 3)²⁰⁹. É difícil estabelecer uma definição exata do que os índios de fato eram para os jesuítas. Por vezes aparecem como inimigos, parceiros de Satanás; noutras como infelizes criaturas nas mãos do Senhor das Trevas. Nas palavras de Raminelli (1996), “ora são vítimas, ora são perversores” (p. 120). Comentando o mesmo trecho, Gambini (2000) também levanta a questão a respeito do possível castigo que os índios sofriam fraternalmente do demônio por pecarem. “Se os índios ‘são do diabo, seu pai, e realizam os desejos de seu pai’, porque razão este os castigaria? Não faz sentido. Se são pecadores, ‘o diabo, seu pai’, só poderia aprovar” (p.125). De que lado, afinal os índios estariam: do Bem e seriam vítimas do Mal, ou do Mal e estariam militando contra o bem?

A dicotomia seria transformada em arte pedagógica no teatro de Anchieta. No *Auto da pregação universal*, teatro estudado por Paulo Romualdo Hernandez (2008b), o Bem e o Mal encontrariam seus personagens e estariam presentes na disputa pelos índios por todo o enredo. O auto “encena o combate dialógico entre as figuras do Mal, os añainga Guaixará e Aimbirê e seus aliados, contra as do Bem, Karaibebé e seus aliados” (HERNANDES, 2008b, p. 32). Semelhantemente,

no *Auto representado na festa de São Lourenço*, o jesuíta iniciou a encenação com um martírio. Depois da morte do santo, Guaixará, o rei dos diabos, conclamava Aimbirê e Saraiva, seus comparsas para perverter uma aldeia (RAMINELLI, 1996, p. 114).

Diante da encenação, o índio parece ser posto, por Anchieta, como neutro espiritualmente; daí a disputa ferrenha entre os representantes do Bem e do Mal. A

²⁰⁸ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

²⁰⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Mariñ Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

inconstância²¹⁰ também seria vista como uma oscilação entre as forças opostas. Desconsiderando, portanto, todo traço da cultura indígena e seus diferentes parâmetros interpretativos do mundo, que explicariam suas práticas; o nativo é visualizado ante a um mundo compartimentado, o até mesmo “maniqueísta” no *lato sensu*, entre o Bem e o Mal cristão.

Imagens pictóricas dos europeus, sejam eles viajantes, huguenotes ou católicos, ilustravam o cenário do Novo ao Velho Mundo. A iconografia contendo violência, guerras, nudez, antropofagia, rituais de bebedeira, alucinação e execuções, peixes voadores, quadrupedes com cabeças de humanos, figuras monstruosas, verdadeiramente diabólicas, seres híbridos com asas de morcego, com caudas, línguas de cobra, chifres, patas de bodes, seios femininos e órgãos genitais masculinos, os nativos sendo castigados pelos demônios, representavam o estado da terra além-mar. O estereótipo do índio estava presente no imaginário europeu e materializado nas figuras produzidas pelos relatos dos que foram “testemunhas das aberrações” aqui encontradas.

Os relatos de Jean de Léry (1536-1613) em *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), se alastraram pela Europa reforçando o estereótipo das terras abandonadas pelo verdadeiro cristianismo. Léry um huguenote, calvinista francês, opunha-se à colonização ibérica; deste modo, o índio era um duplo refém: ora das hostes de Satã, ora dos católicos. O ourives Theodor de Bry (1528-1598), apesar de nunca ter pisado em solo americano, foi o responsável por grande parte das ilustrações sobre o período. Em duas dessas gravuras, publicadas no final do século XVI na coleção. *As grandes viagens* (reunindo os relatos de Léry e do alemão Staden), De Bry expressa a forma com que chegavam, e eram recebidos pelo imaginário europeu, os relatos de viagem ao Brasil quinhentista. Elementos comuns podem ser vistos em ambas as gravuras: seres assustadoramente híbridos, índios apavorados, espécies distintas de demônios castigando os nativos, a proteção recebida pelos nativos que estão próximos dos franceses, e uma série de detalhes que valem ser observados. Seguem as duas figuras na página seguinte.

²¹⁰ Abordada na seção 2.3.2.1. **Inconstância como insistente consctância.**

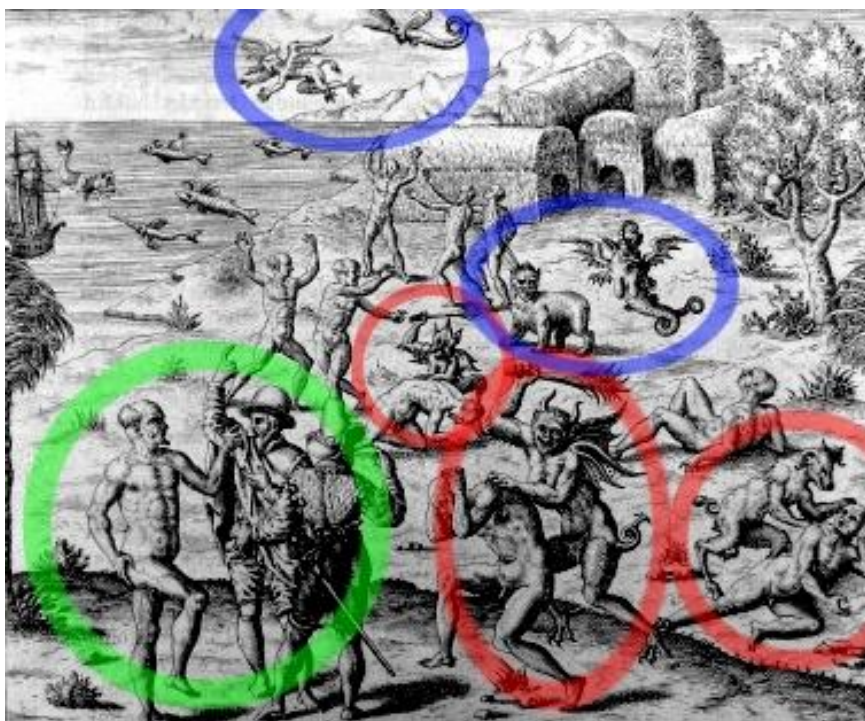


Figura 5 - Gravura de Theodor de Bry, em *The Great Voyages* de 1592 (DE BRY, 1592, p. 223)

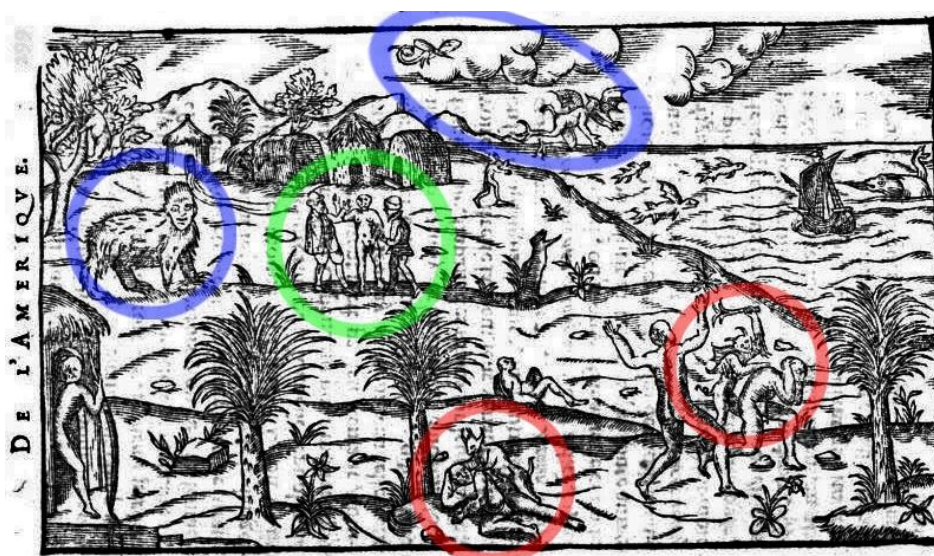


Figura 6 - Gravura de Theodor de Bry, em *The Great Voyages* de 1592 (DE BRY, 1592, p. 235)

LEGENDA DAS FIGURAS 5 e 6:

- Seres híbridos
- Demônios castigando os nativos
- Nativos sob proteção dos europeus

Os relatos dos viajantes e as gravuras reforçariam as crenças europeias na existência real do Diabo.²¹¹ É evidente que as ilustrações de Theodor de Bry não retratavam o cotidiano das terras brásílicas, em ambas as figuras pode-se ver uma preocupação em retratar simbolicamente a realidade já interpretada, apontando suas causas e reafirmando suas convicções religiosas e místicas. A ideia da existência de um mundo transcendente, mas não menos real, aliada da antiga crença nos seres monstruosos, mitológicos, firmaria a esperança e auxiliaria as representações proporcionadas pelo desbravamento das novas terras.



2.1.3. Origem e causas do estado do nativo

Um dos primeiros jesuítas dedicados em traçar a origem e as causas do estado deplorável em que se encontravam os nativos é Simão de Vasconcelos (1597-1671) em sua obra *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, datada de 1640. Embora a crônica tenha sido escrita no século XVII, o seu conteúdo permanece basicamente se referindo à um apanhado geral dos relatos jesuíticos que sucederam desde a chegada dos primeiros padres em 1549. Além disso, – e o que mais importa neste momento – são as significativas especulações feitas pelo padre acerca da origem dos nativos. Em Simão de Vasconcelos (1865) pode-se verificar quais seriam as possíveis compreensões dos companheiros sobre uma série de questões que não aparecem de forma explícita nas cartas.

As conjecturas feitas acerca da origem indígena remontam desde descendentes dos construtores da Torre de Babel, ou imigrantes da Atlântida

²¹¹ Falando sobre Léry, Raminelli (1996) afirma: “em terras americanas, o huguenote encontrou subsídios para contestar uma tese muito em voga entre os “ateus” do século XVI: o Diabo não possuía uma existência real; antes constituía um conjunto de sentimentos maus, sentimentos destrutivos presentes na mente humana.” E continua, afirmando a complementariedade das gravuras para firmar a mesma ideia: “por conseguinte, as gravuras do inferno americano demonstram a veracidade do poder demoníaco e a necessidade da crença em Deus. Somente a sabedoria divina seria capaz de neutralizar os desmandos de Satã. Com tais argumentos, Jean de Léry demonstrava a seus contemporâneos a existência de um inferno americano e criticava os pensadores preocupados em entender os malefícios como fenômenos naturais” (p. 110-111).

platônica, ilha que teria sido submersa pelo oceano após um conflito com Atenas, ou até uma origem europeia (p. LIX-LXX, § 76-102). Simão de Vasconcelos procura estabelecer um elo histórico entre elementos presentes na cultura nativa – variedade de línguas, por exemplo (p. LXXIII-LXXVI, § 110-116) – e suas características físicas – tais como cor da pele (p. LXX-LXIII, § 103-109) – com seus conhecimentos da história da humanidade. De todo modo, os índios são tidos como uma humanidade perdida, na qual a finalidade da conversão trazida pelo cristianismo é retomar a humanidade, salvá-la da bestialidade que a distância entre a revelação divina havia os conduzido. Nesse sentido, o padre jesuíta retoma o debate escolástico sobre teologia natural e a revelação por meio do conhecimento da tradição cristã, do contado com a mensagem evangélica; e salienta a limitação do natural ante a importância da revelação.²¹² Além do pecado original os índios haviam sofrido por estarem por muito tempo sem conhecimento da verdade revelada. Isso explica a queda acentuada, a deturpação de ordem moral na qual os índios se encontravam.

Afinal, o distanciamento entre a revelação havia degenerado o índio, a teologia natural não era capaz de produzir bons frutos longe tutela da Igreja. Portanto, a educação cristã era seria vista, por Simão de Vasconcelos, como um resgate do nativo da sua condição degenerada. Na teoria, o fazer educacional jesuíta é profundamente enraizada em suas bases escolásticas. Ao que tudo indica, os padres não sabiam, mas a conversão do índio iria muito além daquilo que a educação jesuíta trabalhou: a mera repetição da doutrina, da aplicação dos sacramentos, da inibição de certos costumes etc. A conversão deveria alterar as categorias de compreensão da realidade que o índio firmemente possuía, incrustada em sua cultura. Converter o índio implicaria em fazê-lo adotar a temporalidade cristã, a relação entre o passado em declínio e a restauração no futuro.

Em suma, e concluindo esta seção, a condição do nativo estaria relacionada à vinda dos demônios para a América:

o tema da coorte infernal é recorrente nas primeiras crônicas sobre a América. Depois da vitória do cristianismo na Europa, os demônios voaram em grande quantidade para o novo continente, procurando um refúgio e novas almas para atormentar (RAMINELLI, 1996, p. 111-112).

As centenas de anos que distanciaram os índios da fé cristã e, portanto, de Deus, fizeram com que os índios estivessem sob domínio de Satã. Absolutamente tudo, que comparado ao europeu fosse considerado inferior, era a colheita de dos anos

²¹² No início do Livro Segundo.

semeados pelo Mal. “O atraso e a debilidade econômica era frutos dos malefícios de Satã” (RAMINELLI, 1996, p. 116). Eram cativos do próprio demônio e cabia aos missionários levar a fé para libertação dos povos nativos. Dessa forma, Anchieta conclui sua carta em pedido de orações em favor de que

Nuestro Señor por su ynfinita mysericordia *plante en toda la tierra su sancta fe librándola del gran captiverio en que está del demónio*, lo que todos, charíssimos Hermanos, deven pedir con mucha instancia a nuestro Señor cada día en sus oraciones, acordándose en ellas de nosotros (MB, v. II, p. 82, § 4, *grifo meu*)²¹³



2.1.4. Outros escritos

Os desdobramentos das batalhas espirituais travadas entre a Igreja e o inferno, teriam suas dimensões políticas. Segundo Raminelli (1996), “a luta entre o Bem e o Mal ganhava colorações políticas, luta entre os iguais: Deus e o Diabo;²¹⁴ luta por um mesmo ideal, a hegemonia sobre o território americano” (p. 128). Isso fazia com que a repercussão de tal crença tivesse efeito sobre a importância da perpetuação das missões na América portuguesa. Era necessário que os jesuítas varressem o império das trevas para que se estabelecesse o Reino dos Céus na terra, representado pela Coroa portuguesa. Tratava-se, também, de uma luta política – não somente espiritual – na disputa pela terra.

Tratando da questão política, cabe aqui, de maneira breve, trabalhar as representações indígenas presentes nos outros agentes coloniais: os colonos. A homogeneização da pluralidade étnica, apesar de possuir suas particularidades, também aparece nos registros dos colonos. Os escritos do cronista Pero de

²¹³ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) aos padres e irmãos de Coimbra, em 15 de agosto de 1554.

²¹⁴ Calçados na firme ortodoxia, os jesuítas rejeitavam essa afirmação de Ronald Raminelli. A batalha em pé de igualdade entre os opostos, foi rejeitada e declarada herética desde a patrística dos séculos III e IV, no combate à propagação dos pensamentos de Maniqueu. Desse modo, embora seja legítimo afirmar que as disputas entre Bem e Mal tenham suas dimensões políticas, a soberania do Eterno e Bom Deus está muito acima do Mal, que nada mais é do que subproduto da criação divina como consequência da corrupção de Lúcifer, além de estar fadado à derrota no Juízo Final.

Magalhães de Gândavo (1540-1580), *História da Província Santa Cruz* (1576) e *Tratado da Terra do Brasil* (1826)²¹⁵, mostram as descrições do índio “como uma massa uniforme, desprezível e útil apenas como escravo para os colonos” (MOREAU, 2003, p. 69) e, apesar de dar nomes aos diferentes grupos (guaianases, aimorés, carijós, tupiniquins e tupinambás) generaliza-os como gentios – mesmo diante da aliança com os tupiniquins nas guerras contra os tupinambás. As diferenças entre as tribos não eram tidas como algo que possuísse valor intrínseco, exceto quando trouxesse algum benefício aos colonizadores; mas, ainda assim, a diferenciação de determinados grupos estaria relacionada ao serviço do projeto colonizador.

Em trecho emblemático, Gândavo ao falar dos nativos do litoral, em *História da Província Santa Cruz*, capítulo X, afirma: “os quaes ainda que estejam divizos, e haja entre elles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos, *todos sam huns*” (GÂNDAMO, 1858, p. 43, *grifo meu*). Ou seja, não importam todas as nítidas diferenças que existem, as divisões entre as várias etnias, as suas particularidades; são todos reduzidos a uma massa homogênea, na qual a transgressão da norma europeia os faz serem iguais.²¹⁶

O modo como Gândavo utiliza os termos em seus relatos revela muito da perspectiva existente entre os colonizadores. Segue abaixo um trecho do capítulo sétimo (Da condição e costumes dos índios da terra) do *Tratado da Terra do Brasil*, posteriormente comentado:

Havia muitos destes índios pela costa junto das capitánias, tudo enfim estava cheio deles quando começaram os portugueses a *povoar* a terra; mas porque *os mesmos índios se alevantaram contra eles e faziam-lhes muitas traições*, os governadores e capitães da terra destruíram-nos pouco a pouco e mataram muitos deles, outros fugiram pera o sertão, e assim ficou a costa despovoada de gentio ao longo das capitánias. Junto delas ficaram *alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses* (GÂNDAMO, 2008, p. 65, *grifos meus*).

A terra estava cheia de índios quando os portugueses começaram a *povoá-la*. Ora, se já era ocupada por índios, a terra já era povoada. Porém, o cronista utiliza o

²¹⁵ Anos de publicação.

²¹⁶ De modo similar, o jesuíta cronista já citado, Simão de Vasconcelos, reconhece as diferenças entre as nações de índios, mas reduz a apenas dois grupos os índios mansos e índios bravos: “todos os Índios quanto ha no Brasil, vemos que se reduzem a Índios mansos, e Índios bravos”; e dentre os considerados mansos “Tobayaras, Tupis, Tupinambás, Tupinaquis, Tupigoães, Tumiminós, Amoigpyras, Araboyarás, Rariguoáras, Potigoáres, Tamoyos, Carijós, e outras quaesquer que houver da mesma língua. Todas Tenho que fazem só huma especie, ou nação específica, posto que accidentalmente diversas, em lugares e ranchos” (VASCONCELOS, 1865, p. LXXXIX, § 151). Vasconcelos esclarece que o critério posto para redução das diferenças entre as etnias estaria na língua comum, para isso compara a existência mútua na Espanha de católicos (seguidores de Cristo) e hereges (seguidores de Lutero e Calvino) (p. XC, § 154).

termo povoar desconsiderando o fato de que os nativos também eram povos. O fato de não haver europeus nas terras foi relatada como se na terra não houvesse habitantes, uma terra despovoada, livre para ocupação, povoamento e exploração. Nesse sentido, o português não considera sua chegada como uma invasão, como uma agressão aos povos já existentes ali. Por isso, Gândavo continua seu relato, naturalmente, expondo os índios como rebeldes, agressores e traidores. E aí justifica a violência portuguesa e a matança dos índios. Por fim, conclui o parágrafo reafirmando a mesma ideia, invertendo a lógica da ocupação da terra e de causa dos conflitos. Gândavo representa os índios submissos ao domínio português como índios “de paz” e “amigos”, em oposição aos que foram violados, tiveram suas terras invadidas e que, na verdade, sofreram com a falta de paz e amizade trazida da Europa.

Por outro lado, é importante ressaltar que nem sempre a curiosidade e o registro da alteridade indígena que tivesse um olhar atendo ao Outro – ou melhor, aos Outros – com suas especificidades culturais seria um sinal de amistosidade para com os grupos referidos. Este parece ser o caso de Gabriel Soares de Sousa (1540-1591), nobre e senhor de engenho. Soares de Sousa escreveu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*²¹⁷ ou, também conhecido como, *Notícias do Brasil* obra que só viria ser publicada no século XIX. Nela o colono faz a distinção de 15 grupos nativos ao mesmo tempo que defende uma política de colonização mais violenta. A curiosidade própria do renascimento europeu impeliu que o Soares de Sousa fizesse seus registros dos diversos grupos indígenas²¹⁸, assim como da fauna e da flora, com minúcias, inclusive “faz importantes especulações sobre a história pré-cabralina, baseadas na tradição oral indígena” (MOREAU, 2003, p. 70). Portanto, quanto à análise dos relatos de alteridade cultural é necessária a cautela em não inverter a ordem das premissas

²¹⁷ A historiografia tem trabalhado os relatos do último quartel dos anos de 1500, como é o caso de Soares de Sousa e Gândavo, como se tratasse das “culturas originais” dos nativos, desconsiderando o fato de que as relações com o europeu já haviam provocado transformações na própria cultura “original” (MONTEIRO, 2001, p. 12-13). Portanto, é importante inferir que as representações dos indígenas na documentação do período, além de serem filtradas e produzidas pelos sujeitos cronistas – e todo conjunto de fatores no qual ele faz parte – situados em uma dada conjuntura histórica, tem como matéria prima culturas já afetadas pelas intervenções europeias por gerações. Portanto, tais relatos “tardios” podem frustrar a esperança do pesquisador que pretende investigar nos documentos mais detalhados a “pureza” das culturas indígenas – além de que o termo “pureza” seja alvo de críticas por vários pesquisadores da cultura.

²¹⁸ Segundo Cunha (1990), no século XVI “prevalece uma visão que adere estreitamente ao etnocentrismo tupi” (p. 108). Diante dessa afirmação, a pesquisadora exemplifica os relatos de Soares de Sousa sobre o a marginalização das demais etnias: aimorés e oitacás.

resultando em diferentes conclusões. É correto afirmar que a generalização dos povos indígenas é resultado de uma visão eurocêntrica; porém, uma leitura que faça a separação entre as diferentes etnias, como é o caso de Soares de Sousa, não significa que seja favorável por tais grupos e pela perpetuação dos mesmos.

As descrições da natureza (incluindo os índios) fazem parte de uma literatura, de certo modo, comum nos períodos de expansão marítima e alcance de novas terras. Estão engajadas na curiosidade renascentista pelo conhecimento do novo fundado na empiria, na experiência. As dimensões deste movimento que se dissipa pela Europa, nos séculos de transição entre a Idade Média e Idade Moderna, atingem Portugal em seus “descobrimentos” (MARTINS, 1998, p. 179-192). Não somente os colonos, mas jesuítas como Fernão Cardim (1540-1625), em *Tratados da Terra e Gente do Brasil e Do princípio e origem dos índios no Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, descreve em detalhes os utensílios, o cotidiano, costumes e elementos culturais dos nativos. O próprio Anchieta dedicou uma grande carta para a descrição da fauna, intitulada *Fazendo a descrição das innumeras coisas naturaes, que se encontram na província de S. Vicente hoje S. Paulo*, datada do fim de maio de 1560.

Concluindo: a posição de superioridade que os europeus, cristãos e colonizadores se colocavam diante do novo, faria com que suas leituras do Outro, o diferente, fossem calcadas em conceitos estabelecidos previamente. A noção dos absolutos Bem e Mal estava impregnada no imaginário europeu. A alteridade seria preenchida pelo oposto a si.

A linguagem dos contrários aproximava franceses, holandeses e portugueses; padres, católicos e protestantes; administradores, aventureiros e mercadores. As representações do índio como súditos dos demônios persistiram de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivet a Nieuhof. No entanto, os narradores ora representavam os nativos como vítimas; ora descrevem-nos como monstros, ressaltando as marcas irreversíveis impressas pelo Mal (RAMINELLI, 1996, p. 116).

Essa mesma visão se estende para as demais regiões alcançadas pela expansão marítima europeia. Nas demais regiões da América, processos semelhantes de assimilação entre os nativos e o diabólico seriam empregados.²¹⁹

²¹⁹ Na obra *A conquista da América*, Todorov (1993) faz menção das mesmas categorias de bárbaro e selvagem no encontro dos espanhóis com os nativos da América Central. Desde Colombo os índios são “desprovidos de qualquer propriedade cultural” (p. 34). Além disso, o encontro com o Outro é pautado pela projeção do oposto do eu. O Outro não possui existência em si, apenas a contradição de mim, o Bem e o Mal estão postos (p. 150-151). Portanto, “o fato dos índios morrerem às pencas é uma prova de que Deus está do lado dos conquistadores. [...] como o Egito bíblico, o México tornou-se culpado diante do verdadeiro Deus, e é devidamente punido” (p.131); de modo que o extermínio dos índios é visto como análogo à expulsão territorial de Satã (p. 148). As práticas dos

No Brasil, China e Japão, os europeus depararam-se com o maior inimigo da cristandade. Nas localidades, os demônios tomavam formas diversas, ganhavam atributos ameríndios, escondiam-se na floresta, adoravam a lua... Enfim, metamorfoseavam-se segundo as conjunturas (RAMINELLI, 1996, p. 127).

Onde houvesse distância do “eu-europeu-cristão”, o Outro seria associado ao Diabo.



nativos seriam tidas como provas de sua natureza selvagem e do culto aos demônios (p. 153, 206-207, 226).

2.2. “Estes tem alma como nós?” – a viabilidade da conversão

Até aqui, seguindo as representações a respeito do índio, pode parecer pouco provável que houvesse esperança para os nativos serem vistos como *algo além* de bestial, bárbaro, selvagem, gentio e demoníaco. A constante presença de afirmações depreciadoras nos registros quinhentistas, tende a presumir que a natureza, as condições e o estado do ameríndio o conduziria a toda sorte de exploração (territorial, material, corporal etc.) – desencadeando desordens psicológicas²²⁰ e a retirada da dignidade de sua condição humana –; e, do ponto de vista religioso, seriam rejeitados como seres merecedores das boas novas, ou, até mesmo, de inútil empenho dos esforços missionários.²²¹ Seria a obra jesuíta com os selvagens reduzida a “atirar pérolas aos porcos” (Mt 7:6)? Apesar de todo o panorama desfavorável visto anteriormente, o que faria o jesuíta insistir em realizar seu trabalho missionário com os índios? Existiria chance de a educação jesuítica atingir seus objetivos? Ou então, a conversão seria viável?

Curiosamente, o abandono do gentio pelos séculos, ao passo que a expansão cristã acontecia no Velho Mundo, tornaria nobre o papel dos mensageiros de Deus que dedicassem suas vidas aos, literalmente, marginalizados do mundo centralizado na Europa. A condição que se encontrava o índio fez com que a Igreja, além de suas dimensões políticas, voltasse os olhos para os povos carentes do conhecimento de Deus.

Também nesse sentido, os soldados de Cristo estariam preparados para a batalha contra as hostes malignas presentes no Novo Mundo. O conflito espiritual travado contra os hereges na Europa, teria na América um novo campo de batalha contra os pagãos. O índio sob poder do Diabo seria uma razão a mais para a intervenção libertadora da cristandade. O índio não possuía uma maldade intrínseca, as práticas demoníacas

possuíam uma origem externa e não provinham da natureza dos nativos. Eles eram vítimas de uma força maligna, senhora de todo o território americano. Desse modo, em nenhum momento, os relatos sobre as práticas desviantes demonstraram a irreversibilidade dos costumes. Ao contrário, os índios e os feiticeiros eram presas do Demônio, cabendo aos padres a nobre tarefa de

²²⁰ Por exemplo, a “melancolia” descrita por Anchieta em 1585 (CIFHS-PJA, p. 434).

²²¹ Com isso, absolutamente, não quero atribuir ao jesuíta uma função defensora dos índios e, portanto, benéfica a sua preservação e de sua cultura. Ao meu ver, não cabe fazer esse tipo de juízo, tampouco conjecturar “como teria sido” a colonização portuguesa sem a presença dos jesuítas. O ponto que pretendo abordar é: na visão do jesuíta, houve algo de “bom” no índio que fizesse valer a intervenção religiosa para, *a seu modo*, proporcionar uma vida “melhor” ao nativo?

transforma-los em fiéis aliados. A ênfase nos poderes do Demo e a natural tendência do índio para a cristianização legitimavam e viabilizavam a catequese. Sem o Diabo, a colonização da América não teria o mesmo apelo “cruzadístico”. Sem a certeza da conversão, os padres exerceriam um papel insignificante no controle espiritual do novo mundo (RAMINELLI, 1996, p. 121).

Embora o nativo sofresse violentamente com a ação maligna, sua alma não era concebida como essencialmente má. Eles não eram anjos caídos. Nesse sentido, é importante, primeiramente, definir no que consistia a alma²²² para o cristão católico e, portanto, qual a perspectiva dos primeiros jesuítas, sobretudo de Nóbrega, a respeito da alma do índio.²²³

A inspiração platônica reverbera na filosofia agostiniana, fornecendo-a as noções das ideias para a leitura cristã das explicações de natureza material e, portanto, incluindo o homem – e sua partição entre corpo e alma. A compreensão cristã do mundo *creatio ex nihilo* – criado a partir do nada – tem sua origem na Trindade, transcendente, imaterial e atemporal, e carrega as marcas de seu Criador. Desta forma, segundo Agostinho, a dimensão superior (em detrimento ao corpo) da alma humana seria constituída das três potências da alma (AGOSTINHO, 2014, p. 163-164, Livro X, Cap. 11). Nesse sentido,

Agostinho deixa-nos importante legado sobre a essência da alma humana. Ele preocupou-se em estabelecer a igualdade e distinção das pessoas divinas, e sobre como as faculdades da alma, a saber: a memória, a inteligência e a vontade, poderiam expressá-la. Assim, para Agostinho, há uma identificação absoluta entre a alma e suas faculdades. Esta unidade substancial entre as três faculdades eleva o status da alma como imagem da Trindade (FARIA, 2012, p. 34).

Detectadas as características de memória, inteligência e vontade nos índios, pelos jesuítas, seriam a prova de que eram seres criados a imagem e semelhança do Deus Trino. As três faculdades da alma são o reflexo da Trindade (AGOSTINHO, 2014, p. 164, Livro X, Cap. 12). Portanto, caso os índios possuíssem uma alma humana, fariam parte do escopo do plano de salvação divino. Pois, aliada a essa

²²² Por motivos óbvios, o conceito de alma será importante na concepção de humanidade do ameríndio e de salvação cristã; mas, além disso, para o jesuíta, o conceito parece ter um peso ainda maior, dada as dezenas de vezes que a expressão “ajudar as almas” aparece nas *Constituições da Companhia de Jesus*, um dos seus primeiros documentos oficiais. Abordo melhor a expressão “ajudar as almas” na seção **1.3.2. A missão**.

²²³ A seguinte parte do texto é baseada em alguns pontos levantados, como guia, por Marcos Roberto de Faria em artigo sob o título “*Eles tem alma como nós: categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI*”. O artigo acaba abordando de forma mais completa o tema. Aqui cabe, apenas sucintamente, tratar os dois aspectos mencionados no corpo do texto: a alma e a leitura da alma do índio pelo jesuíta, tendo como referência as categorias a serem abordadas.

concepção, a imortalidade da alma²²⁴, para o cristianismo, indica que após o Dia do Juízo haverá vida eterna para os fiéis a Cristo e danação para os descrentes.

Essas mesmas categorias agostinianas de composição da alma seriam utilizadas pelos jesuítas para firmar a humanidade dos nativos e, conseqüentemente, a possibilidade de conversão. Elas aparecem no que talvez seja o mais importante documento jesuíta da América portuguesa do século XVI sobre a discussão da natureza indígena, da viabilidade de sua conversão e dos meios de trazer o índio para a cristandade: o *Diálogo sobre a conversão do gentio*²²⁵, escrito pelo padre Manuel da Nóbrega entre 1556-1557.

O *Diálogo* inicia com o desespero por converter os nativos e a descrença da capacidade de assimilação do conteúdo cristão. Logo nas primeiras falas os interlocutores vão direto ao ponto:

Gonçalo Alvarez: – Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados era matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras.

Matheus Nogueira: – Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2).

²²⁴ Segundo Carneiro da Cunha (1990), os jesuítas foram os responsáveis por contestar a ideia dos viajantes, tal como Américo Vespúcio, que afirmavam viver os índios *secundum naturam*, desconhecendo a imortalidade da alma. Para os jesuítas, os tupis tinham a crença na imortalidade da alma e admitiriam que a vida prosseguiria mesmo após a morte (p. 95, nota 6)

²²⁵ Considerada a primeira obra literária escrita em solo brasileiro (anteriormente o que se tinha era, basicamente, cartas e relatos de viajantes) o *Diálogo* foi o único gênero escrito pelo padre exceto suas cartas (LEITE apud DSCG, MB, v. II, p. 317). Há outro documento, curto e pouco explorado por pesquisadores, no qual o padre discute a possibilidade do pai vender seu filho como escravo, ou vender a si mesmo; não existe digitalização nem publicação do documento, encontrando-se na Biblioteca Pública de Évora, está listado no Vol. 1, página 16, do catálogo de manuscritos de Rivara, Fol. 145 e 146v., sob o título *Resposta á proposta - Se o pai pode vender a seu filho, e se hu se pode vender a si mesmo*. Devido sua intensa ocupação com a missão não foi possível que Nóbrega dedicasse mais tempo na elaboração de outros documentos. É o que indica o início do *Diálogo*: “Porque me dá o tempo lugar pera me alargar, quero falar [...]”. Os interlocutores são: o irmão Gonçalo Álvarez, auxiliador da missão, e Matheus Nogueira, um ex-soldado português e agora ferreiro. Ambos são mencionados em algumas cartas, o que indica a historicidade de tais personagens; no entanto, há especulações acerca da criação de Nóbrega em cima dos sujeitos de seu diálogo. Suspeita-se, por exemplo, que Nóbrega coloque seu discurso nos lábios do ferreiro, que, coincidentemente, possui as mesmas iniciais do padre, M. N.. Em todo caso, o *Diálogo* traz a reflexão de Nóbrega sobre temas centrais dos primeiros anos de ação jesuíta na América portuguesa. De modo sucinto, Nóbrega estabelece uma ponte entre a teologia católica e a prática jesuíta; apresenta as interrogações a respeito do novo e desenvolve respostas claras, objetivas e pautadas na experiência, para as diversas dificuldades apresentadas. O *Diálogo* ocorre no período de transição entre as estratégias dos jesuítas, em que a “pedagogia do amor” começa a ser substituído pela chamada ‘pedagogia do medo’ apoiada pelas medidas repressivas do governador geral Mem de Sá” (HANSEN, 2010, p. 126).

Gonçalo aponta que os esforços para a pregação são inúteis – é como pregar no deserto às pedras –, pois os índios estão obstinados em suas práticas pecaminosas. Nogueira vai mais além, ele reforça a ideia de que a inexistência da ordem europeia é um fator determinante para que o índio não entendesse o Evangelho. Seria necessário, na opinião do ferreiro, que possuíssem entre os indígenas meios de organização social e religiosa para que pudessem compreender a mensagem cristã. Para ele, se existisse um modelo unificador do povo e submisso ao poder centralizado no monarca, a derrubada dessa liderança unificadora do povo faria com que, naturalmente, um novo soberano fosse reivindicado pelo povo. A adoção da submissão à Coroa portuguesa seria consequência da persuasão e a substituição de uma nova autoridade, não sendo necessário toda a implementação de uma nova forma de organização político-social. A divisão – e a inimizade – das várias “nações”, tribos ou etnias, e a inexistência de um poder análogo ao Rei, tornaria dificultosa a implementação do catolicismo como regime oficial de crença.²²⁶ De forma semelhante, a não identificação de um sistema religioso monoteísta ou que prestasse adoração velada aos ídolos, inviabilizaria a própria conversão do nativo. Como poderiam converter-se ao cristianismo se os sentidos de suas ações não estavam rumo a outra “divindade”? *De onde* ou *do quê* seria a “conversão” ao catolicismo?

Logo é trabalhada uma questão frequentemente presente ao logo do *Diálogo* e nas cartas jesuíticas: a inconstância²²⁷ dos nativos. Com a mesma facilidade que dizem “sim”, dizem “não”. Convertem e desconvertem, “por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações” (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2). A fácil aceitação da mensagem cristã, dos sacramentos ou o desejo em receber o ensino dos padres, segundo Nogueira não representava a verdadeira fé. A fé perseverante, disposta à renúncia – que nega a si mesmo e toma a sua cruz –, fé que estaria apta a entregar sua própria vida em favor de Cristo, tal como os mártires da Igreja primitiva. Além do esforço em vão dos obreiros do Senhor, pregar ao inconstante, que parecia não compreender a preciosidade da mensagem cristã – caso contrário, não a abandonaria tão rapidamente –, a pregação poderia estar desconsiderando o conselho de seu Mestre, como lembra Nogueira: “ouvi eu já hum evangelho a meus

²²⁶ Vale lembrar da indissociabilidade que há entre Igreja e Estado na missão jesuíta, vista na seção **1.3.2.1. ... em Portugal.**

²²⁷ Será trabalhada na seção **2.3.2.1. Inconstância como insistente constância.**

Padres, omde Christo dizia: ‘Não deis o Sancto aos cais, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos’” (DSCG, MB, v. II, p. 321, § 2).

A inteligência do índio não seria constatada por meio do reconhecimento do Outro como portador de uma língua. Ágrafos, os índios foram reduzidos a uma língua irracional. O *logos* grego, tanto *palavra* como *ordem*, estaria longe de ser considerada por Nóbrega como fruto da racionalidade indígena. Tanto é que a ausência de um Rei e de uma fé, também seria notada por Pêro Magalhães Gândavo e posta, pelo colono, em relação entre a língua da costa que “carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R” e o impedimento de conceber três conceitos centrais para a colonização. A língua nativa carecia das iniciais das três palavras centrais para a colonização, “porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (GÂNDAMO, 2008, p. 65).²²⁸

Desse modo, a inteligência indígena – uma das três faculdades da alma – não seria constatada por meio de uma valorização da língua. O vocabulário nativo já era depreciado por Nóbrega, desde o ano de sua chegada a América, se referindo com desdém ao vocabulário indígena: “acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco” (MB, v. I, p. 142, § 7)²²⁹ e “tienen muy pocos vocablos para le poder bien declarar nuestra fe, mas con todo dâmosse a entender lo mejor que podemos y algunas cosas le declaramos por rodeos” (MB, v. I, p. 153, § 8) em *Informação das terras do Brasil*.^{230 231} No entanto, “o modo como fazem uma flecha ou criam os filhos, porém, é indicativo de que todos têm as três potências - entendimento, memória e

²²⁸ A valorização da língua tupi, a “língua mais falada na costa”, só passaria a ocorrer após Anchieta (1595) iniciar o trabalho de construção de uma gramática da língua geral, o *nheengatu*. Nesse sentido, num processo histórico de tornar a língua sem escrita, compreensível aos europeus e capaz de ser estudada de forma escrita, foi que já no século XVII Simão de Vasconcelos renderia elogios à língua. Deste modo, Vasconcelos escreve ao se referir surpreso às línguas nativas: “Quem foi o autor delas? Em que escolas aprenderam, no meio dos sertões, tão acertadas regras da Gramática, que não lhe falta um ponto na perfeição da praxe, de nomes, verbos, declinações, conjugações ativas e passivas? Não dão vantagem nisto às mais polidas artes dos Gregos e Latinos. Veja-se por eemplo a Arte da lingoa mais comum do Brasil, do Veneravel Padre José de Anchieta e os louvores que ahi traz desta língua. Por estes, julgam muitos, que tem a perfeição da língua Grega e, na verdade, tem me admirado, especialmente sua delicadeza copia e facilidade” (1668, p. 114).

²²⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

²³⁰ A ausência de uma crença, de uma lei e de um poder centralizado, também seria comparada à carência da língua nativa. Assunto a ser abordado na seção 2.3. **Sem “F, nem L, nem R” – a (des)crença, a (i)moralidade e a (des)centralização nativa.**

²³¹ O domínio da língua, como será visto na seção 3.2. **Língua**, seria fundamental para a educação jesuítica e o sucesso da missão. No entanto, como aponta Eisenberg (2000), “se a língua mostrou-se um instrumento indispensável na conversão dos nativos através da persuasão, por si só não permitia aos jesuítas superar a confusão e o mal-entendido produzido por suas pregações” (p. 76).

vontade - que fazem a alma e revelam a presença da lei natural neles” (HANSEN, 1995, p. 115). E, assim, chega-se ao eixo central do *Diálogo*.

Quem afirma a existência da alma indígena e, portanto, sua humanidade é Matheus Nogueira. O ferreiro, de forma análoga ao seu serviço, compara todas as almas do mundo todo, desde o escravo indígena ao Papa, como pertencentes à mesma natureza da alma criada por Deus à sua imagem e semelhança – todos eram do mesmo metal:²³²

Nogueira: – [...] Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto vai diante de Deus *por natureza* a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná²³³

Gonçalo Alvarez: – Estes tem alma como nós?

Nogueira: – Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem (DSCG, MB, v. II, p. 331-332, § 8).

A impactante afirmação de Nogueira ao dizer que até o Papa possuía a mesma natureza da alma indígena, faz com que o irmão Gonçalo questione se suas almas são iguais a eles mesmos, cristãos. A comparação com o Papa, autoridade terrena máxima do catolicismo, faz com que haja um nivelamento das hierarquias, no que diz respeito a sua natureza humana – sua alma. Por isso, Gonçalo demonstra perplexidade ao interrogar algo que já estaria implícito na afirmação anterior. “Estes tem alma como nós?”. A resposta vem repentinamente, provavelmente, com tom de obviedade na fala: “Isso está claro” e depois apela para as categorias agostinianas de constituição da alma: entendimento (inteligência), memória e vontade.

Ou seja, as potências da alma tornavam possível aos índios sua participação na humanidade e, portanto, necessitavam dos jesuítas como agentes “mediadores”,

²³² O trecho que segue, ao que tudo indica, reconhece a igualdade entre os homens diante da sua natureza de alma. É o estado original do “metal/alma” que aproxima e une a humanidade, não sua atual condição e sua posição social. Nesse sentido, vale mencionar os traços de semelhança ao pensamento de Platão sobre os metais. Em *A República*, também um diálogo, o filósofo está preocupado em formular uma organização política perfeita, em que, os metais, embora ocupem posições e responsabilidades distintas – de acordo com seus atributos – na composição da sociedade grega antiga, são todos iguais diante do fato de serem todos metais. Colocada na boca de Sócrates, a hierarquização dos metais, em ouro, prata e bronze, não é tomada como algo depreciativo ou hereditariamente estático, como classes sociais; mas diferentes em suas virtudes e, portanto, funções. Ademais, o atento ferreiro realiza a aliteração entre o Papa e o Papaná para afirmar a igualdade dos metais, feitos à imagem e semelhança de Deus e criados para sua glória, são *por natureza* iguais em alma.

²³³ Segundo nota de Serafim Leite, os Papanás eram um grupo indígena situado no sul da capitania do Espírito Santo, os quais teriam tido um de seus membros capturado pelos índios de Piratininga, liderados pelo Principal Martim Afonso Tibiriçá. Os intentos de matar o, então, escravo, foram frustrados pela intervenção dos padres jesuítas.

causas eficientes, no processo de desenvolverem a plenitude de suas potências e torná-los cristãos. Tal como o restante da humanidade os índios estavam sob os efeitos noéticos. Nogueira continua:

Despois que nosso pai Adam peccou, como dis o psalmista não conhecendo a honrra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, asi Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais (DSCG, MB, v. II, p. 333, § 9).

A extensão dos efeitos da queda estaria por toda a humanidade, independente se são europeus ou indígenas, em Adão haviam pecado e estavam mortos, destituídos da glória de Deus (Ef 2:1; Rm 3:23). Índios gentios e europeus cristãos, em sua natureza, são iguais. Assim, fazendo menção à analogia próxima de seu ofício, Nogueira da continuidade ao diálogo:

Façamos logo do ferro todo hum, frio e sem vertude, sem se poder volver a nada, porem, metido na forija, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueita no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis (DSCG, MB, v. II, p. 334, § 9).

Somente a soberana ação divina, movida pelos seus missionários, por meio da catequese, do ensino com a finalidade cristã, dos sacramentos, da busca pela mortificação/purificação/santificação, é que o índio poderia encontrar a salvação de sua condição pecadora.

Posteriormente (ou “simultaneamente”), o Concílio de Trento (1545-1563) vinha, também, defendendo a ideia da *luz natural* que ilumina e está em todo homem que vem ao mundo. “{O Verbo} era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (João 1:9), para que o Verbo, a Palavra, o *Logos* grego, agisse em sua iluminação plena, seria necessário a anunciação do evangelho de Cristo. O *verbo interior* só seria acendido por meio da ação missionária. Para João Adolfo Hansen (2003a), “a iniciativa de fazer da pregação oral o instrumento privilegiado de divulgação da Palavra divina pressupunha que a luz natural da Graça inata ilumina a mente dos gentios objeto da catequese, tornando-os predispostos à conversão” (p. 21).

Deste modo, o *Diálogo sobre a conversão do gentio* inicia com a constatação da bestialidade, ressaltando as dificuldades, a inconstância indígena, a língua insuficiente e os maus costumes; porém, tal estado não seria irreversível. A natureza da alma indígena seria a mesma da jesuíta. Sendo necessário, portanto, submeter a alma indígena à ação divina, pela obra catequética. Submeter o metal à forja celestial,

o barro às mãos do Oleiro. Nesse sentido, Raminelli (1996) sintetiza essa ideia central no *Diálogo*:

Os índios se comportavam como cães, quando se matavam e se comiam; agiam como porcos, quando perpetravam seus vícios. Mesmo assim, havia entre os nativos as sementes plantadas por Deus, prontas a germinar. A conversão era o fogo que amolecera o metal e lhe daria a forma desejada. A forja do Senhor, continuou o padre, atuou sobre os seres humanos desde Adão e o pecado original. Todos os povos precisariam da purificação do fogo para encontrar o verdadeiro caminho. Os portugueses, os castelhanos, os tamoios e os aimorés foram originalmente bestas (RAMINELLI, 1996, p. 29-30).

Neste momento, cabe fazer uma pequena pausa a respeito do *Diálogo* de Nóbrega e explorar, de modo sucinto a extensão da mensagem cristã. Mais uma vez, recorro a Ronald Raminelli (1996), que, de forma brilhantemente sintética, consegue expressar o escopo da salvação cristã, seus pressupostos e a natureza selvagem, segundo o Bispo de Hipona:

Os pensadores cristãos possuíam um discurso universalista, mas na prática aceitavam aumentar o rebanho dentro de regras explícitas: qualquer pessoa poderia ser admitida entre os cristãos, caso aceitasse abandonar os antigos costumes e abraçasse a nova ortodoxia. Deste modo, o mais repugnante dos homens, seja bárbaro, pagão ou herético, seria alvo do proselitismo cristão. Não havia impedimentos para aqueles que se tornassem inimigos da corrupção e do pecado. Os seres monstruosos e os homens selvagens, defendeu santo Agostinho, teriam capacidade de entender os evangelhos e se converter ao cristianismo. Para o teólogo, a diferença entre os monstros pagãos e os cristãos seria em grau, não em espécie. A dissimilitude estaria mais na aparência do que na substância moral manifestada pelo físico (p. 34-35).

Portanto,

Os americanos, os sacerdotes e colonos possuíam a mesma disposição para receber os ensinamentos divinos. A semente da “verdadeira religião” residia nos corações dos naturais da terra, bastaria a intervenção dos padres para o florescimento do grão plantado por Deus (RAMINELLI, 1996, p. 16)²³⁴.

Nesse contexto, a obra da salvação, ocorre de modo sinérgico. A glória pertence a Deus, que sabiamente planejou a redenção da humanidade, que enviou seu filho para que morresse e, pelo seu sangue, aspergisse os pecados da humanidade, é Deus quem planta a semente, que concede a *palavra revelada* aos Seus arautos e envia seus servos para O servir e anunciar as boas novas. No entanto, há a necessidade da pregação, do trabalho humano da proclamação do Evangelho salvador. Esse privilégio Deus havia concedido ao homem. E, acima de tudo, a *palavra revelada* seria necessária para que o nativo convertesse. “O índio encontrava-se no limbo; como um pagão, era um ser decaído, capaz de ver a luz divina *apenas* por

²³⁴ Devido à qualidade dos trechos, é inevitável que sejam citados na íntegra.

intermédio da *palavra revelada*” (RAMINELLI, 1996, p. 55, *grifos meus*); portanto, o gentio americano estaria *incapaz* de conceber o divino pela *natureza* – extremamente distante de Deus.

O índio é visto como pagão, portanto, uma última observação é importante aqui: a distinção entre pagão e herege.²³⁵ O tomismo distingue os dois grupos descrentes no verdadeiro Deus e nos dogmas ortodoxos.

Segundo Tomás de Aquino, além dos cristãos existem dois tipos de humanos pecadores: hereges e pagãos. Herege é aquele que escolhe negar a religião de Cristo, enquanto o pagão simplesmente ignora a fé. Aquino defende que enquanto os hereges devem pagar pelos seus pecados, os pagãos devem ser convertidos através da persuasão, um argumento que ele derivou de sua concepção a respeito da fonte da fé. Segundo ele, a fé é uma virtude da vontade; a falta dela, no entanto, é um defeito da razão. Este defeito da razão pode se dar de dois modos, pois algumas pessoas têm simplesmente ausência de fé, ao passo que outras a rejeitam ativamente. O último caso é claramente o do herege, o qual segundo Tomás de Aquino, deve ser compelido a abandonar o erro, podendo ser punido por não fazê-lo. O pagão tem simplesmente ausência de fé e, nesse contexto, não incorre em pecado por ignorar a fé. Sua ignorância é o resultado do pecado de seus antepassados, o que faz dele um inocente que não pode ser forçado a se submeter (EISENBERG, 2000, p. 66).

A concepção do teólogo e filósofo escolástico seria adotada na Bula Papal *Sublimis Deus* pelo Papa Paulo III, em 1537 (POMPA, 2001, p. 55). Portanto, o índio não era visto como um desertor da fé, tampouco como alguém que militava conscientemente contra o que já havia sido revelado. O índio era refém de sua ignorância, carente da *palavra revelada* e “virgem espiritualmente” para as coisas do único e verdadeiro Criador. E, aqui, retomo o discurso do *Diálogo*.

O *Diálogo* prossegue entre os interlocutores fazendo especulações sobre quem seria mais fácil de converter, um pagão ignorante, como o índio; ou um herege, como o judeu. Gonçalo afirma que é mais fácil converter um pagão pela sua ignorância; porém, caso convertesse um herege, a perseverança na fé seria algo muito mais fácil de ser alcançada do que na conversão de um pagão. No entanto, por diversas vezes, é possível verificar um otimismo na fala dos personagens. Por exemplo, quando comparam as crianças filhos dos índios e os filhos dos pagãos: “os Padres o experimentão cada dia com seus filhos, os quais achão de tão boom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos” (DSCG, MB, v. II, p. 336, § 11).²³⁶

²³⁵ Também foi abordado na seção **1.3.2. A missão**.

²³⁶ Além de que por diversas vezes os jesuítas relatam via carta a aptidão dos índios em entender as doutrinas cristãs e seus ensinamentos (Cf. MB, v. IV, p. 463, § 10 – Carta do Pe. Baltasar Fernandes (São Vicente) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de abril de 1568).

Por fim, os interlocutores dialogam a respeito da melhor forma para a conversão. Qual seria o melhor meio para inculcar o comportamento moral nos nativos? Chegam à conclusão de que investir no bom exemplo daria mais frutos, ao invés de insistirem na pregação, no uso da palavra revelada, da teologia aplicada. É a vitória da prática sob a teoria. Do humanismo sob a escolástica. Do arrastar pelo exemplo, dos atos de misericórdia, da cura, e da crítica aos maus exemplos cristãos, em detrimento do sermão, da mera exposição doutrinária ou dos mecanismos formais de propagação da fé na Europa.

É interessante apontar que tanto a viabilidade da conversão dos povos indígenas, quanto ambos os meios para fazê-la, já haviam sido apontados pelo Papa Paulo III, em 1537, por meio da Bula *Sublimis Deus*, na qual foi instituído que “os tais Índios e outros povos devem ser convertidos à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e sagrada” (PAPA PAULO III apud EISENBERG, 2000, p. 66). Cerca de vinte anos antes do *Diálogo sobre a conversão do gentio*, o papado já havia reconhecido a alma indígena como alvo da salvação cristã. No entanto, as dificuldades apresentadas durante os anos de trabalho missionário, me parecem que, fazem com que os companheiros continuem debatendo algo que já estaria estabelecido pela pena infalível do vigário de Cristo. A viabilidade de conversão do índio já estava estabelecida e determinada, “os tais Índios [...] *devem* ser convertidos” (PAPA PAULO III apud EISENBERG, 2000, p. 66, *grifo meu*), a ordem de *dever* já havia sido dada anos antes da própria fundação da Ordem, em 1540.

Outra constatação da viabilidade da conversão do gentio americano pode ser vista, pouco menos de dez anos antes do *Diálogo* do padre Manuel da Nóbrega, em outro documento oficial, desta vez datado de 1548. D. João III define as prioridades do primeiro Governo Geral, o qual seria estabelecido com a vinda de Tomé de Sousa junto do Pe. Manuel da Nóbrega e os primeiros jesuítas em missão ao Brasil. Assim, D. João III, escreve em seu *Regimento*:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito *terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos*; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhos fizerem, sejam castigados como for justiça (D. JOÃO III, 1548, p. 5, § 23, *grifos meus*).

E ainda:

para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios (D. JOÃO III, 1548, p. 9, § 45, grifos meus)

É curioso que o aspecto da viabilidade da conversão, presente de modo implícito em ordens tão diretas das estimadas autoridades – do Papa e do Rei²³⁷ –, tenham sido exploradas com afincos pelos jesuítas. Me parece que o otimismo na humanidade, como efeito influenciador do humanismo renascentista, encontrou, na obediência cadavérica dos jesuítas, ancoragem para a defesa da alma indígena. Dois aspectos distintos se fazem presentes concomitantemente para a defesa da alma indígena: otimismo e obediência. E, o que leva tal tema ser recorrente é o trabalho árduo da conversão sem um retorno imediato, ou, quando há uma suspeita de conversão, logo o jesuíta rende graças a Deus pela colheita, quando o tempo mostraria a “inconstância” do índio e a volta as antigas práticas.

O otimismo²³⁸ pode ser visto em inúmeras cartas jesuíticas do período. Os relatos das cartas chegam, às vezes, a surpreender; pois, se lidos cronologicamente, ver-se-á uma falta de linearidade na progressão da conversão gentílica. Os resultados da ação jesuíta não correspondem a um gráfico de função exponencial, mas um gráfico senoidal.²³⁹ Possuem altos e baixos. Ora os jesuítas transparecem um entusiasmo pelo interesse dos gentios por serem como os cristãos, catequisados, doutrinados e receberem os ensinamentos e os sacramentos, são elogiados em comparação aos colonos “cristãos”; no entanto, por vezes são relatados como bestas, pior que os animais ou seres diabólicos. Ao passo que a obediência aos seus superiores, ao Rei e ao Papa, pode ser vista em todas as cartas. Nos documentos analisados, nenhum jesuíta ousou vacilar nesse primordial voto. Portanto, penso que seja razoável afirmar que a abordagem dos inácianos a respeito da alma indígena e a viabilidade de conversão são consequência de três distintas causas: o otimismo, a obediência e o encontro com as dificuldades.

²³⁷ Vale lembrar a aliança entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé no auxílio mútuo de justificarem ambos os poderes por meio de uma retórica-teológica-política, a presença do Padroado etc. (tema já abordado na seção **1.3.2.1. ... em Portugal**). A legitimação da conquista ibérica às novas terras havia ganhado o aval romano, em 1455, por meio da Bula *Romanus Pontifex*.

²³⁸ Será visto com maior dedicação a seguir em **2.2.1. O otimismo**.

²³⁹ Para usar uma linguagem matemática, apenas de caráter ilustrativo.

2.2.1. O otimismo

Nas seções **2.1.1. A natureza indígena** e **2.1.2. Bem e Mal**, trabalharam-se vários aspectos que, aparentemente, rumavam em sentido contrário para o estabelecimento e a perpetuação da missão jesuíta na América portuguesa. No entanto, com pôde-se verificar na seção anterior **2.2.**, a conversão do índio era viável para o jesuíta. Apesar das dificuldades que, provavelmente, levaram Nóbrega a explorar essa questão no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, o índio possuía as três faculdades da alma de Agostinho; portanto, *devia* ser convertido. Agora, pretende-se, brevemente, explanar sobre o otimismo que a Ordem inaciana tinha com relação à sua missão.

O otimismo da Companhia com relação a humanidade e a conversão do índio tem suas sementes no humanismo renascentista e nos relatos acumulados dos viajantes do novo mundo. Primeiramente, retoma-se a ideia presente na seção **1.1.1. ... na educação**. A teologia católica sempre rejeitou o determinismo divino, a noção de uma predestinação exaustiva que retirasse o livre-arbítrio do homem. Desde os Pais da Igreja até o Concílio de Trento – escritos e documentos importantes para a composição da tradição romana – pode-se verificar a universalidade da mensagem cristã, acessível a todo que adote integralmente a fé. A força do movimento humanista, em certa medida, também influenciou o protestantismo destacando o indivíduo em vínculo direto com as Escrituras e, consequentemente, com o seu Criador. No entanto, o humanismo fortaleceria a contradição ao pessimismo reformador luterano e calvinista com relação à natureza humana. O homem para o Lutero era escravo do pecado e, posteriormente, para Calvino o homem eleito encontraria a graça irresistível, porém o réprobo irremediavelmente teria seu terrível destino traçado em direção ao inferno. Ora, o otimismo humanista com relação ao homem defendia uma pureza e uma essência boa. Além de que defendia o homem em si, desvencilhado das instituições (MARTINA, 2014, p. 234). Diante disso a formação jesuíta, uma síntese delicada entre a escolástica e o humanismo, faria uma defesa severa do homem; e os índios, homens-selvagens, seriam defendidos.

Nos escritos de Pero Vaz de Caminha, gênero literário que mescla a escrita em forma de diário, carta ao Rei, crônica histórica e registro de viagem, é destacada diversas vezes a inocência do índio (CAMINHA, 1500, f. 2v.; 7; 11; 11v.; 13). A nudez foi vista pelo português com tanta naturalidade, como se estivessem mostrando o

rosto. Não havia vergonha. O primeiro sintoma do pecado adâmico parecia não ter afetado o índio. O relato bíblico conta que, após Adão e Eva terem desobedecido a ordem divina de não comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, “os olhos dos dois se abriram, e perceberam que estavam nus; então juntaram folhas de figueira para cobrir-se” (Gn 3:7). Desse modo, Caminha relembra o relato bíblico, exaltando o fato de que os índios, diferentemente de Adão, não possuíam vergonha (f. 13).

Qualidade de inocente do índio o colocava “acima do bem e do mal”. Se não sentiam vergonha, não viam maldade; logo, não estavam debaixo de lei alguma. Sendo assim, suas práticas e costumes aos olhos dos europeus seriam perversos, porém, a inexistência da lei nos povos indígenas, colocava-os isentos de culpa, portanto, inocentes. Para Caminha, o caminho da conversão estaria livre de qualquer obstáculo, sem maldade e sem a crença em nenhum deus ou ídolos, bastava apresentar-lhes Cristo e logo seriam cristãos. Assim ele afirma: “pareçeme jemte de tal jnoçencia que se os home[m] emtendese e eles anos. que seriam logo xpaãos por que eles nõ teem nem emtendem em nhuu[m]a creemça segº parece” (CAMINHA, 1500, f. 11).²⁴⁰

Além da inocência, tida como aspecto positivo por Caminha, é do português a primeira menção à facilidade em imprimir sobre o nativo a santa fé católica. Assim,

por q[ue] certo esta jente he boa e de boa sijnprezidade e *enpremarsea ligeirame[n]te neeles qualq[ue]r crunho que lhes quiserem dar* e logo lhes nosso S^or deu boos corpos e boos rrostros comaaboos homee[n]s. e ele que nos per aquy trouue creio que nom foy sem causa e por tanto Vosa alteza pois tanto deseja acreçentar na santa fe catolica. deue emtender em sua salua çam e prazera ads que *com pouco trabalho sera asy* (CAMINHA, 1500, f. 11-11v., *grifos meus*).

E ainda: “nõ leixe logo de vijr clerjgo peraos bautizar por que ja emtã teerã mais conhecime[n]to de nossa fe” (CAMINHA, 1500, f. 13).²⁴¹

Portanto, a conhecida analogia de Nóbrega ao índio como “papel branco” já era presente a quase cinco décadas atrás com Caminha dizendo “imprimir-se-à ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar”²⁴². Nesse sentido, quando Nóbrega admite – escrevendo “acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco”

²⁴⁰ Procurou-se manter a transcrição paleográfica do documento.

²⁴¹ Além disso, Caminha inclui em seus registros a descrição das coisas naturais, a grandeza da terra, a beleza natural, a terra fértil e o clima. O índio não fica de fora de sua observação como parte da natureza, a saúde e o cuidado com o corpo são elogiados pelo escrivão.

²⁴² Em transliteração contemporânea do trecho já citado.

(MB, v. I, p. 142, § 7)²⁴³ – a facilidade em imprimir sobre o índio a fé católica, o jesuíta não está trazendo algo novo; mas se apropriando do que já foi dito anteriormente por Caminha e propagado pela Europa, tornando uma referência ao imaginário europeu.

Em mesma carta, o primeiro chefe da missão jesuítica no Brasil também endossa o otimismo ao afirmar o desejo dos índios por serem cristãos e desejarem aprender, como fruto do espanto diante dos recém-chegados novos habitantes. Nóbrega escreve: “spántanse ellos mucho de saber nosotros leer y escribir, de lo qual tienen grande imbidia y deseo de aprender, y desean ser christianos como nosotros”, no entanto, o único impedimento já visto pelo jesuíta, são os maus costumes, assim continua: “a lo qual solamente impide el trabajo de los apartar de sus malas costumbres, en lo que agora es todo nuestro estúdio”. Contudo, o otimismo de Nóbrega não deixa ser abalado, a longa batalha a ser travada na inculcação de novos comportamentos e a educação negativa, afastando-os dos antigos hábitos e costumes, é vista por Nóbrega como algo que já nos primeiros meses de ação jesuítica estava tendo sucesso. Deste modo, Nóbrega prossegue: “e ya, gloria a Dios, em estas aldeas que visitamos aqui arredor de la Ciudad se quitan muchos de matar y comer carne humana, y si alguno lo haze es lexis de aqui” (MB, v. I, p. 139, § 4). Além disso, é elogiada a obediência dos índios “nos son muy obedientes a quanto les mandamos” (MB, v. I, p. 139-140, § 4). Elogio muito significativo, uma vez que o conceito de obediência era caro ao jesuíta, tendo-o como um voto primordial da Ordem. Portanto, Nóbrega parece refletir a carta de Caminha, corroborando o pioneirismo²⁴⁴ da representação otimista do nativo, de natureza mais próxima do Éden do que da selvageria, do barbarismo ou do inferno, presente nos registros do escrivão.

Não havia o reconhecimento da alteridade cultural. Longes da valorização histórica da cultura do Outro, o jesuíta afastava todo traço identitário e não possuía a preocupação em interpretar as práticas nativas. Os significados dos hábitos e costumes eram desconsiderados pelos religiosos e resumidos ao nada – ao papel em

²⁴³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

²⁴⁴ Digo pioneirismo pois anterior a Caminha pouca ênfase foi dada à inocência e à facilidade de conversão do índio. O relato de Colombo esteve mais preocupado com as descrições físicas do nativo e as belezas naturais, poucas são as palavras dedicadas à visão otimista com relação a adoção dos costumes europeus. Segundo Colombo, os índios “devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião” (COLOMBO, 1999, p. 53). Note que, além da pouca expressividade do otimismo em comparação com outras observações, a possibilidade de se tornarem cristãos é presumida a partir de um viés econômico, diferente da abordagem de Caminha, a qual enfatiza por diversas vezes a questão religiosa.

branco. Dessa forma, o índio também não possuía ídolos, não tinham religião. Fato que é tido como um aspecto positivo identificado pelos religiosos; pois, partindo disso, bastava apresentar-lhes Deus e inserir-lhes a lei divina. Um exemplo desse otimismo é apontado pelo irmão Pero Correia, que desvencilhando as práticas dos significados afirma a inexistência de crenças ao passo que coloca os feiticeiros, adivinhadores e benzedores como resultado de práticas:

ellos no tienen lei ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas abusiones y ninerías, que aún oi en día se hallan dentro del reino de Portugal, como son hechizeros, adivinadores y bendizidores, y creer en sueños, y tener muchos agiieros, mas esto son cosas que facilmente se le pueden quitar poniéndolos en necesidad, como dixe (MB, v. I, p. 446-447, § 19)²⁴⁵

O irmão atribui a facilidade em se livrar das más práticas indígenas como consequência da estratégia de submeter o índio à necessidade. Diante da interpelação que ressaltasse o caráter perverso da estratégia adotada, o jesuíta, provavelmente, poderia defender-se afirmando que “não passava de um mal que traria um bem maior”. Para Pero Correia todo pecado indígena poderia ser plenamente combatido. O triunfo da fé seria uma questão de tempo, de boas estratégias e da catequese jesuíta. Contraditória ao otimismo apresentado pelo irmão foi a sua morte. Pero Correia foi morto pelos carijós pouco tempo depois. Sua morte seria contada por Loyola (MB, v. II, p. 264-265, § 2)²⁴⁶ e lembrada por Simão de Vasconcelos (VASCONCELOS, 1865, p. 101, § 178-179), em ambos, como glorioso martírio. A morte de Pero Correia ocorre em meio ao período de declínio da “via amorosa” (PÉCORA, 1999),²⁴⁷ embora os relatos otimistas permanecessem ao longo do século.

Tal otimismo criado em torno da viabilidade da conversão do gentio, ao meu ver, não parte de uma “precipitação” a respeito das primeiras constatações acerca da vulnerabilidade que o índio apresentava, ou tratam-se de questões “pontuais”, impossíveis de serem generalizadas. Para Eisenberg (2000), os relatos otimistas são fruto do que pode-se chamar de “propaganda” em favor da missão. Para ele,

as primeiras cartas escritas por Nóbrega e seus companheiros tinham dois propósitos: persuadir a Coroa Portuguesa e a hierarquia jesuítica das virtudes e perspectivas favoráveis de sua empreitada missionária, e convencer seus colegas nas casas jesuíticas de Portugal a se juntarem à aventura na colônia (p. 79).

²⁴⁵ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

²⁴⁶ Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Pedro de Ribadeneira (Bruxelas), em 3 de março de 1556.

²⁴⁷ A transição entre as “vias” que marcavam os meios de atuação jesuíta na América portuguesa no século XVI será vista no **Capítulo 3. Estratégias e artifícios educativos**.

O que leva Eisenberg a tirar tal conclusão é uma carta de Anchieta, datada dos fins de março de 1553²⁴⁸, na qual o jesuíta menospreza os bons relatos anteriores contidos nas primeiras cartas:

conto estas coisas para V.^a R.^a Paternidade e todos os nossos Irmãos entenderem que as coisas escritas nas precedentes cartas não valem tanto que nelas se possa colocar grande esperança; pelo contrário, são de menos peso do que parecem (MB, v. II, p. 208, § 29)²⁴⁹

No entanto, os relatos otimistas também aparecem em ocasiões em que a missão já se perpetuava por um período considerável de tempo. É o que revela carta do Pe. Rui Pereira em 1560. Após uma longa descrição das relações entre os índios e os Brancos, exaltando os primeiros pela sua concentração nas pregações, na participação nas cerimônias, na edificação dos brancos o jesuíta implora: “E por amor de Christo lhes peço que percão a maa opinião que até aqui do Brasil tinham, porque lhes falo verdade que, se ouvesse paraizo na terra, eu diria que agora o avia no Brasil” (MB, v. III, p. 296, § 12)²⁵⁰. Portanto, onze anos após o início das missões, percebe-se que o otimismo “precipitado” ou “pontual” já havia se extinguido, dando lugar às “más opiniões” sobre o Brasil. E, diante disso, Rui Pereira, suplica por amor de Cristo que reconsiderem, comparando hiperbolicamente à versão terrena do paraíso.

Em dezembro de 1585, o próprio Anchieta também retoma o otimismo presente em Caminha, Nóbrega, Pero Correia e Rui Pereira. Curiosamente, a noção de impressão sob o, até então, “vazio de preenchimento” é retomada por pelo padre, seguida de uma série de elogios aos nativos.

são tanquam tabula rasa para *imprimir-se-lhes todo o bem, nem há dificuldade* em tirar-lhes rito nem adoração de Ídolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses” (CIFHS-PJA, p. 435, *grifo meu*)²⁵¹.

²⁴⁸ Mesmo mês da carta de Pero Correia citada anteriormente com profundo otimismo. O que me leva a questionar a posição de Eisenberg. Ao meu ver, não há uma “linearidade decrescente” na compreensão jesuíta acerca da facilidade da missão. Ao consultar as fontes, é possível ver posicionamentos otimistas mesmo após a vinda da terceira leva de jesuítas para cá. Portanto, os relatos otimistas podem até terem sido escritos com um viés apologético de suas missões, mas são fruto de “precipitações” inflamadas pelos resultados anteriores à inconstância, ou “pontualidades” que não devem ser tomadas como regras gerais. Pois, como ver-se-á os relatos otimistas não cessam após 1553 e o próprio Anchieta faria uso deles.

²⁴⁹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), fim de março de 1555.

²⁵⁰ Carta do Pe. Rui Pereira (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 15 de setembro de 1560.

²⁵¹ Correspondência de José de Anchieta, datada do “último” de dezembro de 1585. Documento XXXII não possui a estrutura de uma carta, contendo a descrição sobre vários aspectos da natureza, das

Ora, em 1585, esse otimismo parece ser algo além de uma precipitação proporcionado por relatos de terceiro ou pelo entusiasmo por realizar a missão. A frustração com a “inconstância” indígena e o advento de novos meios para alcançar o índio mostravam que a confiança na facilidade em alcançar os objetivos da educação jesuíta não eram resultado de uma ingenuidade dos religiosos. A constante retomada da descrição otimista do percurso da missão pode ser lida como integrante de um discurso capaz de perpetuar a missão jesuíta, ou de, ao menos, revelar a esperança que justificasse sua permanência, diante dos pequenos resultados (ou de resultados provisórios e/ou pontuais).

Além das intenções intrinsecamente religiosas na permanência dos jesuítas, havia, também, o certame com os colonos. Segundo Raminelli (1996),

a natureza dos índios era idônea, bastava a intervenção dos padres para transformá-los em cristãos devotos. Esta argumentação forneceu subsídios às disputas travadas entre os colonos e os jesuítas, entre a conversão e a escravidão. Na verdade, o sucesso do estabelecimento de uma sociedade cristã nos trópicos contrapunha-se aos projetos coloniais destinados a manter os indígenas sob a tutela de um senhor de escravos (p. 50).

A natureza indígena, além de genuinamente humana, possuidora de alma como o Papa, e, portanto, capaz de assimilar a mensagem cristã, ser conduzida a fé genuína, ser educada segundo os pressupostos católicos, submissa ao Rei, apta a receber os sacramentos e, por fim, salva da punição eterna; esta mesma natureza indígena, era reivindicada pelos colonos como força de trabalho, mão de obra escrava.

Embora fossem incorporados às novas formas de trabalho em serviço dos bens temporais jesuítas,²⁵² as formas colonizadoras “sãs” defendidas pelos padres não envolviam a escravidão indígena. Desde a Bula Papal *Sublimis Deus*, promulgada em 1537, os católicos teriam a ordem máxima vinda de seu Sumo Pontífice para considerar os índios como participantes da humanidade – ainda que no seu pior estado.

Na América espanhola os nativos encontraram defensores da sua humanidade que impediram a sua escravidão. Contrário a posição de Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomeu de Las Casas foi ferrenho defensor de uma colonização branda e condenou os abusos de violência realizado pelos espanhóis (TODOROV, 1993).²⁵³ A Europa, paralelamente, discutia a respeito dos direitos dos índios. O dominicano

principais capitanias, colégios e informações atualizadas sobre o Brasil, daí o nome *Informação da Província do Brasil*. A citação corresponde a seção *Conversão*.

²⁵² Será visto na seção **3.5. Bens temporais**.

²⁵³ Além de Las Casas, pode-se destacar, também, o Frei Antonio Montesinos.

Francisco de Vitória, professor de Nóbrega em Salamanca, foi um dos pioneiros humanistas que contribuíram para o êxito da renovação da escolástica no período de renascimento ao conciliar a tradição e os novos descobrimentos na defesa dos direitos dos índios (HANSEN, 1998, p. 367; ALEIXO, 2016).

Aluno de Francisco de Vitória em Salamanca, Manuel da Nóbrega, em seus anos finais (1567), quando consultado para tornar as leis acerca dos impedimentos da escravidão indígena mais flexíveis, se opôs às sutis tentativas de ampliar as formas de escravidão; e, além disso, se posicionou favorável ao aumento das restrições (LEITE, 1955, p. 194-196).

Nesse sentido, no ano da morte de Nóbrega,

atendendo aos anseios dos inacianos, D. Sebastião também promulgou, em 1570, uma lei que proibia definitivamente o “resgate”. Ela declarava livre todos os índios aldeados e proibia o aprisionamento de índios no ‘sertão’ que não fosse feito em caráter de “guerra justa” (SABEH, 2017, p. 288)

O poder da Companhia na decisão dos assuntos que alcançavam a esfera secular causaria, a partir dos anos de 1580, um aumento da tensão entre os missionários e colonos (SABEH, 2017, p. 274; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006; FARIA, 2009). Um exemplo de política colonial que reforçaria o poderio jesuíta, por exemplo, é “a obrigatoriedade da presença de missionários juntos às tropas de descimento [...] expressamente esta estabelecida desde a Lei de 24/2/1587”. Tal medida teria o intuito de garantir a persuasão e brandura dos padres, sem que houvesse desvios, nos “deslocamentos de povos inteiros para as novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).



2.3. Sem “F, nem L, nem R” – a (des)crença, a (i)moralidade e a (des)centralização nativa

Até o momento foram vistas as amplas categorias (conversão, missão, gentio, selvagem, bárbaro, diabólico, alma, etc.) que povoavam a mente europeia. Categorias a serem sobrepostas no encontro com os índios. Toda leitura dos povos ameríndios passou pelo filtro dos conceitos ocidentais construídos historicamente até o início da Idade Moderna. A ideia do índio só poderia ser concebida por meio dessas categorias. Não se trata de uma visão estritamente etnocêntrica/eurocêntrica, pois a noção de alteridade, de colher novos significados presentes em outras culturas seria parte de um longo processo de aperfeiçoamento da ciência antropológica até o século XX. Portanto, o índio não poderia ser descrito diferente de como foi. Não se pode esperar, ao analisar os textos quinhentistas, uma abordagem que trouxesse elementos além dos que estavam ao alcance dos sujeitos.

Dando continuidade a essa mesma compreensão, pode-se afunilar ainda mais em, pelo menos, outros três conceitos centrais nas representações dos nativos. As ideias de fé, lei e rei, basilares para as missões jesuíticas e importantíssimas às suas ações educativas. Identificar *quem eram* os alvos da obra catequética foi uma das maiores recomendações expressas nas *Constituições* e nas orientações dadas por Loyola. Era a partir do estudo do Outro que se iniciava uma nova possibilidade adaptativa dos companheiros. Estar pronto para lidar com as mais diversas circunstâncias sempre foi a marca da Companhia de Jesus; contudo, antes, seria necessário apontar as diferenças detectadas para que, assim, pudessem obter maior êxito – ou fruto, como costumeiramente denominavam o sucesso de suas missões.

Nesse sentido, *qual era a fé* presente entre os nativos tornava-se tema de suma importância ao jesuíta por motivos óbvios, afinal a apresentação de uma nova fé seria um dos objetivos centrais de sua presença em terras tão longínquas. A *qual lei obedeciam* também seria informação precisa ao jesuíta, uma vez que, agregada à fé cristã, estava uma lista de obrigações morais e cerimoniais. Por fim, *a quem eram submissos*, ou sob regência de *qual Rei* estava centralizado o domínio do território, tem sua importância para a missão jesuíta. A justificativa de tal importância vem como consequência da política católica ibérica de união com os governos temporais que estavam de baixo da submissão à Santa Sé; portanto, além da importância em identificar as estruturas de poder local para pautar suas ações missionárias e

educativas, a figura do Rei corresponderia a mais uma semelhança à forma de organização social europeia a ser vencida pela extensão territorial do catolicismo.

A ênfase nos três pontos não é exclusiva dos registros dos inicianos. Desde de Colombo até os colonos do quarto final do século XVI é possível identificar a semelhança entre os relatos. Todos possuíam o aspecto comum em representar o índio como um indivíduo desprovido de quaisquer formas de comportamento que se encaixassem na habitual forma de expressão cultural presente na Europa.

Colombo, em 1492 no seu diário de bordo do dia 11 de outubro, no primeiro contato com os índios já o faz afirmar: “me pareceu que era gente que não possuía praticamente nada” (1999, p. 52), deste modo também afirma não pertencerem a “nenhuma religião²⁵⁴” (p. 53). Menos de um mês após o seu primeiro contato, Colombo também descreve a inexistência de leis, em uma narrativa que enquadra as leis junto das características materiais inexistentes. São gentes nuas, sem armas e sem leis. É como que se o olhar curioso de Cristóvão Colombo retratasse a falta da materialidade das roupas como ausência de uma lei coibisse a falta de vergonha e trouxesse a noção de pudor diante da nudez; e, semelhantemente, a ausência de armas, fizesse desnecessária a noção de injustiça e a necessidade de defesa, portanto, as leis seriam dispensáveis. Nesse sentido, Colombo reforça diversas vezes, com surpresa, a harmonia, a amizade, a boa vontade e o coração tão bom dos ameríndios (p. 92-93).

Conforme visto anteriormente,²⁵⁵ Pero Vaz de Caminha também traz, em sua ênfase religiosa, a otimista constatação de que “nõ teem nem emtendem em nhuu[m]a creemça seg^o parece” (CAMINHA, 1500, f. 11), solicitando, com certa pressa, o envio de clérigos para torna-los cristãos. É de Caminha também a referência a facilidade inscrever sob o nativo desprovido de qualquer “inscrição” já existente. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1990), “Vespucci repete Caminha” ao afirmar que “essa gente não tem lei, nem fé, nem rei, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo” (p. 95). Os contemporâneos de viagens – Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio – estariam fundando um discurso que se perpetuaria por todo o século XVI, perpassaria pelas representações jesuítas e estaria presente nos relatos dos colonos Gândavo (por volta de 1570) e Soares de Souza (em 1587).

²⁵⁴ A tradução da edição da mesma editora, porém do ano de 1584 traz o termo “seita” ao invés de “religião”. Ou seja, a “não existente religião ou crença”, ainda que existisse, já teria uma categoria hostil para ser enquadrada: *seita*.

²⁵⁵ Na seção 2.2.1. O otimismo.

Pero de Magalhães Gândavo, no *Tratado da Terra do Brasil* (Tratado Segundo), faz uma relação entre a ausência da pronúncia das letras F, L e R no vocábulo da língua do litoral atlântico sul-americano e a maneira espantosa de viverem sem as ideias centrais de organização social europeia. Para Gândavo (2008),

a língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (p. 65, C. 7).

De modo semelhante, porém menos econômico em palavras, Gabriel Soares de Souza reproduz a fala colono anterior acrescentando novos detalhes. Em *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, escreve:

tem muita graça quando fallam, mórmente as mulheres; são mui compendiosas na fôrma da linguagem, e muito copiosos no seu orar²⁵⁶; mas falta-lhe tres letras da do A B C, que são F, L, R grande ou dobrado, cousa muito para se notar; porque senão tem F, é porque não tem fé em nenhuma cousa que adorem; nem os nascidos entre os christãos e doutrinados pelos padres da Companhia tem fé em Deus Nosso Senhor, nem tem verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhe faça bem. E se não tem L na sua pronúnciação, é porque não tem lei nenhuma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre elles leis com que se governem; nem tem lei uns com os outros. E se não tem esta letra R na sua pronúnciação, é porque não tem rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguem, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade (SOARES DE SOUZA, 1879, p. 280-281, C. CL)

Gândavo era culto o que, para Moreau (2003), não o faria escrever nada ingenuamente ou por acaso. Nesse sentido, a descrição do índio como um ser inferior e curioso por ser diferente nas questões mais essenciais, possuía objetivos bem definidos: a) estimular, ou não desencorajar, os futuros colonos a virem à colônia; b) “relegar os índios ao plano dos exotismos da terra (funcionando como ‘objetos’ de curiosidade, sem influir na colonização)”; e “gerar” (ou ratificar, ao meu ver) “hostilidade contra eles” (p. 68-69). A representação do índio por Gândavo cumpre com o propósito colonizador no estímulo ao domínio sobre a terra de seres exóticos, sem organização que desse resistência e inferiores, sempre se referindo aos índios como “gentios”, de modo naturalizado, mas ainda assim pejorativo.

Por outro lado, John Manuel Monteiro (2001) nota uma diferença entre as representações dos índios feitas por Soares de Souza. O historiador destaca que

²⁵⁶ Fato curioso, que reafirma o estereótipo dos índios como indivíduos sem fé, é que mesmo após descrever as orações indígenas como copiosas, Soares de Souza permanece caracterizando o indígena como sem F, sem fé. Ou seja, a caricatura do índio como desprovido de religião estaria presente mesmo nos casos em que houvesse manifestações externas da fé católica por entre os nativos; tanto mais seriam as desconsiderações das crenças diferentes das conhecidas pela Europa.

Soares de Souza estava “impressionado pela 'graça' da língua tupi” e posteriormente se refere às suas “faltas”. Observa-se, também, uma menor preocupação com a finalidade de seus escritos a serviço dos empreendimentos coloniais; nesse sentido,

oscilando entre a inconstância e a insubordinação, os índios de Gabriel Soares de Souza mostravam-se pouco promissores enquanto súditos, apesar de que, paradoxalmente, era nessa condição que a maioria dos índios que ele conheceu vivia (MONTEIRO, 2001, p. 19).

Além dessa notável diferenciação entre as semelhantes representações dos colonos, o autor também destaca que as referências aos índios – como sem fé, nem lei, nem Rei – faziam parte da maneira de classificação que “delimitava dois universos distintos, um ordenado pela lei e pelo governo, o outro livre de tais constrangimentos”, culminando na oposição espacial entre povoado e sertão, ou entre índios cristãos e gentios (p. 19-20).

Os jesuítas também foram responsáveis na construção dessa imagem do índio nu, não só fisicamente, mas despido de subordinação a Deus, às leis ou ao poder centralizado. Eisenberg compara os termos usados pelos jesuítas na descrição dos Tupi com os mesmos utilizados pelo frade dominicano Bartolomeu Las Casas aos índios da América Central. Os índios das matas, sobretudo os que não dominavam o tupi, eram chamados de “bestiais e/ou selvagens”. No entanto, comete um equívoco ao confundir as afirmações de Gândavo como um jesuíta (EISENBERG, 2000, p. 67 e 179, nota 14). Os jesuítas tinham, sim, a língua indígena como inferior e também afirmavam que eram desprovidos de crença, de ídolos, de leis morais ou de submissão a algum regente; contudo, não foram os jesuítas os responsáveis por realizar essa transposição dos conceitos ausentes na cultura indígena (na sua organização social sem fé, nem lei, nem rei) e a falta dos fonemas F, L e R.

Ao comentar o trecho do *Diálogo* de Nóbrega, em que é identificada a ausência de *Rei* e *fé*, Viveiros de Castro (2002, p. 216-219), já adianta a inexistência da *lei* – constatada por Gândavo – e faz interessante relação de causa e efeito. Segundo o antropólogo, os índios não possuíam fé por não terem lei, e não possuíam lei por não terem rei. A relação estabelecida por Viveiros de Castro, na qual a ausência de *um* levaria à ausência de *outro*, já havia sido identificada pelos jesuítas. O próprio Manuel da Nóbrega, no *Diálogo*, coloca a inferência entre causa e efeito nas palavras do ferreiro:

Matheus Nogueira: – Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora

nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2).

E, cerca de cinco anos antes, Pero Correia também atribui a inexistência de um líder soberano, no qual os poderes de todas as aldeias estivessem centralizados, como causa da dificuldade na assimilação no conhecimento do poderoso Deus cristão. Assim, o irmão escreve em carta:

mas ellos tienen tan poca notitia de Dios, que me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal (MB, v. I, p. 231, § 2)²⁵⁷.

A língua nua do gentio é vista por Hansen (1995) como parte integrante dos “fundamentos teológicos-políticos” do domínio europeu. Para o pesquisador, a língua é uma “evidência da bestialidade”, vista como língua doutrinada, “explícita e implicitamente, como língua de falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos termos substancialistas da teologia-política da Conquista” (p. 113-114). Nesse sentido, as marcas da “mudez” e da “cegueira” presente da língua indígena são reflexos da incapacidade de exercício intelectual e da prudência, sendo, as práticas indígenas, reflexo dos impulsos instintivos bestiais ou da inclinação desmemoriada e inclinada ao mal. As práticas dos gentios são, portanto, resultado de questões interiores – da essência – da natureza indígena. Segundo Hansen (1995),

A concepção tem fundamento agostiniano e pressupõe que é a visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se expressa; como o índio vive práticas abomináveis e anda distanciado do Bem, não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que se evidencia na falta de letras da sua língua como F, L, R. Importa, portanto, fazê-lo reencontrar a presença original das coisas a partir da sua idéia co-presente eternamente no espírito, uma vez que potencialmente pode fazê-lo, pois também é humano, desde a bula papal desde 1537 (p. 114).

A fundamentação teológica para origem da língua gentílica também a coloca como resultado do seu afastamento do divino. O índio é incorporado a narrativa bíblica da confusão das línguas, a Torre de Babel (Gn 11). Segundo perspectiva teológica, a origem da linguagem não está baseada na “necessidade como propulsora da comunicação linguística”, tampouco com base em teorias filosóficas – seja o “inatismo”, “empirismo” ou “determinismo” –; “as teorias teológicas apontam: a linguagem, ‘vinda de fora’, ensinada ou dada ao homem como um signo ‘natural’ pela própria divindade” (BUESCU, 1983, p. 242-243). Portanto, o “meio” de comunicação dado por Deus a Adão é a própria língua hebraica falada – e a Moisés o hebraico

²⁵⁷ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.

escrito nas leis. A continuação da narrativa bíblica põe fim a relação harmoniosa entre significante e significado ao tratar a Torre de Babel como resultado do pecado humano. Segundo Buescu (1983), "o discurso em análise aponta, pois, para uma ruptura e para a destruição da unidade do signo" (p. 256). Nesse sentido, tal como em pentecostes, a ordem original deveria ser estabelecida. A colonização europeia, a missão religiosa e os seus desdobramentos educacionais, atingiria toda uma rede de signos – uns para serem acrescentados e outros para serem transformados sob novos significados aos velhos significantes. A colonização da língua traria não somente uma ressignificação, mas também novos conceitos – significados – longes de encontrarem significantes equivalentes às línguas de origem latina, tais como os conceitos de fé, lei e rei. A Babel encontrada além-mar no século XVI deveria ser exorcizada por meio da catequese, do ensino das letras cristãs e na formação de “bons línguas”.

Destarte, a “defasagem” da língua indígena é evidência de sua natureza degenerada. O esforço pedagógico jesuíta está em torná-la ao seu estado de ordem concebido por Deus antes do advento do pecado da humanidade. Trazer à ciência o que estava perdido por séculos de afastamento da mensagem evangélica. Trazer regeneração, um novo nascimento para todo um povo, apto e potencialmente capaz de alcançá-la. Os desdobramentos das três faltas alfabéticas e de suas práticas, ou da ausência delas, serão vistos com maior dedicação nas três subseções seguintes, separadas respectivamente para suas específicas ausências.



2.3.1. Sem Fé/

A ausência de uma crença que correspondesse as expectativas geradas pelos costumes religiosos comuns na Europa, sobretudo o monoteísmo das três grandes religiões – judaísmo, cristianismo e islamismo –, fez com que os nativos fossem concebidos como vulneráveis ao cristianismo. A tarefa apologética de combater a diversidade de compreensões teológicas e religiosas das seitas, dos hereges e dos pagãos, não seria necessária na América portuguesa do século XVI. Bastava

apresentar-lhes a fé. Entregar aos braços vazios indígenas as suas narrativas, os seus dogmas e seus sacramentos; os “portadores de coisa nenhuma” facilmente abraçariam a fé dos brancos. O otimismo, como visto, estaria presente desde as primeiras representações do nativo. Caminha, ao descrever a repetição dos gestos cristãos durante a primeira cerimônia cristã, supõe: “pareço atodos que nhuu[m]a jdolatria ne[m] adoraçom teem” (CAMINHA, 1500, f. 13). Constatação que impulsionaria suas frequentes e urgentes solicitações otimistas para que enviem, logo, clérigos para imprimirem sob o gentio a sua fé.²⁵⁸

Outro pioneiro nos relatos descritivos das características pertencentes às novas terras é de Antonio Pigafetta. A curiosidade renascentista impulsionou o italiano a acompanhar a viagem do português Fernão de Magalhães ao redor do mundo. A descrição negativa da religiosidade indígena encontrada na América se resume a afirmar que “os brasileiros não são cristãos, porém, tampouco são idólatras, porque não adoram nada” (PIGAFETTA, 2011, p. 53). Sua obra, em italiano, sob o título *Relazione del Primo Viaggio Intorno Al Mondo* foi publicada em 1525.

Além do jesuíta, que se tratará mais adiante, outros sujeitos quinhentistas também representaram os nativos como gentios e sem fé. A negação das crenças indígenas não seria uma exclusividade dos católicos. Fruto do desdobramento protestante, o calvinismo francês também produziu relatos acerca da falta de fé ameríndia. Nas palavras de Jean de Léry, um huguenote em 1578, os nativos da baía da Guanabara, “além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje” (LÉRY, 1961, p. 163, C. XVI) e, além de não possuírem ídolos ou deuses a quem prestassem culto velado, “no mundo não existem homens mais afastados de quaisquer idéias religiosas” (LÉRY, 1961, p. 164, C. XVI). Não havia rastro de religiosidade nas práticas indígenas para Léry. Isso significa dizer que não havia semelhança entre a fé protestante e as crenças místicas nativas.

Cerca de vinte anos antes, outro cronista sem compromisso formal com o cristianismo católico, Hans Staden também reduz a espiritualidade tupinambá à comparação com as narrativas bíblicas cristãs. A narrativa foi publicada em forma de livro no ano de 1557, intitulada *Duas Viagens ao Brasil*, tornando-se muito conhecida

²⁵⁸ Visto na seção 2.2.1. O otimismo.

pelo seu pioneirismo da literatura de viagem, descritiva e como relato de experiência. Sobre a religiosidade ameríndia, o alemão escreve:

quanto ao verdadeiro Deus, que criou o céu e a terra, eles não dão atenção. Eles crêem, de acordo com tradições antigas, que o céu e a terra sempre existiram. Tampouco sabem qualquer coisa sobre o início do mundo” (STADEN, 2011, p.134, C. 23)

Ao comentar as referências dos cronistas do século XVI, incluindo o frade André Thevet, Steigleder (2010) afirma:

os relatos de Staden, Thevet e Léry estão carregados de um conjunto de percepções e sentimentos sobre si mesmos, formando uma identidade própria, que permite que se distingam dos "outros", daqueles que não são iguais. Esta espécie de "autoconhecimento" do europeu quinhentista leva-o, inelutavelmente, a julgar-se superior àqueles que possuem um modo de existência e uma cultura diferentes. [...] A negação do "outro" [...] é constante nos relatos quinhentistas sobre o Novo Mundo, sobretudo nos de Staden Thevet e Léry. A máxima da negação do "outro" se dá, no entanto, através da religiosidade. Como a religiosidade indígena de uma forma geral e a tupinambá, em particular, não se enquadravam na tipologia conhecida e adrede estabelecida pelos europeus, ela foi peremptoriamente negada. Os índios não têm religião (p. 83-84).

No entanto, os relatos de Léry e Staden abrem margem para uma compreensão de crença diferente da tipologia comumente tida como religiosa ao pensamento europeu. O francês, sem abrir mão da sua interpretação do Outro centrada em si como indivíduo superior, ao se referir aos nativos, reconhece que

ainda alguma luz atravessa as trevas de sua ignorância. Acreditam não só na imortalidade, da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós (LÉRY, 1961, p. 164-165, C. XVI).

Staden, por sua vez, visualiza uma espécie de crença vinculada aos objetos utilizados nos ritos indígenas. Ao se referir aos maracás, o mercenário atribui ao instrumento um significado para os índios além da sua questão material, estética e sonora; em suas palavras, “os selvagens *acreditam* numa coisa que cresce de forma parecida a uma abóbora” (STADEN, 2011, p. 133, C. 23, *grifo meu*). Os chocalhos feitos de cabaça²⁵⁹ eram capazes de estabelecer comunicação com os espíritos, instruindo a tribo nas tomadas de decisões e nas guerras.

Os jesuítas concentraram seus escritos na descrição do processo de evangelização. Toda referência feita ao modo comportamental religioso – ou não – do indígena estaria condicionada a esse objetivo, que, além de narrativo, tinha finalidades práticas para suprir as necessidades dos momentos vividos na América e manter seus superiores e irmãos na Europa informados.

²⁵⁹ Conforme visto na seção 2.1.2. Bem e Mal.

Em sua primeira carta após a chegada ao novo continente, Nóbrega afirma que, além do desconhecimento de Deus e ídolos, “hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem Ídolos”. Os índios sequer possuíam palavras suficientes para expressar a fé cristã, Nóbrega escreve: “Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (MB, v. I, p. 111-112, § 6)²⁶⁰. E, no mesmo ano, em *Informação das terras do Brasil* o jesuíta afirma: “tienen muy pocos vocablos para le poder bien declarar nuestra fe, mas con todo dámosse-la a entender lo mejor que podemos y algunas cosas le declaramos por rodeos” (MB, v. I, p. 153, § 8). Portanto, além do desconhecimento de Deus e de quaisquer outras formas “distorcidas” de adoração aos falsos ídolos, o índio carecia de recursos de linguagem para expressar a fé cristã. Isso reforça a importância de educação como ferramenta missionária na transmissão da fé cristã. Antes de lhes apresentarem o verdadeiro Deus, era também necessário proporcionar condições que lhes fizessem declarar a fé para que fossem salvos e, então, agissem como colaboradores na propagação da mensagem cristã. Segundo a doutrina cristã, estabelecida pelo apóstolo Paulo em Romanos 10:10, era necessário externar a crença interior por meio da palavra pronunciada pela boca – *corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit in salutem* – “é crendo de coração que se obtém a justiça, e é professando com palavras que se chega à salvação”. Além disso, reforça o fundamento agostiniano²⁶¹ de que só seria possível expressar – externamente – algo que já havia passado pelo interior do ser indígena, portanto, sabido, pensado e, assim, expressado. Como o índio não havia tido notícia de Deus, naturalmente, seria impossível presumir que pudessem declarar a fé em tal divindade. Nesse sentido, a educação se torna ferramenta missionária na condução do indígena nos processos de transformação identitária, forjando desde seu interior até o exterior; e, além disso, na transformação imaterial de povo gentio à nação santa habitante do paraíso, através do acender da luz do Verbo interior.

Nóbrega, em carta do mesmo período – 10 de agosto de 1549 –, descreve espantado pelas maravilhas da terra e demonstra surpresa por, mesmo assim, não terem conhecimento de seu Criador:

tiene muchas yervas de diverso olor e muy diferentes de las d'Espana, e certamente bien resplandesce la grandeza, herraosura y saber del Criador en

²⁶⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

²⁶¹ Trazido por Hansen no final da seção anterior.

tantas, tan diversas y hermosas criaturas. Mas es mucho d'espantar tan buena tierra averla dado tanto tiempo a gente ton inculta e que tan poco lo conosce, porque ningún dios tienen cierto y qualquiera que le dicen ese creen (MB, v. I, p. 135-136, § 2-3)²⁶².

O espanto do jesuíta pelos índios, mesmo diante tamanha diversidade e beleza, não reconhecerem ao Criador, advém da *theologia naturalis*²⁶³. Com base na afirmação de Nóbrega, pode-se assegurar que ele acreditava que a exuberância da criação implicaria, naturalmente, na concepção de um criador.

Para Gambini (2000), Nóbrega está “obstinado [...] em só ver o que deve ser visto – pois outro não é o efeito da consciência inflada” e, portanto, não volta atrás, desconsiderando qualquer que fosse a presença de Deus ou deuses na cultura indígena. Segundo o autor, a não abertura para a realidade religiosa do Outro fez com que os jesuítas se tornassem “míopes” e “cegos” (p. 100).

Outros jesuítas compartilhavam da ideia de Nóbrega a respeito da inexistência de fé entre os gentios da terra. Por exemplo, Pero Correia em 1551: “tudo gente que não conhece a Deus” (MB, v. I, p. 223, § 6)²⁶⁴ e José de Anchieta, em 1585: “são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de Ídolos porque não os têm” (CIFHS-PJA, p. 435)²⁶⁵.

A noção de divindade indígena deve ser entendida em total relação com o plano físico, material, não alheio à natureza. Para Moreau (2003), “a chamada ‘ausência de ídolos’ não significava que os índios não tivessem qualquer representação material de vida transcendental” (p. 114). A fracassada busca por rituais consagrados a Tupã ou Sumé²⁶⁶; em contrapartida, o jesuíta “deveria buscar *em outro locus simbólico* o cerne da religiosidade tupi”. Segundo Alfredo Bosi (1992),

o centro vivo, doador de sentido, não se encontrava nem em liturgias a divindades criadoras, nem na lembrança de mitos astrais, mas no *culto dos*

²⁶² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

²⁶³ A teologia natural, embora não esteja restrita ao pensamento cristão, possui expoentes importantes; tal como São Tomás de Aquino, em notória apropriação de Aristóteles, sobretudo em *Summa Theologica* e a *Summa Contra Gentiles*. A noção central do que consiste a teologia natural seria, basicamente, fazer inferências a respeito da divindade, sem que haja uma revelação direta, um mediador (profeta), uma iluminação (do Espírito Santo) ou das *Escrituras Sagradas*. Diante disso, qualquer indivíduo poderia, com base na natureza conhecer, ou pelo menos, ter um esboço dos atributos de Deus. Além disso, a teologia natural, embora não dependa da revelação bíblica para ser realizada, encontra nas *Escrituras* apoio que a sustente e a valide, por ex.: “Narram os céus a glória de Deus, e o firmamento anuncia a obra de suas mãos” (Salmos 19:1).

²⁶⁴ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Belchior Nunes Barreto (Coimbra), em 8 de junho de 1551.

²⁶⁵ Citação já feita anteriormente da correspondência de José de Anchieta de nome *Informação da Província do Brasil* de 1585.

²⁶⁶ Figura mística da narrativa indígena, considerada pelos padres como uma clara referência ao apóstolo Tomé.

mortos, no conjuro dos bons espíritos e no esconjuro dos maus. Eis a função das cerimônias de canto e dança, das beberagens (*cauinagens*), do fumo inspirado e dos transe que cabia ao pajé presidir (p.69).

As práticas, tantas vezes recorrentes e narradas pelos jesuítas e cronistas como ausentes de significado religioso, é que portavam o conteúdo espiritual e traziam sentido para a forma de organização social dos povos. Lá estava, em certo sentido, a “religião” nativa. Para Bosi, “eram essas práticas verdadeiramente ricas de significado, esses os ritos que atavam a mente do índio ao seu passado comunitário ao mesmo tempo que garantiam a sua identidade no interior do grupo”. O autor exemplifica dizendo que “a antropofagia não podia entender-se fora da crença no aumento da força que se receberiam pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos” (BOSI, 1992, p. 69).

Percebe-se que ao tentar catequisar os indígenas com a noção de um Deus metafísico e transcendente, os frequentes questionamentos curiosos dos indígenas eram ligados a materialidade. Segundo Nóbrega, em *Informação das terras do Brasil*, os índios “están muy apegados con las cosas sensuales, muchas vezes me preguntan si Dios tiene cabeça, y cuerpo, y muger, y si come, y de qué se viste, y otras cosas semejantes” (MB, v. I, p. 153, § 8) e portanto, colhe da materialidade da natureza o temor a ser dedicado a Deus. Nóbrega ressignifica o termo tupi *tupã*:

esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana (MB, v. I, p. 150, § 3)²⁶⁷.

Após anos de ressignificação, o jesuíta atribui a crença indígena como portadores de Deus, o trovão, o tupã já cristianizado. Assim seria a fala do ferreiro Nugueira no *Diálogo*: “estes *tem que há deus* e dizem que hé o trovão, porque hé cousa que elles acham mais temerosa, e nisto tem mais rezão que os que adorão as rãs ou os galos” (DSCG, MB, v. II, p. 335 § 10, *grifo meu*).

Segundo Gambini (2000),

os jesuítas diziam que os índios não eram capazes de conceber a noção de divindade; por isso cometeram o sincretismo perverso de escolher Tupã como equivalente da figura do Deus cristão, quando é Monan-Maíra²⁶⁸ e não Tupã o ápice da hierarquia sobrenatural (p. 24).

²⁶⁷ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

²⁶⁸ Segundo Alfred Métraux (1950), Monan-Maíra seriam os seres primordiais criadores, heróis-civilizadores, na mitologia tupinambá. Monan, o criador; e Maíra, ocupa seu lugar após sua morte, transformando a criação. Ver mais em *A religião dos tupinambá...*, de Alfred Métraux (1950), páginas 39-48.

Contudo, embora Monan-Maíra sejam, de fato, figuras análogas ao Deus cristão em seu aspecto de Criador, afirmar que Monan-Maíra estaria no “ápice da hierarquia sobrenatural” não deixa de ser uma sobreposição de conceitos e valores hierárquicos típicos da espiritualidade cristã, centralizada e hierarquizada.

O fato é que nem Monan-Maíra e, muito menos, Tupã poderiam ter o peso que a figura do Deus-Trino cristão carregava em seu significado. Na falta do conceito de Deus, tal como concebido pelas religiões monoteístas, fez com que os jesuítas buscassem na menor das semelhanças algo que pudessem estabelecer um paralelo e, assim, ressignificar o que fosse necessário. O temor causado pela bravura do fenômeno meteorológico do trovão, encarado pelos índios como algo sobrenatural, alheio às explicações físicas, e, além disso, como algo que ocorre no céu e vem de encontro à terra (tal como Cristo), provavelmente, pareceu ao jesuíta a melhor adoção a ser ressignificada.

Grande parte do que se sabe sobre religiosidade indígena é advindo dos registros da curiosidade pelo exótico dos viajantes franceses. Segundo Cunha (2000), “pelo fim do século [XVI], estão consolidadas, na realidade, duas imagens de índios que só muito tenuamente se recobrem: a francesa que o exalta, e a ibérica, que o deprecia. Uma imagem de viajante, outra de colono” (p. 109). No entanto, o século XX foi marcado por importantes estudos antropológicos das sociedades indígenas contemporâneas, que estabeleceram um paralelo entre os relatos quinhentistas. Abordagens que, apesar das discussões metodológicas discutíveis, trouxeram contribuições importantes para a compreendermos um pouco mais sobre a religião, as crenças e a espiritualidade dos “sem fé” do século XVI.²⁶⁹

Na obra *Terra sem mal*, de Hélène Clastres (1978), a etnóloga sugere sobre o Tupã: “é evidente que, para suas pregações, os missionários precisavam de um termo capaz de exprimir a ideia de Deus, devendo sua preocupação primeira ser a de procurá-lo na língua indígena”. Para o termo tupi *tupã* “foi-lhe atribuído um significado que, sem dúvida não possuía” (CLASTRES, 1978, p. 26). Portanto, o tanto o *tupã* quanto todo o conjunto de cultural indígena, foi submetido ao significado que os

²⁶⁹ Posição radicalmente oposta à de Roberto Gambini que põe os jesuítas como vilões desse processo histórico de contato “inter-religioso”. Para Gambini (2000), “todos os deuses, todos os espíritos, toda transcendência e significado foram aniquilados pelos jesuítas” (p. 104). O autor desconsidera a resistência da identidade indígena e a produção híbrida de um sentido religioso próprio do encontro entre as diferentes culturas e concepções “religiosas” ao fazer afirmações desse porte.

jesuítas quiseram dar segundo sua interpretação de mundo e seus interesses bem definidos.

Antropólogos do século XX se debruçaram sobre a questão religiosa indígena. A Terra sem mal, as guerras intertribais, os ritos, as danças, os instrumentos, a antropofagia, tudo estava cercado de compreensões espirituais, crenças típicas que geravam significado às práticas, traziam ordem – diferente da europeia – às tribos, e desempenhavam papel fundamental na identidade cultural do povo nativo.

Em singular estudo a respeito da alma brasileira – indígena –, Roberto Gambini (2000), fundamenta sua leitura do passado colhendo conceitos da psicologia junguiana. Tendo em vista a importância de sua obra e o estudo da mentalidade indígena para maior compreensão de quem eram os sujeitos que habitavam as américas antes da chegada dos europeus, é que procura-se se apropriar de suas contribuições. Diante disso, admite-se a presença do arquétipo, sendo a antecipação das predisposições do indivíduo antes de sua existência, aparte da cultura construída socialmente; porém, tal predisposição compreende na sucessão heranças históricas da psique composta pelos seus antepassados.²⁷⁰ Nesse sentido, “para os índios corpo e espírito não eram entidades separadas” (GAMBINI, 2000, p. 105).

Diante da compreensão da “religião como um sistema cultural” (GEERTZ, 2008, p. 65-92) em que os costumes e práticas indígenas correspondem a *um todo*, devendo ser interpretado para que se alcance uma melhor compreensão; Pompa (2001), estabelece como princípio de abordagem cultural entre a alteridade jesuíta-indígena, a religião como tradução do Outro. Segundo ela,

a linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua tradução em termo culturalmente compreensíveis. Apenas no interior deste campo semântico me parece

²⁷⁰ A constituição da psique, do arquétipo, é, portanto, desvincilhada de recursos metafísicos; é baseada na própria história do homem. Jung (2000) defende a materialidade da psique comparando à evolução biológica dos órgãos: “assim como o corpo humano representa todo um museu de órgãos com uma longa história evolutiva, devemos esperar que o espírito também esteja assim organizado, em vez de ser um produto sem história. Por ‘história’ não entendo aqui o fato de nosso espírito se construir por meio de tradições inconscientes (por meio da linguagem etc.), mas entendo antes sua evolução biológica, pré-histórica e inconsciente no homem arcaico, cuja psique ainda era semelhante à dos animais. Esta psique primitiva constitui o fundamento de nosso espírito, assim como nossa estrutura corporal se baseia na anatomia geral dos animais mamíferos” (p. 229-230). Bom, essa é a defesa da perspectiva junguiana acerca de suas categorias analíticas da psique, do arquétipo. Tenho consciência dos problemas e críticas que essa abordagem traz e de que os debates no campo da psicologia fogem de minha alçada. No entanto, apresento o autor ciente das suas posições paradigmáticas e apologéticas (conforme pontuado na **nota de rodapé nº 178**); de modo que suas colocações sejam aproveitadas nos momentos em que corroboram no conjunto de outras pesquisas antropológicas e históricas, bem como ofereço as devidas críticas noutros momentos.

possível colocar corretamente e, portanto, tentar interpretar, o problema histórico e cultural (POMPA, 2001, p. 44)

Nesse sentido, a autora promove uma interpretação cultural, na qual os conceitos religiosos são postos como fundamentais para enunciar os significados atribuídos aos povos indígenas, na relação entre as diferentes compreensões religiosas de mundo e de práticas.

Os mitos indígenas presentes nas fontes jesuíticas possuem nítidos esforços dos religiosos para enquadrá-los nas narrativas bíblicas, e, portanto, desarticulá-las de seus sentidos originais, ou ainda, rejeitar o que parecesse desviar do cânon. Nesse sentido, os padres eram guiados por suas interpretações de mundo. Os costumes indígenas possuiriam significados coerentes às maneiras de enxergar seus deveres e atribuições no mundo, diante dos propósitos divinos. Lendo as cartas jesuíticas e relatos quinhentistas, é notória a não preocupação desses autores em interpretar grande parte dos significados que os costumes indígenas tinham para aquelas comunidades nativas. As práticas indígenas eram tomadas de maneira isolada, sem que houvesse uma convergência de sentido para a cultura e espiritualidade local. O jesuíta estava imerso em suas próprias convicções, advindas de sua fé e formação, que sem nenhuma aspiração etnográfica estava pronto a constatar a veracidade do seu imaginário. Verificar na experiência, na “empíria”, os modelos já preconcebidos da natureza decaída e distante de Deus. Não importando qual significado das práticas e costumes teriam, se não eram cristãos não eram a verdade, e, se não eram a verdade estavam a serviço da mentira e de seu pai, o Diabo, a entidade que estaria por detrás das nefandas práticas. Diante da constatação de algo maligno, o jesuíta não deveria ser tomado pela curiosidade etnográfica de entender o que quer que seja o significado dos elementos culturais. No final das contas, não poderia ser outro o agir dos padres. A tradição orientava: *callidus vidit malum et abscondit se* – “o homem prudente percebe a aproximação do mal e se abriga” (Provérbios 22:3a)²⁷¹. Além disso, esperar dos religiosos um comportamento diferente do apresentado é acabar incorrendo em anacronismo.

Muito provavelmente as dificuldades em converter o índio, em ensinar-lhe as doutrinas e o caminho a ser seguido, foram acentuadas devido ao desinteresse do jesuíta diante daquilo que podemos chamar, genericamente, de cultura indígena. Em

²⁷¹ São numerosos os conselhos das *Escrituras Sagradas* instruindo o fiel a ter cautela, a fugir, resistir e se apartar da aparência do maligno (Pv. 14:16; Pv. 27:12; 1 Ts 5:22; Tg 4:7 etc).

História, não podemos conjecturar de tal forma, mas é inegável que a missão jesuíta teria um outro desdobramento, talvez com outras dificuldades, se houvesse um interesse por decifrar o tido como “diabólico” nas Américas. Não somente por entender melhor o inimigo a ser enfrentado, mas principalmente por perceber que as práticas e costumes tomados como malignos possuíam um fim último. Uma finalidade nem sempre evidente. Uma finalidade que os aproximava, ao invés de afastá-los. O índio ansiava por aquilo que, em certa medida, trouxera o jesuíta ao seu encontro: o fim do sofrimento – a Terra sem Mal.²⁷²

Ora, se tinham religião,²⁷³ embora fosse “sem culto, sem ídolo e sem sacerdote” – nos moldes cristãos –, estruturas convenientes à diversidade religiosa conhecida pela Europa; porque, então, desejavam adotar a fé católica? Qual a razão de muitos de fato se submeterem à catequese, ao ensino jesuíta? Ao analisar a adoção da teologia e da cosmologia cristã pela sociedade tupinambá, Viveiros de Castro, elenca duas principais hipóteses – a) “reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros” e b) “coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora” –, ambas ancoradas na característica do pensamento ameríndio de “ouverture à l’Autre” – abertura ao Outro –, citando Lévi-Strauss (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 194-195).

Por fim, Nóbrega em carta ao Pe. Simão Rodrigues, 10 de março de 1553, compara os indígenas em oposição aos gentios da Igreja primitiva – não pertencentes à tradição judaica –, os quais, ao converterem, se entregavam a morte por amor a Cristo, não renunciavam sua crença no Salvador. No entanto,

esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltrataban o matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio, de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas

²⁷² Clastres (1978) defende a ideia de que diante da “visão européia do mundo índio [...] a maior parte das crenças fora isolada do seu contexto e transposta num outro, com exceção da Terra sem Mal” (p. 58). No entanto, ao meu ver, trata-se de uma apropriação do conceito pelos jesuítas, tais como os realizados com o Tupã e o Anhangá indígena, a o passo que o “caminho” posto pelos feiticeiros seria substituído pelo Caminho cristão no ensino da nova doutrina. E, além disso, tanto o paraíso cristão quanto a Nova Jerusalém, são substancialmente diferentes da Terra sem Mal, embora possuam uma semelhança central. A própria pesquisadora salienta as diferenças Terra sem Mal caraíba e a “terra sem mal” cristã, a qual “não devia ser procurada neste mundo” (p. 51).

²⁷³ Contraditoriamente, os índios “não eram [...] essa gente sem fé que os cronistas nos descreveram com tanta segurança: seus próprios testemunhos vêm ensinar-nos o contrário. Todo o pensamento e a prática religiosa dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal. Uma religião que pode ser dita profética” (CLASTRES, 1978, p. 51). A negação da fé do Outro nada mais é do que parte do sectarismo cristão. Como, Manuela Carneiro da Cunha (1990) afirma: “sem fé, mas crédulos: os jesuítas imputam aos índios uma extrema credulidade, e a coisa é só aparentemente contraditória. No fundo, a fé é a forma centralizada da crença, excludente e ciumenta” (p. 106).

costumbres, mudándolas en otras buenas según Christo (MB, v. I, p. 452, § 5)²⁷⁴.

Portanto, na visão de Nóbrega, não havia nada religioso que o nativo se apegasse e oferecesse resistência ao trabalho evangelizador dos padres. Não é à toa que a missão passa a ter como objetivo, não a conversão religiosa, mas a conversão moral, tal como segue o texto citado. Transformar os costumes, tidos como maus, em costumes segundo Cristo.

Em certo sentido, nunca os jesuítas apontaram a inexistência de fé entre os gentios como algo prejudicial à missão jesuítica e sua educação. Contrariamente, pelo que as fontes indicam, a Companhia de Jesus e seus membros sempre se reportaram a ausência de ídolos e crenças como algo positivo. E, quando encontravam dificuldades na conversão dos índios, de modo que adotassem uma – “inédita” – fé e genuinamente se rendessem a Cristo em perseverança, as explicações não eram baseadas na inexistência da fé, mas sim nas outras faltas – de lei e de rei.



2.3.2. Nem Lei

Se, por um lado, a ausência da fé em Deus ou deuses foi mencionada pelos sujeitos quinhentistas como consequência da ausência de práticas religiosas conhecidas pelos europeus; por outro, a ausência da lei²⁷⁵ é resultado daquilo que foi observado diante suas práticas. Os nativos não tinham lei pois infringiam as leis mais básicas da civilização europeia. Além disso, não encontravam quem os reprimisse, não existia quem os condenasse por tais transgressões. No entanto, permita-me começar abordando a questão da lei – da ausência dela – com o que parece ser um paradoxo. Embora a ênfase dada pelos estudos das representações indígenas tenha se concentrado no estado natural do índio sem nenhuma legislação que normatizasse

²⁷⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em [10 de março?] de 1553.

²⁷⁵ O conceito de lei trabalhado nessa seção procura aproximar-se do seu sentido teológico, uma vez que o sentido político seja um desdobramento da autoridade divina concedida ao homem.

a sua sociedade, existe uma série considerável de registros jesuíticos, em suas correspondências que indicam e, inclusive, tecem elogios ao comportamento moral dos nativos em determinadas situações.

A inocência do nativo é presente nas representações desde Caminha.²⁷⁶ Comparados com pureza de Adão antes da queda, segundo o escrivão, os índios estavam vulneráveis a impressão de qualquer cunho, inclusive das leis da Coroa e da Santa Sé. Se por um lado a inocência apontava como uma consequência da ausência de leis, também colocava-os como inculpáveis. O gentio não estava sob o jugo da moral judaico-cristã, não havia um decálogo ou qualquer outra legislação “escrita” que fixasse os preceitos máximos de um absoluto moral. Tampouco conheciam as imposições monárquicas para todo o povo que estivesse abaixo do seu domínio.

De Nóbrega a Anchieta eram, respectivamente, papel em branco e tábula rasa. Embora não houvesse leis nas quais suas práticas pudessem ser julgadas boas ou más, os indígenas possuíam costumes e hábitos que, aos olhos dos jesuítas, eram aprovadas ou desaprovadas. Parte da obra catequética e missionária estaria e instaurar na consciência moral cristã e submissa à Coroa portuguesa nos índios, inculcar-lhes o conjunto de normas e comportamentos importados da Europa.

Dentre o conjunto de práticas nativas cabe primeiramente destacar as que eram consideradas pelos jesuítas como surpreendentemente boas, mesmo sem que houvesse uma obrigação imposta pela lei. O espanto apresentado, por vezes, pelos inacianos ao descreverem os bons comportamentos justifica-se pela naturalidade com que cumpriam alguns dos mandamentos e ordenanças bíblicas. A mansidão, a solidariedade, o desapego dos bens materiais, a partilha, o trato com o seu semelhante em igualdade, a tranquilidade e saúde advindas da harmonia com a natureza, a hospitalidade, a colaboração nas edificações e no trabalho (Cf. MB, v. I, p. 135, § 2)²⁷⁷, a doação de mantimentos (MB, v. I, p. 112, § 19)²⁷⁸ a organização, a caridade, o cuidado com os estrangeiros; além que os índios não possuíam cobiça, avareza, ganância, acúmulo de riqueza, rancor, queixas (falsidade), furto, brigas e contendas; tais características, obviamente, foram levantadas pelos jesuítas ao observarem o modo de vida entre as comunidades pertencentes a mesma tribo.

²⁷⁶ Visto na seção **2.2.1. O otimismo**.

²⁷⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

²⁷⁸ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

Nóbrega, meses após sua chegada, nota o modo de viver entre os amigos nativos, em amor e tendo tudo em comum.

Los que son amigos biven en grande concórdia entre sí y ámanse mucho, y guardan bien lo que comúnmente se dize que amicorum omnia sunt communia. Si uno dellos mata un pece, todos comen dél, y lo mismo de qualquier animal de caça (MB, v. I, p. 138, § 3)²⁷⁹.

Os indígenas parecem que cumpriam espontaneamente as orientações contidas nos capítulos 3 e 4 da 1ª Epístola de São João. Amar ao irmão, não apenas em palavras, mas em ações.

O ex-explorador de ouro, António Rodrigues, em carta aos irmãos de Coimbra datada de 31 de maio de 1553, relata certo encontro com uma tribo chamada “Timbos”, os quais foram os salvadores dos exploradores de ouro perdidos na vastidão das matas. O texto surpreende pela quantidade de “qualidades” expressas pelo, agora, irmão da Companhia:

no comen carne humana, antes se apartan desso. Son muy piadosos, porque, yendo nosotros muy flacos, por no comer sino hiervas, con los ojos muy sumidos y los dientes y beços negro[s], llevando íegura más de hombres muertos que vivos, nos llevaron en los braços y nos dieron de comer y curáronnos con tanto amor y charidad, que era para alabar a Dios N. Señor ver en gente apartada de la fe tanta piedad natural, que con tanta mansedumbre y amor tratavan la gente estrangera que no conoscían (MB, v. I, p. 472, § 5)²⁸⁰.

Note que o índio parecia não precisar da imposição de leis para cumprir a Lei contida no livro de Levítico e repleta de recomendações similares ao longo das Sagradas Escrituras. A Lei divina presente na Torá diz: “Se um estrangeiro vier habitar convosco na vossa terra, não o oprimireis, mas esteja ele entre vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, porque fostes já estrangeiros no Egito. Eu sou o Senhor, vosso Deus” (LEVÍTICO 19:33-34). Segundo o irmão António Rodrigues, os índios possuíam “piedad natural”, alheia da revelação.

Há também a comparação das crianças filhas dos índios e as crianças filhas dos cristãos. Pero Correia conta que, após o ensino das doutrinas cristãs, os filhos dos indígenas “van muy adelante com la doctrina” e são “más amigos de Dios que los hijos de los christianos” (MB, v. I, p. 440, § 13)²⁸¹.

²⁷⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

²⁸⁰ Carta do irmão António Rodrigues (São Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em 31 de maio de 1553.

²⁸¹ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

A admiração pelo gentio no “cumprimento da lei” – mesmo sem terem uma lei – registrada pelos jesuítas, devem ser consideradas levando em consideração, ao menos, dois aspectos importantes. O primeiro deles é o de que, apesar da “piedade natural” apresentada pelos indígenas, nunca houve nenhuma demonstração de uma postura aberta ao Outro a partir dessa “bondade” nativa. Os jesuítas não estavam abertos a alteridade, mesmo quando vislumbravam a espontaneidade das boas ações indígenas. Nas palavras de Gambini (2000), “os traços vistos como positivos não adquiriram o *status* de fatos com consequências, permanecendo no nível da mera observação casual” (p. 110). Os relatos reduziam-se a expressar um fato curioso diante da inferioridade cultural por estarem afastados das boas novas. Diferente dos índios que ao verem os “traços positivos” dos europeus, tais como a superioridade tecnológica, “queriam ser” como os seus invasores.²⁸²

Outro ponto é a notória crítica à sociedade europeia realizada pelos jesuítas. Os companheiros, apesar de serem frutos dessa mesma sociedade, se colocavam como remidos de seu passado corrupto e, de forma piedosa, se colocavam constantemente dispostos a reconhecer suas falhas e buscar a purificação dos seus pecados, visando a santidade. Por outro lado, o restante da Europa vivia sob o que para o filósofo francês, Michel de Montaigne, foi chamado de “artificialidade” em seu ensaio *Sobre os canibais*. “A pobreza e a riqueza, as marcas da diferenciação social, eram desconhecidas desta gente”, afirma Raminelli (1996). “Do mesmo modo, palavras como mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, detração e perdão soariam estranhas aos habitantes do Novo Mundo” (p. 38)²⁸³. Portanto, outra importante justificativa para a recorrência das práticas aprovadas pela moral cristã nas correspondências jesuíticas está além de confirmar a “não tão degenerada” natureza indígena e a viabilidade de sua conversão, mas na comparação entre os povos gentios

²⁸² Conforme o que afirma Nóbrega duas ocasiões em sua primeira carta (MB, v. I, p. 111, § 5; p. 113, § 8 – Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

²⁸³ Das páginas 41 à 47 de sua obra *Imagens da colonização*, Ronald Raminelli (1996) discorre acerca de outros bons costumes indígenas. Cita o interessante exemplo de José de Anchieta e os índios Ibiraiaras que “se destacavam entre os povos do litoral pela sua razão, inteligência e mansidão dos costumes, pois mesmo antes da chegada dois religiosos já regiam as suas vidas segundo alguns preceitos cristãos. A tribo reverenciava a um só senhor e demonstrava horror pela ingestão de carne humana. Os guerreiros contentavam-se com uma única esposa; caso a companheira praticasse adultério, sofreria pena capital. O roubo era castigado com veemência. Diante do chefe, os criminosos sofriam o peso da chibata manejada por um algoz. A idolatria e a feitiçaria também eram desconhecidas entre os moradores. Tudo levava Anchieta a ressaltar a probidade dos costumes e as facilidades da catequese entre os Ibiraiaras” (RAMINELLI, 1996, p. 43).

ameríndios com os ditos cristãos da Europa, fornecendo subsídios para a pregação contrária aos pecados da civilização acostumada com o Evangelho.

Os costumes tidos como corretos diante da mentalidade europeia cristã foram considerados por Nóbrega como o cumprimento da “lei natural”. Distantes da palavra revelada, os índios só poderiam ter sua conduta moral instruída pela lei comum dos povos gentios. Em agosto de 1549, o jesuíta escreve na *Informação das terras do Brasil*: “en muchas cosas guardan la ley natural” (MB, v. I, p. 153, § 6). Em carta do mesmo mês, Nóbrega os compara com os cristãos, que causavam escândalos por sua péssima conduta e exemplo. Os gentios “melhor moralmente vivem e guardão melhor a lei de natureza” (MB, v. I, p. 122, § 5)²⁸⁴

Contudo, contraditoriamente (ou paradoxalmente), Nóbrega descreve outras tantas vezes as práticas tão abomináveis ao cristianismo realizadas pelos nativos. A guarda da “lei natural”, mencionada anteriormente por Nóbrega, agora torna a ser dita pelo padre nas palavras do interlocutor Matheus Nogueira; porém, agora o tom é outro:

sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem. *Ha lei natural nam a guardão* porque se comem; sam muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborresem por má, e nenhuma louva[m] por boa; tem credito em seus feiticeiros [...] *não guardão a lei natural* (DSCG, MB, v. II, p. 344-345, § 16, *grifos meus*).

A aparente inconsistência dos registros do jesuíta se deve por um fator caro ao cristianismo. A lei divina não considera as particularidades históricas, tampouco a diversidade cultural. Ela, a lei, se impõe como absoluta e universal. Portanto, o parâmetro utilizado por Nóbrega na leitura das práticas morais (ou imorais) é o mesmo, sem que fossem consideradas a diversidade das diferentes tribos com as quais os jesuítas tiveram contato. A alteridade indígena, os diferentes modelos de mentalidade e os variados significados componentes da identidade indígena estavam todos atados à mesma lei absoluta. Conforme afirma São Paulo sobre a universalidade da lei: “Ora, sabemos que tudo o que diz a lei, di-lo aos que estão sujeitos à lei, para que toda boca fique fechada e que o mundo inteiro seja reconhecido culpado diante de Deus” (Rm 3:19).

Além de Nóbrega, outros jesuítas descreveram a rebeldia indígena aos preceitos divinos. Em tom dramático, Blázquez escreve aos padres e irmãos de Coimbra, em 8 de julho de 1555:

O Hermanos mios en Jesú Christo charissimos, cuántas lágrimas derramarían vuestros ojos si viéssedes estas criaturas de Dios vivir quassi a

²⁸⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

manera de vestias sin rey, sin ley y sin razón, encarnizados en comer carne humana y tan enbebidos en esta bruteza que antes consentirán perder quanto tienen que dar un negro contrario, que tienen determinado de comer. Entre ellos no ay amor ni lealtad. Vendense unos a otros estimando más una cuna o podón que la libertad de un sobrino o pariente más cercano que truecan por hierro, y es tanta su miseria que a las vezes [s]a lo cambian por un poco de harina. No tienen a quien obedezcan sino a sus propias voluntades, y de aqui es que hazen quanto se les antoja enclinándose con ellas a vicios sucísimos y tan torpes, que tengo por mejor callarlos debaxo de silencio que escribiendo descubrir maldades tan enormes (MB, v. II, p. 252, § 2)²⁸⁵.

Desde as “maldades tão enormes” até a simples nudez, tida como resultado da inocência, transgrediam a lei natural, embora os índios nus desejassem aderir a fé cristã e os sacramentos, como afirma Manuel da Nóbrega:

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho baptismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o baptismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento (MB, v. I, p. 408, § 16)²⁸⁶

Comentando essa “contradição”, Roberto Gambini (2000), em tom de ironia, afirma: “os jesuítas julgam conhecer as leis da natureza, possivelmente descobertas numa câmara de meditação, e estão convencidos de que os índios, que com ela vivem em harmonia, tudo ignoram” (p. 108). Contudo, o autor atribui um diferente significado à “lei natural” que Nóbrega se refere.

A guarda ou o desprezo dos índios pela “lei natural” é com base no princípio teológico dos capítulos iniciais da Epístola aos Romanos. Nos capítulos 1, 2 e 3, o apóstolo Paulo trabalha a indesculpabilidade de todos os povos, inclusive os que não haviam recebido a revelação da lei judaica. Para o primeiro grande missionário da Igreja, “os pagãos, que não têm a lei, fazendo naturalmente as coisas que são da lei, embora não tenham a lei, a si mesmos servem de lei; eles mostram que o objeto da lei está gravado nos seus corações” (Rm 2:14-15a). São Tomás de Aquino, ao referir-se à “lei natural” na Suma Teológica, cita esse mesmo trecho de Romanos para firmar a ideia de que o homem pelo uso da razão através da “lume divina” na sindérese e obtém conhecimento da “lei eterna”; sendo assim, “la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional” (AQUINO, 1989, p. 711; *De mag.*, Cuestión 91, Art. 2, Solução) e concorda com Agostinho quando o cita: “Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres, donde ninguna iniquidad la puede borrar” em uma clara referência ao texto de Romanos, deste modo o Doutor Angélico

²⁸⁵ Carta do irmão António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 8 de julho de 1555.

²⁸⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

conclui “la ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural” (AQUINO, 1989, p. 739; *De mag.*, Cuestión 94, Art. 6, Em cambio).

Portanto, Nóbrega tinha essa lei natural em mente quando refere-se ao índio, não as “leis” próprias do contato com a natureza, fazendo estar em harmonia com o meio ambiente natural. A lei natural que Nóbrega menciona é uma lei teológica, e não uma “lei ambiental” e, muito menos, uma lei da física conforme termo Gambini utiliza – “leis da natureza”.

Sendo assim, as maiores dificuldades encontradas pelos jesuítas, segundo seus próprios relatos nas cartas, são de cunho moral. Os costumes indígenas impediam que fossem reconhecidos como cristãos autênticos. Ainda que participassem das cerimônias religiosas, fossem batizados e repetissem os rudimentos básicos da fé cristã, “reconhecendo” a soberania de um único Deus a trindade etc., seus costumes permaneceram cravados em sua cultura e, pela reincidência das práticas pecaminosas, foram considerados inconstantes. A inconstância seria uma constatação da volta aos antigos costumes e um abandono da fé cristã. Quando na verdade, ao que tudo parece indicar, os costumes nunca houvessem sido abandonados conscientemente e a fé cristã nunca adotada com uma convicção transformadora, tal como o apóstolo Paulo, Agostinho de Hipona e o fundador da ordem, Inácio de Loyola.

A inexistência de Deus, ou deuses, de cultos, ou adoração à ídolos; parece ser um fator que privilegiará a conversão do índio, ainda que o termo conversão perca o sentido, uma vez que não há a detecção de uma entidade espiritual ou material religiosa que faça oposição ao Deus cristão. Embora as práticas e costumes indígenas sejam atribuídas, pelos jesuítas, à ação de Satã e seus demônios, em nenhum momento é mencionada uma adoração consciente aos demônios. Os nativos são manipulados pelo maligno, são enganados. Portanto, a conversão do índio é uma conversão moral. A dificuldade da missão é a alteração de seus costumes imorais pela abstinência e práticas santas. Nóbrega, em Pernambuco, reconhece essa dificuldade ao relatar em 1551:

parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrários y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no

tienen ídolo [...]. todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus custumbres les parece áspero (MB, v. I, p. 267-268, § 1)²⁸⁷

Deste modo, haveria uma lista na qual o índio deveria ser submetido à obediência. A desobediência era a evidência de que não haviam adotado a fé verdadeira e, portanto, além de aceitarem os preceitos cristãos, repetirem o catecismo e aprenderem os rudimentos mais básicos da fé, o jesuíta deveria conter as contínuas transgressões dos gentios e “quase cristãos”. A pronta aceitação da fé cristã em diversas ocasiões colocava o nativo a meio caminho de se tornar um fiel de modo genuíno. A dificuldade na conversão indígena consistia em aplicar-lhes a lei. Assim, Nóbrega, em 8 de maio de 1558, afirma:

a lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos despois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para antre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (MB, v. II, p. 450, § 11)²⁸⁸.

Semelhantemente, Anchieta lista, em 1584, os principais costumes a serem abolidos que os impedem que haja uma conversão e perseverem na fé:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seusinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...]. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (CIFHS-PJA, p. 433)²⁸⁹

Impedir uma série de práticas passa a ser a finalidade da conversão moral, sem a qual o índio jamais poderia ser considerado cristão e santificado, ou, ainda, com sua humanidade plenamente restaurada. Portanto, nesse sentido, a educação além de constituir na transmissão e acréscimos de novos conhecimentos – doutrinas, rudimentos da fé, sacramentos etc. – teria como objetivo, e provavelmente o mais árduo, a negação das antigas práticas. Inculcar normas de conduta e extinguir outras, era no que consistia o objetivo da educação jesuíta. Nos termos utilizados por Neves (1978), a *incorporação* do índio à cristandade requeria sua *transformação*. Transformação que só viria após “apagar as diferenças” (p. 45). É nesse sentido que,

²⁸⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

²⁸⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

²⁸⁹ Correspondência de José de Anchieta, datada do “último” de Dezembro de 1585. Documento XXIX, nomeado *Informação da Província do Brasil*. A citação corresponde a seção *Dos impedimentos para a conversão dos brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã*

como comentou-se anteriormente, o jesuíta fará projeção no índio (GAMBINI, 2000) e o expressará sua estranheza ante os costumes contrários do cristianismo (RAMINELLI, 1996, p. 132). A grande ênfase nos pecados, na perversão indígena, nas condutas imorais é consequência de um espanto do jesuíta diante da alteridade que afronte aquilo que é tão valorizado pela religiosidade. Ao olhar para o Outro, o jesuíta lança um olhar examinador, no qual as leis de Deus são a régua que mede sua condição.

São vastos os relatos do combate dos inacianos contra as práticas indígenas. Alguns com objetivos de informar os destinatários da situação da missão, outros suplicando por orações, outros pedindo auxílio em recursos ou em medidas que favoreçam a missão, outros com um notório tom de lamento e frustração, e, ainda outros, sem entrar em muitos detalhes por considerarem indignas de registro. Aos olhos dos jesuítas, a discrepância dos comportamentos indígenas é uma consequência da mentalidade europeia, branca e da moral cristã. Nesse sentido a conduta indígena é tida como inconstante. Ora estão desejando ser como os europeus, tornarem-se cristãos; ora já voltaram às práticas condenáveis. O tema da inconstância é recorrente nas correspondências jesuíticas. Diversos irmãos e padres relatavam – por vezes com indignação por ruir todo um trabalho, noutras com uma notória frustração na fala – os casos de oscilação nativa.



2.3.2.1. Inconstância como insistente constância²⁹⁰

Percorrendo desde a entrada no século XVI e adentrando no século XVII, de Caminha a Vieira, os documentos guardam o tema da inconstância indígena. Nos registros de viagens, nas cartas, no *Diálogo*, nos autos e nos sermões está a

²⁹⁰ A presente seção não está restrita a ser apenas parte da seção anterior. O tema da inconstância indígena perpassa por toda ausência de ordem, de qualquer natureza, na cultura indígena aos olhos eurocêtricos. No entanto, o infortúnio da decomposição cartesiana da escrita em partes levou-me a esse impasse e a necessidade da elaboração dessa nota explicativa. No mais, o porquê da seção estar onde está, espero que esteja presente na argumentação ao longo do próprio corpo do texto.

característica dos povos sem lei. Por diversas vezes Pero Vaz de Caminha (1500) estabelece a relação entre os verbos *amansar* e *esquivar* quando descreve o comportamento indígena. Para o escrivão, os índios eram fáceis de serem *amansados*, no entanto, sem maiores explicações, também eram esquivos. Em suas palavras, “se eles em alguma parte amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam” (f. 7v.) ou, em outra parte, “depois, poucos e poucos, misturaram-se connosco e abraçavam-nos e folgavam e alguns deles se esquivavam logo” (f. 8v.). Mais de um século e meio depois, no *Sermão do Espírito Santo*, o padre Antônio Vieira faria a famosa comparação entre as nações as quais, após um longo período de trabalho/lapidação, ficariam “firmes e constantes, como estátuas de mármore”; e, por outro lado,

há outras nações [...] — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram (VIEIRA, 1657, p. 5).

A “docilidade e facilidade” foram características apontadas pelos cronistas e jesuítas que encararam com otimismo a possibilidade de converter os índios.²⁹¹ A inconstância, pode-se afirmar, seria a consequência de uma adoção rápida da fé e dos preceitos cristãos. Viveiros de Castro (2002) aponta duas hipóteses – duas possíveis explicações – para a rápida aceitação indígena e sua, também ágil, negação. Uma delas seria consequência da troca de interesses. Segundo o autor, os jesuítas identificaram um “interesse mesquinho” que os faziam responder positivamente às exigências dos religiosos em troca de bens materiais, proporcionados pela superioridade tecnológica que tanto espantava os índios (p. 220-223). Assim, Matheus Nogueira afirma no *Diálogo* de Nóbrega:

huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2).

A outra possibilidade, levantada pelo antropólogo, é interpretar a inconstância indígena como algo constitutivo de sua própria identidade, ainda que o autor

²⁹¹ Nóbrega em um dos seus primeiros ponderamentos acerca do otimismo na conversão do gentio, porém identificando a permanência dos antigos costumes, afirma: “Con quantos gentiles tengo hablado en esta costa, en ninio guna hallé repugancia a lo que le dezía: todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus custumbres les parece áspero, van con todo poco a poco cayendo en la verdad” (MB, v. I, p. 275, § 4 - Carta ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), datada de 11 de agosto de 1551).

reconheça a dificuldade dessa análise (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 191). A hipótese se resume em afirmar que, diferentemente da mentalidade europeia, o índio não tem compromisso com a lógica, com a harmonia, com a constância ou com a ordem de sua conduta, de modo que não se espere coerência mesmo frente aos seus próprios costumes.

No entanto, o fato de serem “tan mudables y inconstantes” (MB, v. I, p. 275, § 4)²⁹² pode também ser interpretado tendo em vista a persistência de uma cultura, na qual, seus significados estejam fortemente presentes; ao passo que a não negação de sua identidade os faria voltar as suas práticas. Tendo isso em vista, a explicação para a brevidade da adoção de um novo comportamento – de origem externa – consiste em apenas dizer que não há condenação moral por “traição” à tradição ameríndia.

Nesse sentido, o trecho de Anchieta citado ao final da seção anterior demonstra de modo singular o objetivo da presente seção. O padre, ao listar um conjunto de práticas a serem abolidas, também faz importante paralelo, que pode passar despercebido. À medida que Anchieta afirma a constância dos vinhos gentílicos – o cauim – ao dizer “seus vinhos em que *são muito contínuos* e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais”, o jesuíta aponta a inconstância indígena para com os compromissos com o temor e a sujeição, dizendo “*serem naturalmente pouco constantes* no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (CIFHS-PJA, p. 433, *grifos meus*)²⁹³. A inconstância nativa está altamente atrelada ao forte vínculo, à persistência das suas antigas práticas. Os índios são contínuos naquilo que é constitutivo de sua identidade, que é portador de significado para o grupo e, portanto, basilar para a formação de sua própria cultura. Ao mesmo tempo, são taxados como inconstantes ao que lhe é imposto externamente, sem que haja um sentido para toda uma herança cultural²⁹⁴ de suas tribos. Nesse sentido, propõe-se, ao ler a frequente característica atribuída aos índios pelos jesuítas – “inconstantes” – tomar tal adjetivo como forma de expressão de *resistência* da cultura indígena. Pois, quando se nega o comportamento imposto externamente – a moral cristã e suas leis

²⁹² Carta do Pe. Afonso Brás (Espírito Santo) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de agosto de 1551.

²⁹³ Correspondência de José de Anchieta, datada do “último” de Dezembro de 1585. Documento XXIX, nomeado *Informação da Província do Brasil*. A citação corresponde a seção *Dos impedimentos para a conversão dos brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã*.

²⁹⁴ Me apropriro do conceito de herança cultural frequentemente utilizado por Laraia (2001).

–, concomitantemente, afirma-se seu próprio modo de viver. Ainda que não possua traços nítidos de uma resistência organizada e consciente como reação à cultura europeia dominante, a perpetuação dos hábitos indígenas, por meio do que é apontado como inconstante, faz com que o invadido persista negando o modo de vida invasor e afirmando sua própria cultura.²⁹⁵

A regra de conduta, a norma do que é certo e errado, advindas de um padrão judaico-cristão – desde o Éden e a árvore do conhecimento do bem e do mal, posteriormente ao decálogo e as demais leis rituais levíticas, até o a Nova Aliança neotestamentária – impõem ao índio o que deve ou não deve ser feito. Não é outro o objetivo da lei. No entanto, a inconstância indígena colocava-os fora da constância na virtude cristã – das boas obras – exigida para a salvação. Se “é crendo de coração que se obtém a justiça, e é professando com palavras que se chega à salvação” (Romanos 10:10), *apenas* a declaração verbal não garantiria passagem para habitar com Deus, era necessária uma crença genuína em seus corações. Para o jesuíta, a ausência dessa fé verdadeira, ainda que anteriormente professada com palavras, desconverteria o gentio, “por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações” (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2)²⁹⁶.

²⁹⁵ Existem interessantes estudos a respeito da resistência indígena. John Manuel Monteiro (1994) desenvolveu importante trabalho, livro intitulado *Negros da Terra*, no qual destaca uma “outra perspectiva” das alianças entre os Tupiniquim e os europeus. Segundo ele, “muitas vezes foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para uma ação perante a situação historicamente nova da conquista” (p. 18). Nesse sentido, por exemplo, “Tibiricá consentira na formação de uma aliança com os estranhos, certamente tendo em vista a vantagem que esta lhe proporcionaria sobre seus inimigos tradicionais” (p. 17). O historiador ainda destaca uma série de resistências por parte dos nativos, tais como a “resistência armada” (p. 35), “resistência à captura” (p. 83), resistência do cativo (p. 33) e “resistência ao sistema escravista” (p. 181). Monteiro observa a resistência do índio tanto diante do colono, como do padre jesuíta; segundo ele, “os portugueses, em suas relações com os índios, buscaram impor diversas formas de organização do trabalho e, em contrapartida, defrontaram-se com atitudes inconstantes que oscilaram entre a colaboração e a resistência” (p. 18); e também aponta a “resistência indígena [como] o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário” (p. 47). Ou trabalho relevante foi o de Ronaldo Vainfas (2010) ao estudar a documentação do Santo Ofício em sua visita ao Brasil no fim do século XVI. Segundo o autor, a resistência dos índios produziu um hibridismo cultural na assimilação de elementos materiais e cerimoniais católicos na formulação da Santidade de Jaguaripe, resultando em sua obra *Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. A rebeldia certamente seria atrelada o primeiro rebelde dos textos sagrados da tradição judaico-cristã, o Diabo. Vainfas (1992) também mescla a narrativa de Jaguaribe no Brasil com outras manifestações de crença na América Latina em oposição à colonização, em famoso artigo intitulado *Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. Ademais, na próxima seção **2.3.3. Nem Rei** trabalharei de modo sucinto a figura dos pajés, caralbas, xamãs, curandeiros ou feiticeiros como importantes nesse processo de resistência do nativo frente à ameaça externa.

²⁹⁶ Trecho já citado da fala de Nogueira no *Diálogo*.

Não obstante, a mesma pronuncia que aceita as doutrinas, o ensino e os sacramentos, outra hora já as nega. Assim, está é, para Gonçalo Alvarez no *Diálogo*, a principal dificuldade da empreitada catequética:

Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou *pâ*, ou como vós quizerdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ*, dizem *aani* (DSCG, MB, v. II, p. 322, § 2)

Nóbrega, autor do *Diálogo*, levanta a inconstância do gentio como uma possível principal causa para o impedimento da conversão. Anchieta concordaria com essa afirmação quase três décadas mais tarde. Em *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, datada do ano de 1584, o jesuíta aborda a questão da inconstância dos gentios em seus frequentes deslocamentos. Segundo José de Anchieta, os Tapuias

têm alguma maneira de aldeias e roçarias de mantimentos, é contudo muito menos que os índios e o principal de sua vida é manterem-se de caça e por isso *têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão*, porque *alioquin*²⁹⁷, é gente bem inclinada e muitas nações deles não comem carne humana e mostram-se muito amigos dos Portugueses (CIFHS-PJA, p. 302, *grifos meus*)

A “natureza tão inquieta” dificultaria o trabalho missionário e, portanto, seria necessário o investimento em estratégias e *artifícios* que contivessem o gentio, já que sua natureza o impediria que permanecesse sob o olhar vigilante do jesuíta.²⁹⁸ Nóbrega também identifica a necessidade de intervir para manter o gentio convertido. Para ele,

ho converter todo este gentio hé mui fácil coussa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem (MB, v. I, p. 291-292, § 4)²⁹⁹.

Diz o padre em carta a D. João III, Rei de Portugal, ao solicitar mais obreiros para a colheita.³⁰⁰

Alfredo Bosi (1992) sintetiza como a mentalidade cristã europeia³⁰¹, cristalizada em seus dogmas, adquiriu uma cegueira para as novas estruturas de culto, novas expressões culturais que estavam impregnadas de significado espiritual.

²⁹⁷ Significa “em contrapartida”.

²⁹⁸ Na seção **3.5. Bens temporais**, e suas subseções, dar-se-á continuidade a proposta jesuíta para essa dificuldade.

²⁹⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

³⁰⁰ A continuidade da abordagem sobre a necessidade de obreiros e do bom exemplo na missão poderá ser vista na seção **3.1.4. A questão do exemplo**.

³⁰¹ Na Europa os debates acerca da inconstância/constância na fé também estavam ocorrendo. É claro, suas causas e desdobramentos eram outros. Mas cabe, aqui, lembrar dos ataques protestantes à hegemonia do domínio católico. Suscitando, assim, disputas teológicas acerca da perseverança na

Em termos de psicologia histórica, dar-se-ia aqui um embate entre dois processos de misticismo que se distinguem em grau? Uma ótica da consciência religiosa cristã, pela qual o sagrado já é marcadamente pessoal, vê como satânicas (regressivas) certas práticas rituais arcaicas onde parece eclipsar-se todo sentimento da criatura humana como um ser uno, consciente, autocentrado. O ideal da *visio intellectualis*, que a teologia cristã herdou dos neoplatônicos, recusa-se ao transe ébrio, descentrado e plural dos pajés tupi-guaranis. A união eucarística rejeita com horror a cruenta refeição antropofágica. O laço matrimonial único renega a poligamia. O monoteísmo, duramente conquistado, olha com suspeita para o velho culto dos espíritos dispersos pelos ares, pelas águas, pelas matas (p. 83).

Inconformado pela incoerência do índio, o jesuíta o rotula como “inconstante”, quando na verdade o olhar ao Outro permanece cego. O jesuíta do século XVI está incapacitado de encontrar, no índio, o plural, a diversidade de um povo diferente. A rigidez dos preceitos judaicos e as doutrinas cristãs, ao encontrarem novos padrões de comportamento e significados estranhos ao seu modo habitual de interpretar o mundo, não habilitaram os religiosos à compreenderem a alteridade, devido às restrições próprias de seu tempo. Exigir um posicionamento, do jesuíta, diferente do ocorrido é desconsiderar seu *locus* histórico. O soldado de Cristo é programado para assim proceder. Faz parte do seu *modus procedendi*. É inerente ao que há de mais basilar em sua existência, a fé. Fé que em seu tempo não reconhece a validade de modelos diferentes de pensamento e compreensões de mundo distintas da sua tradição. Fé no Cristo que se apresenta como a Verdade. Una. E é pela Verdade devia-se lutar. Pois, é pelo conhecimento da Verdade que os grilhões do maligno seriam quebrados e a liberdade³⁰² triunfaria.

fé. Os calvinistas, por exemplo, defendiam a tese de que uma vez o indivíduo eleito por Deus, fosse regenerado soberanamente, jamais ele tornaria a perder sua salvação, pois a obra de salvação seria do próprio Cristo infalível. Portanto, para Calvino (1996), “quando o cristão olha para si mesmo, ele não vê motivo para ansiedade, na verdade, nenhum desespero; mas, visto que ele foi chamado à comunhão com Cristo, então não pode pensar de si mesmo, no tocante à segurança da salvação, de nenhuma outra forma senão como membro de Cristo, fazendo, assim, suas todas as bênçãos de Cristo. Dessa forma, ele se assegurará da esperança da perseverança final (como é chamada) como algo garantido, caso ele se considere um membro de Cristo, Aquele que jamais pode falhar” (p. 40). Tal doutrina seria batizada posteriormente pelo nome “Perseverança dos Santos”, assumindo não só um debate retórico-teológico, mas também uma dimensão política frente a possibilidade de “desconverter” anunciada pelo catolicismo. Além disso, outro ponto importante seria a compreensão bíblica da condição trágica da volta às antigas práticas. Segundo 2 São Pedro 2:20-22: “Com efeito, se aqueles que renunciaram às corrupções do mundo pelo conhecimento de Jesus Cristo nosso Senhor e Salvador nelas se deixam de novo enredar e vencer, seu último estado torna-se pior do que o primeiro. Melhor fora não terem conhecido o caminho da justiça do que, depois de tê-lo conhecido, tornarem atrás, abandonando a lei santa que lhes foi ensinada. Aconteceu-lhes o que diz com razão o provérbio: O cão voltou ao seu vômito {Pr 26,11}; e: A porca lavada volta a revolver-se no lamaçal”.

³⁰² Paradoxalmente à liberdade gentílica sem lei, o conceito de liberdade para o cristianismo consiste em estar livre da escravidão do pecado, não estando sob seu domínio e livre para cumprir a lei (Sl 119:45; Jo 8:32; Gl 5:1).

2.3.3. Nem Rei

Por fim, o poder secular. Para o jesuíta não existe autoridade legítima sem que esteja em comum acordo com a Igreja.³⁰³ A rebeldia que acometia a Europa e recebia amparo de príncipes germânicos rompia não só com alguns dogmas da Igreja, mas feria a soberania de Deus e seu reinado terreno. O inimigo europeu era bem definido. Mas, e os novos povos? Quem eram suas autoridades? A pergunta nos é pertinente. Pois, além da sua importância para compreensão das formas de organização social dos indígenas, foi também a preocupação dos sujeitos quinhentistas preocupados com a conquista das novas terras. Ao buscar nos documentos, percebe-se a “dificuldade dos europeus em identificar as fontes de autoridade política entre as sociedades indígenas” (MONTEIRO, 1994, p. 23). Toda essa preocupação se deve ao fato de que a abrangência e a força do poder secular no período seria significativa para estabelecer alianças ou conquistas na derrubada do antigo governante. O laicismo só atingiria seu auge no fim do século XIX, levando dezenas de décadas no processo de implementação no Estado. Isso significa que, assim como Portugal que possuía uma religião oficial, todo governo secular que adorasse uma determinada fé, o restante do seu povo, conseqüentemente, deveria se adequar ao novo.

O cristianismo desde seus primórdios soube aproveitar bem dessa relação estreita com os poderes temporais e líderes influentes. Apesar de ser um desdobramento de origem judaica, a religião cristã, diferente de sua raiz, nasce sem um vínculo ao Estado. Na Igreja primitiva não há o vínculo com alguma nação ou a participação efetiva no domínio de um determinado território impondo leis e tributos oficiais ligados ao governo. “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 22:21), são as palavras de Jesus quando interrogado acerca da obrigação de pagar impostos. O cristianismo em sua fase germinal transcende a esfera do Estado e amplia o escopo da aliança com Deus para além dos circuncisos. No entanto, a famosa e controversa conversão de Constantino (272-337), imperador romano, fez com que os cristãos saíssem de sua condição marginalizada e perseguida, para pertencerem à mesma fé do grande líder do maior império da Antiguidade Tardia (RAMALHO, 2013; FUNARI et al., 2016). A comunhão escondida deu lugar à pregação em latim nas catedrais. Os antigos meios de propagação do evangelho

³⁰³ A relação entre o poder temporal e o espiritual e os debates acerca da autoridade instituída por Deus com os protestantes são abordados na seção 1.3.2.1. ... em Portugal.

encontraram na conversão dos líderes a possibilidade de expansão da mensagem – pela consequente adoção dos súditos – jamais vista antes. Posteriormente, anoteceria uma aliança semelhante entre a já soberana Santa Sé e os governos da península ibérica, dentre eles: Portugal.

Seria com “mucho trabajo” que o implemento do cristianismo se daria nas Américas “y una de las causas y más principal es porque no tienen rey”³⁰⁴. Segundo o irmão Pero Correia, “sy oviera rey, él convertido, fueron todos, mas ya que no lo ay” (MB, v. I, p. 231, § 2)³⁰⁵ seriam necessários outros meios para conduzir todos os gentios para a fé cristã.³⁰⁶ Uma das consequências da inexistência de um Rei ou poder centralizado são frequentes as solicitações dos jesuítas para que enviassem mais obreiros. Afinal, um corpo disperso por um vasto território, sem noção de um único Deus, sem lei que os colocasse em ordem e sem um comandante, necessitaria de maior empenho e maior número de missionários para ensinar, doutrinar, controlar, vigiar e acompanhar o gentio de perto.

Além de não existirem reis, algumas cartas trazem a ausência completa de hierarquias ressaltando o lado negativo desta falta de ordem e centralização de poder. Ao contrário da igualdade, harmonia, solidariedade e o amor ao próximo, destacados na seção **2.2.1. O otimismo**, a falta de terem a quem obedecer faria com que, para Blásquez, “entre ellos no ay amor ni lealtad. [...] No tienen a quien obedezcan sino a sus propias voluntades” (MB, v. II, p. 252, § 2)³⁰⁷. Diferentemente do irmão António Blásquez, a percepção da ausência de hierarquia seria vista de outra forma por Navarro. Ambos escreveram com um intervalo exato de um mês, no mesmo ano de 1555. No entanto, segundo o padre Navarro, existia entre o gentio uma união mesmo sem que houvesse superior:

hallamos en la tierra que andamos que comunmente no tienen superior, lo qual es causa de todos los males. Tienen tal ley entre sí que recibiendo el menor dellos una injuria de los christianos, se juntan todos a vengarla. Son

³⁰⁴ Mesmo se existissem reis, não seriam reconhecidos pelos jesuítas como autoridade legítima sob aprovação divina, a menos que aceitassem estar debaixo do catolicismo; e, se assim fossem, deveriam desenvolver relações diplomáticas com Portugal - contudo, isso não vem ao caso, são especulações.

³⁰⁵ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.

³⁰⁶ Na segunda parte, terceiro capítulo, desta dissertação serão trabalhados esses outros meios realizados pelos jesuítas. Na seção **3.1. Identificação das estruturas de poder local**, principalmente, será trabalhado o desenrolar da antiga estratégia católica para que houvesse uma maior abrangência e eficiência em suas missões e, conseqüentemente, ampliasse seu campo pedagógico e atingissem melhores resultados.

³⁰⁷ Carta do irmão António Blásquez (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 8 de julho de 1555.

pobríssimos, ni tienen cosa propia ni particular, antes comen en común lo que cada día pescan y caçan (MB, v. II, p. 249, § 10)³⁰⁸

Segundo o padre, a união de determinada tribo era a “causa de todos los males”. Embora não houvesse um poder centralizado que proporcionasse ao jesuíta a possibilidade de instituir oficialmente um governo geral brasílico vinculado a Roma, a unidade particular da tribo era prejudicial missionários. Juntos, os índios realizariam sua vingança a qualquer afronta acometida pelos cristãos. Em forma de resistência, não era esse o tipo de união que os jesuítas esperavam encontrar e que facilitaria no processo de conversão da tribo. Essa era uma união que afastaria as relações entre o homem branco e os negros da terra.

Segundo Monteiro (1994), “os primeiros jesuítas [...] lamentavam com freqüência a ausência de um “rei” entre os Tupi, reconhecendo que a fragmentação política servia de obstáculo ao seu trabalho” (p. 23). Para Anchieta o trabalho da Igreja só renderia frutos, se juntasse seus esforços ao “braço secular”. O padre ressalta a coerção à obediência pela força do poder monárquico:

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência. Vivendo sem leis nem autoridade, segue-se que não se podem conservar³⁰⁹ em paz e concórdia (MB, v. II, p. 114, § 23, grifos meus)³¹⁰.

Nóbrega, semelhantemente, coloca no *Diálogo* a necessidade de um reinado como condição para que haja conversão:

Matheus Nogueira: – Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a *hum soo* Deus, e a *esse só servir*; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2, *grifos meus*).

Repare que o jesuíta aponta, de forma análoga, os poderes temporais e espirituais em pé de igualdade para que possibilite a conversão. A mentalidade indígena não reconhecia poder uno e centralizado a quem rendesse adoração ou serviços. Tanto a

³⁰⁸ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555.

³⁰⁹ O tema da inconstância, abordado na seção **2.3.2.1. Inconstância como insistente constância**, reaparece aqui. Agora, como consequência da falta de uma autoridade que lhe obrigue a permanecer, o índio “recalcitra” e “não se conserva”.

³¹⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

figura do Rei no século XVI, quanto a figura do único Deus criador de tudo, são modelos do máximo poder sobre toda uma nação, seja ela uma nação santa, povo que habitará a Nova Jerusalém, ou uma nação secular, que corresponde ao domínio de um determinado território temporal. A organização social do nativo não correspondia ao mesmo esquema enraizado na mente europeia. Os índios não faziam ideia do que era “servir a um único Deus” ou “estar debaixo de um só senhor”.

No entanto, foi possível para os jesuítas localizarem algumas formas de poder por entre os gentios. Obviamente, não um poder centralizado – como se desejava –, mas pequenas lideranças sob uma área muito reduzida e não definida. Líderes que não faziam parte de nenhuma espécie de conselho por toda vastidão territorial, tampouco existiam ligações entre si em submissão a um poder concentrado. Segundo Monteiro (1994), a “dinâmica interna” das sociedades indígenas correspondia a “processos de fragmentação e reconstrução”, na qual “os papéis de liderança desempenhados pelos chefes e xamãs”, bem como o “guerreiro na afirmação da identidade histórica destes grupos” (p. 19). Este último, o guerreiro, era reconhecido por sua bravura e valentia no combate aos contrários.³¹¹ Anchieta reconheceu a sua importância como referência para a tribo ao afirmar que “não estão sujeitos a nenhum Rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte” (MB, v. II, p. 114, § 23, *grifos meus*)³¹².

Outras pequenas lideranças, nas descrições jesuítas, se apresentavam como “santos”. O conceito de “santo”, é claro, é uma sobreposição etnocêntrica e ainda assim, segundo Nóbrega, possuíam um comportamento fingido: “no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se *hazen santos* y les prometen salud y victoria contra sus enemigos” (MB, v. I, p. 267-268, § 1, *grifo meu*)³¹³. É fácil notar a mescla dos conceitos de autoridade política e de referência espiritual. A causa dessa

³¹¹ Como pré-requisito para alcançar a Terra sem Mal, os índios deveriam ser valentes, defender suas tribos, guerrear contra os contrários, capturá-los, aprisioná-los para, por fim, devorá-los. Por outro lado, se capturado, não deveria fugir ou apresentar covardia, mas honrar o poder de vingança de sua tribo e ameaçar seus executores. “Os Tupinambá acreditavam que depois da morte a alma vai para uma espécie de paraíso, a Terra sem Mal, onde, após ser testada, passa a gozar de uma vida despreocupada na companhia do herói civilizador. A alma de um índio só poderia atravessar a fronteira dessa terra se ele, em vida, tivesse defendido sua nação, o que significa ter aprisionado e devorado muitos inimigos” (GAMBINI, 2000, p. 113). Em contrapartida, “as almas dos covardes vão ter com *Ainhã*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar” (LÉRY, 1961, p. 165, C. XVI)

³¹² Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

³¹³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

categoria híbrida ocupada pelos chefes e xamãs é a compressão das “instituições sociais indígenas” como algo uno, sem a fragmentação dos poderes e divisões entre o sacro/santo/espiritual/religioso e o secular/profano/terreno/temporal³¹⁴. Pero Correia também registra, similarmente, o erro, a mentira propagada por esses enganadores:

Y allen desto ay entre ellos muchas gentilidades y grandísimos errores, y de tiempos se levantan entre ellos algunos [que] se hazen sanctos y persuaden a los otros entran en ellos spíritos que les hazen sabedores de lo que está por venir y profetizan muchas mentiras. También piensan que estos les pueden dar salud, de manera que solo por que les pongan las manos les dan quanto les piden. También piensan que les pueden dar victoria (MB, v. I, p. 225, § 2)³¹⁵.

E em carta do mesmo mês, a Simão Rodrigues, o irmão afirma novamente a existência dessas pequenas lideranças: “no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal” (MB, v. I, p. 231, § 2)³¹⁶.

Essas pequenas autoridades híbridas, chefes das aldeias ou Principais, e pajés ou caraíbas (ou, ainda, xamãs). Sendo essa segunda classe distintas sob alguns aspectos, porém, podem ser chamados por curandeiros, santos, chefes, feiticeiros, mentirosos e enganadores.³¹⁷ Cabe aqui, portanto, trabalhar as semelhanças e as

³¹⁴ Se é considerada a distância cultural e psicológica, no sentido de possuírem padrões diferentes de pensamento, como atenuantes da ardilosa tentativa de catequisar o índio, de fazê-lo compreender a mensagem cristã e adotá-la; também deve-se assumir a incapacidade dos missionários de assimilar os significados culturais, espirituais, ou de organização social dos povos indígenas. Aspectos da vida ameríndia, que, aliás, são indissociáveis uns dos outros. A espiritualidade nativa estava presente em todos as áreas das práticas indígenas, se é que pode-se dividi-las, como os jesuítas parecem fazer quando descrevem seus costumes, seus pecados e rituais; mas não os associam a qualquer ligação de cunho espiritual. O índio é visto como um abandonado à carne, ao instinto, como seres bestiais e selvagens. Tal incapacidade de detectar elementos da crença indígena é, ao meu ver, advinda da leitura fragmentada dos costumes incólas. Buscava-se localizar, elementos de culto, ídolos, ou momentos especiais, separados para devoção; quando, na verdade, a espiritualidade indígena estava presente em tudo. Espalhada nas “práticas carnavais”, ali estava, o tempo todo, a espiritualidade do índio. Nesse sentido, a própria sociedade europeia católica cegaria os jesuítas, incapacitando-os de identificar a espiritualidade indígena que os cercavam e teriam seus traços registrados em suas cartas e registros, sem que percebessem. A ramificação entre os setores de atuação humana e o modo de organização social da Europa limitou a compreensão jesuíta do que é o espiritual. A ideia de haver um tempo reservado para as questões religiosas, a hora das missas, o batismo, os sacramentos de modo geral, o local de adoração, as igrejas, o santo lugar, o clero responsável pelas questões espirituais e, como consequência disso, a separação entre o sagrado, o santo, e o mundano, o profano e secular; esta divisão marcou a leitura jesuíta dos povos nativos. E ao mesmo tempo que não identificou a presença de deuses, ídolos ou traço de espiritualidade; reafirmou as convicções da fé cristã na degeneração pelo distanciamento da civilização e o abandono aproveitado pelo maligno.

³¹⁵ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

³¹⁶ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.

³¹⁷ Eisenberg (2000) faz a distinção de três poderes: chefes, conselho dos anciãos e os pajés. Ao longo do corpo do texto procurei me ater a diferenciação entre as lideranças pajé e caraíba, pois esses dois grupos são os quais são abordados nas fontes quinhentistas com maior abundância e apresentavam a real ameaça aos jesuítas. Portanto, as demais classificações de forma de organização e concentração de poder trabalhadas por Eisenberg são, em certa medida, com base em categorias posteriores e carecem de referência em seu texto. Em todo caso, segue o trecho em

diferenças entre os pajés e os caraíbas, consciente de que as referências a estes dois grupos podem alterar-se nos documentos quinhentistas, sem que houvesse grandes preocupações por classifica-los e defini-los distintamente.

Os pajés ou xamãs ocupavam uma função dupla entre a guarda das tradições e a autoridade política. Eram mediadores entre os espíritos e os povos, mediadores sobrenaturais, que promoviam curas, interpretação dos sonhos e proteção contra o mal (MONTEIRO, 1994, p. 24-25); além de serem responsáveis por conduzir o povo à Terra sem Mal. Nesse sentido, Gambini (2000) chama os pajés de “sombra dos jesuítas”, pois “estavam para os índios mais ou menos como os jesuítas estavam para os portugueses” (p. 126).

Já os *pagy uaçu*, grande xamã, recebiam o título de *caraí*, pois “sua fama ia muito além da aldeia” (CLASTRES, 1978, p. 37). Os caraíbas eram caracterizados por serem “profetas ambulantes”. Sua passagem pela tribo era passageira e recebida com festas, músicas, danças, presentes e honrarias. Havia, entre eles, uma técnica muito apreciada pelos jesuítas: a oratória.³¹⁸ Contudo, a habilidade retórica era encarada pelos padres como um mal perversor da sã doutrina a ser combatido. “O discurso profético”, segundo Monteiro (1994), “convencia aldeias inteiras a embarcarem em longas viagens em busca de um paraíso terrestre, uma ‘terra sem mal’, onde a abundância, a eterna juventude e a tomada de cativos predominavam” (p. 25). Moreau (2003, p. 132) parece distinguir a característica principal entre pajés e caraíbas, dentre as muitas semelhanças, na capacidade locomoção entre aldeias e tribos rivais, ação própria dos caraíbas.

Sobre os caraíbas – “feiticeiros” – Nóbrega realiza importante descrição em *Informação das terras do Brasil*, relacionando a sua chegada na tribo às cerimônias e os resultados consequentes de suas influências. Apesar de longo, vale conferir na íntegra:

De ciertos en ciertos afios vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los

que o autor as trabalha: “o poder nas sociedades indígenas, apesar de dividido, não era estratificado. As funções de chefe, conselho dos anciãos e pajé diferiam entre si, mas não havia uma ordem hierárquica de precedência, exceção feita para os tempos de guerra, quando a autoridade do chefe se aproximava à de um rei europeu. A separação das funções de poder na sociedade tupi propiciava a auto-regulação do sistema na medida em que criava mecanismos de controle contra o abuso de poder de qualquer autoridade. Os chefes deveriam prestar contas ao conselho dos anciãos; o poder dos anciãos, por sua vez era ultrapassado pela autoridade do chefe em tempos de guerra; e, finalmente, o poder do curandeiro sempre dependia de sua capacidade de demonstrar periodicamente seus dotes mágicos e sua capacidade de curar doenças” (p. 68-69).

³¹⁸ (Cf. Monteiro, 1994, p. 24)

caminos, y van los a receber con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diziendo publicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón delias. En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaça que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaça les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las aguijadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrários, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaça alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar el hechizero, comiençan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, echándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénenlo a mal. Y después le offrecen rauchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engajo nos y echizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigas, y cosas semejantes, y que con esto los matamos. En sus guerras aconséjanse con ellos, allende de agieros que tienen de ciertas aves (MB, v. I, p. 150-152, § 3)³¹⁹

Como referências para a constituição da identidade e decisivos na perpetuação das tradições ou nas tomadas de decisões das tribos, pajés e caraíbas eram um dos principais obstáculos na missão jesuíta. Ferrenhos opositores da retórica jesuíta, seus discursos ofereciam ao índio um conteúdo compreensível, com categorias familiares e não-estranhas da herança cultural tradicional dos povos nativos. Claro, um discurso enganador, para o jesuíta, repleto de mentiras; indicando o forte vínculo com o “pai da mentira”. Era a própria figura do Mal quem os ensinava. Segundo o jesuíta Antônio Pires: “Satanás, que en esta tierra tanto reyna, ordeno y enseñó a los echizeros muchas mentiras y engaños para empedir el bien de las almas” (MB, v. I, p. 256, § 5)³²⁰.

Para Raminelli (1996), “os pajés [...] constituíam o mais forte elo entre os índios e os demônios. Os caraíbas eram os servidores do Diabo, não permaneciam na aldeia e recusavam-se ao convívio diário com a tribo” (p. 121). Sendo assim, tais lideranças, desempenhavam papel importante na contribuição para a inconstância do nativo. Todo o duro labor jesuíta, investindo na educação dos indígenas, de modo a ensinar-lhes a verdade, poderia vir a ruína por “uma só palavra dos feiticeiros”. A

³¹⁹ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

³²⁰ Carta do Pe. Antônio Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

autoridade dos chefes não precisava ser conquistada, de modo que de nada adiantava a tentativa frustrada de comprovar racionalmente a falsidade de suas obras. “Os religiosos combatiam um inimigo muito poderoso, ou melhor, lutavam contra um adversário com plenos poderes sobre a tribo” (p. 122). Crentes dos poderes sobrenaturais, os jesuítas disputam na retórica, uma arte humana, mas também “em curas e milagres com os xamãs” e

não contestam necessariamente aos feiticeiros a realidade de suas curas, milagres e prodígios, contestam-lhes sim a fonte desses poderes sobrenaturais que não viriam de Deus senão do Demônio (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 106).

Em curioso relato, Nóbrega confronta um pajé, mediado por um interprete, e o questiona sob qual autoridade – de Deus ou do demônio – estabelece comunicação e propaga seus discursos. A resposta vem “con poca verguença, de que él era dios” (MB, v. I, p. 144, § 10)³²¹.

Ao passo que a hibridez do poder se apresentava nas sociedades indígenas, sendo impossível distinguir suas crenças de seus posicionamentos e organizações políticas,³²² e, em contrapartida, no catolicismo também havia seus laços com os poderes temporais (ainda que bem definidos); “os padres, os colonos e os pajés lutavam por um mesmo objetivo, buscavam um único resultado, o controle das aldeias, seja espiritual ou material” (RAMINELLI, 1996, p. 134).³²³ A ausência de um poder centralizado – ou a existência da centralização em pequenas lideranças tribais – coloca os jesuítas em missão frente a um problema bem distinto do enfrentado na Europa. O gentio não está submisso a um Rei soberano. Os mecanismos de controle social estão dispersos na presença dos pajés e caraíbas, figuras internas de uma cultura tão diferente. Um adversário aparentemente menor, mas profundamente atenuador das dificuldades enfrentadas pelos inácianos.

³²¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Maríin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

³²² Para Viveiros de Castro (2002), os Tupi “praticavam uma religião da guerra”. Para ele os fins políticos e religiosos se misturavam na medida em que as alianças com os portugueses eram realizadas, inclusive sob a condição de crer nas doutrinas cristãs, desde que as concessões resultassem em privilégios nas guerras contra os contrários. Em suas palavras, “pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros” (p. 212).

³²³ Mais sobre os desdobramentos das ações jesuíticas frente ao embate com suas principais lideranças poderá ser visto na seção **3.1.1. Pajés e caraíbas**.

PARTE II – A EDUCAÇÃO NO ENCONTRO CULTURAL

Não haveria como compreender satisfatoriamente as ações tomadas pelos jesuítas e os desfechos desse encontro cultural sem que antes fosse realizado um apanhado dos elementos significativos, seja dos jesuítas ou dos nativos. que acabaram resultando nos fatos históricos objetivos, que chegam diante de nós como um esboço por meio das fontes primárias em suas primeiras construções narrativas ou como fontes que revelam mais dos discursantes e do grupo no qual fazem parte. A presente parte tem por objetivo dar continuidade ao trabalhado na parte anterior, porém sob uma perspectiva que se preocupará menos em definir quem são os sujeitos – quem eles pensavam ser, no caso dos jesuítas; e as representações, no caso dos índios – e focar nos desdobramentos do encontro entre ambas as culturas.



Artifícios: entre estratégicas e táticas

Antes de adentrar ao que poderia ser chamado de estratégia ou tática, segundo Michel de Certeau (1998), é importante levantar algumas questões acerca do uso desses dois conceitos na análise das práticas educacionais jesuítas no século XVI e, sobretudo, ressaltando a realidade do contexto do continente americano em processo português de conquista. A relevância de se definir bem os conceitos a serem utilizados consiste em, além de firmar o que se pretende dizer ao estudar a educação jesuíta, tornar claro ao leitor o viés interpretativo de tais práticas. Nesse sentido, um termo assume uma posição explicativa e pode, também, em outros casos revelar inclusive um conteúdo político no qual um autor poderia fazer-se valer.

Em *A invenção do cotidiano*, Certeau define os termos de forma binária, distinguindo-os na atuação entre os dominantes e dominados, fortes e fracos. A estratégia, basicamente, seria

o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir

de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta (CERTEAU, 1998, p. 46)

É a arte de distinguir de um “ambiente” um “próprio” na qual, a partir dessa divisória, “circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro” (p. 99).

Em contrapartida, para o historiador francês, o termo “táticas” assume uma posição diferenciada. A tática, por sua vez, é empregada de maneira sorrateira, astuciosa, inventiva, que trabalha diante daquilo que se tem circunstancialmente (p. 46-47). Diante da impossibilidade de distanciamento, da arquitetura externa ao “ambiente”, taticamente “o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas” (p. 47), não possuindo, portanto, um preparo de antemão para os eventos deparados. As táticas, noutras palavras, podem ser tidas como improvisos diante do que lhe é apresentado e que não competia a si mesmo produzir estrategicamente a gestão dos acontecimentos. A tática corresponde ao preenchimento das fissuras estruturais. “É a arte do fraco” (CERTEAU, 1998, p. 101).

Pois bem, e quanto as práticas realizadas pelos jesuítas aqui no Brasil quinhentista? São estratégias ou táticas? A definição do termo a ser utilizado não é tão simples quanto parece. Um olhar rápido sobre a função do jesuíta como um instrumento católico de combate às heresias, de consolidação da fé verdadeira e de propagação da mensagem cristã em suas missões, pode concluir que todas as ações dos inicianos estão enquadradas naquilo que Certeau chama de estratégias. Por estarem a serviço das estruturas de poder que elabora mecanismos institucionais de controle das demais práticas, a educação jesuíta parece estar inserida nesse viés estratégico. A sobreposição de seus dogmas ortodoxos, condenando as heresias e a todo o arcabouço oficialmente católico utilizado na contenção do conteúdo herético são de fato estratégias: os Concílios, as instituições escolares, a catequização, a utilização de catecismos oficiais, o próprio sistema de denúncias dos comportamentos desviantes, a Inquisição, a imposição da moral, as penitências etc. Enfim, os meios próprios do projeto colonizador estão enquadrados na categoria de estratégia de Certeau.

Por outro lado, as táticas parecem ocorrer nos contextos em que o indivíduo encontra a possibilidade de escapar de todas os meios pelos quais tenta-se conduzir o seu fazer diário para um comportamento aceito. Portanto, as táticas estariam no sentido oposto ao das estratégias elaboradas pelos jesuítas, estariam nas resistências

indígenas, na inconstância, na volta aos antigos costumes, nas santidades, na apropriação de elementos do catolicismo e na adaptação dos discursos dos pajés e caraíbas. No entanto, ao observar as práticas dos religiosos no contexto além-mar é possível identificar que a educação jesuíta encontra-se tanto dentro do conceito de estratégia e táticas.

Em certo sentido, a missão jesuíta traz uma série de mecanismos estratégicos que correspondem aos interesses próprios da colonização de tornar a sua cultura hegemônica, de domínio sobre o Outro.³²⁴ Por outro lado, o contexto brasileiro apresenta uma série de desafios nos quais a Santa Sé não estaria pronta a enfrentar. A realidade nas Américas estava a centenas de léguas da Europa, em sentido literal e alegórico. Grosso modo, o ambiente selvagem trouxe uma série de necessidades a serem enfrentadas, vários obstáculos a serem superados, de maneira que não houvesse uma prescrição pronta advinda das diferentes dificuldades encontradas na Europa. O *modus procedendi* jesuítico dentre os gentios era novo e repleto de adaptações. Muitas das práticas jesuítas eram, em certa medida, como táticas. São meios utilizados pelos padres para “tirar partido de forças que lhe são estranhas”, como Certeau define o termo (1998, p. 47). Ao lidarem com questões tão distantes do contexto europeu, os jesuítas tiveram que criar novos mecanismos para fazer sua missão acontecer. Diante do que seria um escândalo, se ocorresse em qualquer cidade portuguesa por exemplo, os jesuítas tiveram de aprender a conviver com a nudez, sem que ela fosse o alvo principal de suas pregações. Havia práticas indígenas piores. Sempre com ressalvas e lamentos, mas a nudez passa a ser aceita e os sacramentos aplicados mesmo diante da inexistência da vergonha e da consciência moral do pecado. Pode-se listar vários exemplos de práticas jesuítas que encontraram, na realidade gentílica das novas terras, novos meios tão dispares dos

³²⁴ De fato, se considerarmos a ordem da Companhia de Jesus como portadora homogênea da cultura mais ampla que envolve todo o catolicismo e todo poder que ela detém. Todavia, se considerarmos as peculiaridades que envolvem o *noster modus procedendi* jesuítico (sem abandonar a ortodoxia escolástica, predominante no período), veremos que há o que poderíamos chamar de uma subcultura (segundo a definição de CARDOSO, 1975) dentro da cultura dominante mais ampla, que seria pautada pelas normas e mecanismos de controle que garantiam a unidade da fé católica. Por fim, o que temos é o emprego dos conceitos de tática e estratégia de maneira peculiar, em que as ações jesuíticas são estratégias claras e arquitetadas, mas que, sob determinadas condições, assume traços táticos diante das circunstâncias, que revelam a alta capacidade de adaptação e dinâmica (JULIA, 2001, p. 22-23), dentro das estruturas de poder que a rigidez do catolicismo empregava, sobretudo neste dado momento histórico de disputas religiosas (p. 26). É considerando a complexidade das questões culturais, não de maneira estática, mas dinâmica e complexa (LARAIA, 2001), que me aproprio da análise das práticas jesuíticas.

realizados pelos companheiros no Velho Mundo. Os exemplos vão desde a flexibilidade com certos comportamentos imorais, tal como a nudez; passam pela utilização de intérpretes nas confissões; o catecismo língua vernácula, em tupi ou língua-geral, o teatro anchietano que mistura elementos da cultura pagã e o sagrado – tal como o caraíba e o anjo, formando o caraíbebé (caraíba que voa) –, e vão até os instrumentos de sopro feitos dos ossos da canela dos contrários e usados nas músicas em louvores.³²⁵

Portanto, a complexidade das práticas torna difícil a utilização de um dos dois termos de modo satisfatório em alguns casos. Talvez, poderiam ser utilizados os dois concomitantemente, mas tratam-se de conceitos contraditórios, como que antíteses de práticas distintas. Diante desse impasse e da necessidade de um conceito apropriado, far-se-á uso do termo *artifício*. Por *artifício* quero dizer a fusão entre os dois conceitos opostos. Possibilitando que uma mesma prática seja considerada uma estratégia, sob uma perspectiva, e tática, sob outra. Estratégia no sentido de corresponder a uma ação pensada, arquitetada, no intuito de domínio e de gerar um controle sobre um determinado grupo. No caso, domínio dos jesuítas em relação aos indígenas. E tática diante da criatividade jesuíta em encontrar novos meios que visam preencher as fissuras da estrutura de organização oficial do catolicismo. Destarte, os *artifícios* utilizados pelos jesuítas, então, correspondem a esse movimento complexo que não coloca a Companhia de Jesus em missão como apenas obediente ao papado, mas também em exercício de uma de suas principais características: a adaptação – ainda que essa adaptação extrapole os limites definidos (ou por serem definidos) pela cúria romana. Além disso, tal abordagem visa romper com os tradicionais estudos de cunho vertical da educação jesuítica em relação aos índios. O índio é posto como participante desse processo pedagógico jesuíta, não é visto como um coadjuvante passivo, mas como sujeitos históricos portadores de uma forte cultura que marcará as distintas práticas jesuítas nas terras além-mar. E, por último, ao me apropriar do termo *artifícios*³²⁶ e defini-lo diante dos conceitos de Certeau, estarei proporcionando a possibilidade de que outros estudos em Educação ou História venham encarar o período quinhentista sobre essa perspectiva dialética e dinâmica.

³²⁵ A lista é extensa e pretende ser abordada no decorrer do **Capítulo 3**.

³²⁶ A apropriação semântica da palavra tem o sentido de destacar a perspectiva da arte humana diante da natureza, em seu sentido aristotélico. Rejeitando, então, a noção negativa de artificialidade que também pode ser atribuída ao mesmo termo.

Não obstante, grande parte dos estudiosos do tema, como será visto a seguir, aborda o tema fazendo referência ao termo “estratégia”, mesmo sem fundamentarem o uso do conceito sob alguma perspectiva teórica. Deste modo, não há como saber se houve a real intenção dos autores em expressarem as práticas jesuíticas tendo em vista a definição de Certeau. No entanto, no conjunto da obra fica evidente que, ao referirem-se as estratégias jesuítas, compreendem a criação de caminhos conscientes e distantes do “ambiente”. A elaboração de meios conscientes, oficializados e arquitetados de modo a conduzir sob seu domínio um determinado grupo. Nesse sentido, o presente trabalho reconhece que há, sim, todo um preparo da Ordem para lidar com as mais variadas circunstâncias. A capacidade de adaptação é sua grande marca, como já foi insistentemente afirmada no decorrer do texto. Contudo, há também, como consequência dessa flexibilidade, medidas tomadas na América que seriam um escândalo para a Europa. O trabalho dos padres com os gentios, frente as dificuldades apresentadas, ganham cores de táticas.³²⁷ Sendo assim, há uma dificuldade em definir o que seriam as ações híbridas dos jesuítas. Por isso, ao usar o termo *artifícios*, não tenho a pretensão de realizar uma crítica aos conceitos de Certeau, nem aos trabalhos que se apropriam de seu uso;³²⁸ mas pretendo indicar que a complexidade desse encontro cultural requer uma problematização no uso do termo, de modo que qualquer representação e construção sob a realidade objetiva acabaria sendo redutora.³²⁹

Espera-se, portanto, que no decorrer do capítulo possa-se desenvolver essa ideia. Assim, que ao final do texto tenha sido claro nos usos do novo conceito. E, ainda, que além de estratégias o leitor possa identificar nas relações e medidas educacionais iniciadas pelos jesuítas em sua missão, aos se deflagrarem com o Novo Mundo, assumiriam uma postura diferenciada e complexa, exigindo assim, uma análise ampla que levasse em conta as duas culturas em embate, e não uma abordagem unilateral.

³²⁷ O receio dos missionários, diante de algumas medidas, pode ser visto em algumas correspondências.

³²⁸ Prova disso é que ainda continuarei a apropriar do termo estratégia em algumas ocasiões, nas quais não há a necessidade de chama-las de *artifícios*.

³²⁹ Uma retomada dessa fundamentação, com maiores explicações pode ser vista na seção **3.6. Entre o equilíbrio e a subversão**.

Capítulo 3. Estratégias e *artifícios* educativos

Em linhas gerais, ensinar o gentio é, em primeira instância, ensinar a fé cristã. O ensino jesuíta não teria sentido algum se fosse resumido em tornar o gentio altamente douto, mas que continuasse sendo gentio. Contudo esse não era seu único objetivo. Como visto, há uma estreita relação entre a ausência de conhecimento dentre os indígenas, que refletem não somente sua ignorância da fé, mas que perpassa por toda a vida do nativo, em seus costumes e práticas frequentes e sua forma de organização social deturpada; atingindo, portanto, a dimensão moral – a lei – e a condição de súditos de um Rei. Ensiná-los, para o jesuíta, é, nesse sentido, transformar o gentio em um europeu cristão, alterando integralmente sua identidade.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega amarra a fé à necessidade de estar atada à obediência à lei e do reconhecimento do rei. A inculcação da fé estaria vinculada à prática de comportamentos piedosos e do processo de implementação das autoridades políticas. Para tanto, as incursões jesuítas se valeram de diversos meios para que fossem obtidos os resultados desejados. A máxima “acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco” (MB, v. I, p. 142, § 7)³³⁰ se apresentou insuficiente no decorrer do tempo. As dificuldades apareceram e o otimismo oscilava.

Eisenberg (2000) elenca três grandes dificuldades: 1) a inconstância indígena³³¹, 2) os maus exemplos dos colonos³³² e 3) os problemas com o clero secular, que além dos maus exemplos, possuíam divergências quanto ao modo de proceder da Companhia (p. 76-77).³³³ No capítulo anterior, foi possível explorar outros desdobramentos das dificuldades apresentadas no relacionamento entre os padres e os gentios, muitas delas como consequência do próprio imaginário cristão europeu – compreensões acerca do nativo que, além de o estigmatizarem, visavam transformá-lo de modo que não houvesse os antigos traços pecaminosos nas “novas criaturas”. Por isso, as dificuldades na educação e conversão do índio não são de ordem “exclusiva da incapacidade do índio”, mas da expectativa criada pelo jesuíta ante a finalidade de sua pedagogia. Diferentemente de Eisenberg, considero as dificuldades não somente fruto do encontro cotidiano, prático, como ele aponta. Mas, também,

³³⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

³³¹ Ver seção 2.3.2.1. **Inconstância como insistente constância.**

³³² Ver seção 3.1.4. **A questão do exemplo.**

³³³ Ver seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão.**

intrínsecas ao imaginário jesuíta acerca da natureza do índio e de ordem teleológica educacional.

No sentido prático, as dificuldades poderiam custar a própria vida dos missionários. A agressividade dos povos nativos, embora não fossem muito diferentes dos europeus, era inflamada por todo um conjunto de significados que suas ações violentas e seus resultados possuíam. Para além do domínio territorial e saques (comuns na Europa), as guerras intertribais, a captura de inimigos, os rituais de sacrifício acompanhados de antropofagia, eram carregados de significados culturais. Eram costumes que traziam consigo toda a compreensão de mundo indígena natural e espiritual; e, portanto, constituíam sua identidade.³³⁴

³³⁴ Gambini (2000) afirma que as guerras não eram consequência das concepções religiosas que os índios possuíam. Segundo ele “os índios tinham suas guerras, sim, mas o sentido delas era outro” (p. 102). Porém, não chega a mencionar qual seria o “outro” sentido da guerra entre as tribos nativas. Me parece que a atribuição ao sentido espiritual dos costumes indígenas, por Gambini, segue uma arbitrariedade do pesquisador. Quando cabe atribuir algo vinculado à religiosidade, assim o faz; quando não, simplesmente nega. Nesse caso, penso que a justificativa por não atribuir qualquer sentido religioso às guerras intertribais, seja pela necessidade de demonstrar a diferença das guerras justas cristãs, nas Cruzadas. De fato, as guerras travadas pelos cristãos contra os turcos, por exemplo, possuíam outras conotações, totalmente diferentes da guerra em solo brasileiro. No entanto, isso não significa dizer que as guerras intertribais fossem alheias de qualquer significado com ligação à compreensão indígena envolvendo sua dimensão religiosa da cultura. Conforme visto, ambas, religião e cultura, estão sempre associadas. Florestan Fernandes interpreta a guerra tupinambá em seu sentido religioso amplo, não apenas como instrumento que desse sentido e causa a guerra, nem apenas como sua finalidade. Segundo o sociólogo “a guerra, no que caía ou dependia da consciência social dos tupinambá, se reduzia literalmente a um *instrumentum religionis* [...]. Ela não significa simplesmente que a guerra tinha, naquelas sociedades tribais, uma “origem” religiosa — os espíritos interferiam na determinação das incursões e das expedições guerreiras; ou que visava a um “fim” religioso — a captura de inimigos para o sacrifício ritual; ou, ainda, que ela seguia um “curso” religioso, estranho aos princípios da arte militar racional — o sucesso ou o insucesso das atividades guerreiras dependia diretamente do sobrenatural” (FERNANDES, 2006, p. 124). A guerra estava imersa em um universo de significados totalmente atrelados à questões espirituais, sobrenaturais, de ordem transcendente, que tomamos por “religioso”. Segundo Fernandes, a guerra “se integrava ao complexo tribal de valores religiosos e que, se ela possuía um significado existencial para os tupinambá, ele não se separava das condições e da natureza de sua vida religiosa” (FERNANDES, 2006, p. 124). Segundo Métraux (1950), todo o percurso para as incursões guerreiras era repleto de superstições. A consulta ao pajé, os sonhos na noite anterior, a presença de determinados animais no caminho do confronto, ou qualquer “mau augúrio”, para os índios, seria motivo de abandono da expedição (p. 287-289). Para o antropólogo a finalidade da guerra não era a conquista territorial, nem o extermínio da tribo rival, tampouco a conversão conquistada religiosa — tal como as cruzadas. Para ele as guerras serviam um propósito maior, ligado à vida após a morte do índio. O índio que capturasse um ou mais inimigos seria responsável por sua vida. O capturado seria levado até a aldeia como prisioneiro. Poderia ser violentado verbalmente e fisicamente. No entanto, o tratamento com o cativo e suas atribuições, após sua chegada na aldeia, passavam a ser outras. O tratamento diferenciado consistia em inclui-lo no itinerário da tribo, participando do cotidiano normalmente, até o dia da sua execução. Para Monteiro (1994), três são os “elementos críticos que tiveram importância crucial nas relações intertribais”, são eles: “a trama da vingança, as práticas de sacrifício e antropofagia, e a complexa configuração de alianças e animosidades entre aldeias” (MONTEIRO, 1994, p. 26).

Até mesmo na Europa, “sua casa”, os jesuítas acabavam morrendo por sua fé (WRIGHT, 2006, p. 34-47), maiores ainda seriam os riscos diante de seres considerados bestiais, selvagens, bárbaros e influenciados pelas hostes diabólicas. Os religiosos tinham consciência histórica de que poderiam deixar em seu legado a memória exemplar para os demais cristãos. Seu sacrifício não seria em vão. Além de estarem travando uma batalha espiritual relevante, os potenciais mártires sabiam que poderiam ser lembrados como exemplo a ser seguido pelas futuras gerações de uma vida altamente piedosa. Tal como os primeiros cristãos martirizados,

os jesuítas seguiram a mesma saga do mítico São Tomé. As intempéries da viagem e os sofrimentos provocados pelos gentios aproximam o santo dos membros da Companhia de Jesus. A ênfase nas atrocidades perpetradas pelos naturais da terra reforçava a urgente e indispensável intervenção cristã nos trópicos. A cruz e a espada viabilizariam a construção de um novo mundo e conteriam o avanço da barbárie e da opressão demoníaca sobre os ameríndios (RAMINELLI, 1996, p. 75-76)

Todo esforço não seria em vão. Cada sofrimento era por uma boa causa.³³⁵ Todo empreendimento era feito visando a maior glória de Deus. Deste modo, assim como São Tomé havia entregue sua vida de forma exemplar, deixando uma mensagem pedagógica aos demais cristãos, o maior missionário do período neotestamentário, São Paulo, havia ensinado:

Aprendi a contentar-me com o que tenho. Sei viver na penúria, e sei também viver na abundância. Estou acostumado a todas as vicissitudes: a ter fartura e a passar fome, a ter abundância e a padecer necessidade. Tudo posso naquele que me conforta (Filipenses 4:11b-13).

Semelhantemente, as consolações divinas faziam parte do itinerário jesuíta. E ainda, outro trecho apostólico expressa o contentamento estar debaixo da graça de Deus:

Mas ele me disse: Basta-te minha graça, porque é na fraqueza que se revela totalmente a minha força. Portanto, prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que habite em mim a força de Cristo. Eis por que sinto alegria nas fraquezas, nas afrontas, nas necessidades, nas perseguições, no profundo desgosto sofrido por amor de Cristo. Porque quando me sinto fraco, então é que sou forte (2 Coríntios 12:9-10).

Em vista disso, o padre Ambrósio Pires descreve a situação dificultosa – porém proveitosa – em que se encontravam os missionários “que acá andam son una misma cosa ansí en el spíritu como en las carnes, que bien dan señales en su flaqueza y

³³⁵ Para Raminelli (1996), “os europeus não permitiam que os nativos americanos permanecessem mais tempo na escuridão e alheios à palavra do Senhor. As cartas jesuíticas descrevem em exaustão os sofrimentos dos irmãos e os contratempos da catequese; todo o esforço era pouco frente à grandeza do projeto de conversão do gentio” (p. 76).

collores que andam más muertas que mortificadas” (MB, v. II, p. 52, § 4)³³⁶. Nesse sentido, todas as carências e aflições serviriam como um local fértil para a o exercício da santificação e dedicação plena da obra de Deus. O jesuíta estaria por inteiro entregue ao serviço para maior glória de Deus. A missão, sem luxo e conforto algum, atingia o religioso integralmente por meio de

una vida desamparada de toda ayuda humana, y si os vestes desnudos, despojados y descalços, hambrientos y de sed medio ahogados, y desagasallados en tierra despoblada, o poblada de enemigos, que son sicut leones parati ad escam, y si en estos trabajos hallávades consolación, pedí a nuestro Serñor que os conserve los buenos deseos, y creed que no ai tierra en el mundo donde más verdaderamente se pongam por obra que en ésta (MB, v. II, p. 52, § 4).

Nessa perspectiva, o auto sacrifício³³⁷ em prol da maior glória de Deus e da mortificação da carne, foi tido como uma maneira de santificação pessoal do jesuíta. Diferentemente, do monarquismo surgido na Antiguidade Tardia e Alta Idade Média, em que os crentes eram distanciados do mundo e viviam em monastérios, abadias ou no deserto como eremitas para purificação e despojamento de modo ascético (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p. 177); os jesuítas retomam a maneira antiga de purificação – da Igreja primitiva. O engajamento com o mundo a total entrega ao outro sob prerrogativa do *ágape* cristão, da renúncia e da negação de si mesmo, fazem com que o inaciano se doe integralmente. Doação até a morte, caso seja necessário. Portanto, ao contrário das Ordens contemplativas,

os jesuítas desbravaram sertões, enfrentaram animais perigosos e nativos cruéis para levar a luz além das fronteiras da cristandade. O controle dos corpos e dos prazeres tornava-se uma demonstração de fé e um alimento espiritual. Somente a privação do conforto, as intempéries dos trópicos e as ameaças dos canibais os conduziram ao céu e à verdade. O martírio era o caminho da perfeição e da purificação espiritual (RAMINELLI, 1996, p. 77).

Nesse sentido, o martírio não foi apenas uma ameaça eminente, mas uma realidade por entre os religiosos do século XVI, inclusive na América portuguesa.³³⁸ Não obstante, a possibilidade de morte em missão revela quão árduas seriam as dificuldades a serem enfrentadas, quer por falta de moral, quer por inconstância – perpetuação dos seus costumes de valentia, de guerra e rituais sacrificiais/antropofágicos – ou por resistência. Não é à toa que diversos autores adjetivam os períodos iniciais da missão jesuíta no Brasil como “heroica” (MATTOS,

³³⁶ Carta do Pe. Ambrósio Pires (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 5 de maio de 1554.

³³⁷ Conforme visto no fim da seção 2.1.1. **A natureza indígena: selvagens e bárbaros.**

³³⁸ Sobre o tema, ver artigo de Renato Cymbalista (2010): *Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII.*

1958; SAVIANI, 2008, p. 31; RAMINELLI, 1996, p. 27; HILSDORF, 2006, p. 6); foi uma missão “audaciosa e quase impossível, [...] uma tarefa árdua”; pois, “a cada indício de barbarismo, a cada lembrança do poder de Satã sobre o gentio, ficava mais distante a construção de uma civilização cristã no Brasil” (RAMINELLI, 1996, p. 27). Metaforicamente, apesar das diversas pragas a serem enfrentadas na seara, “o Senhor se digna colher algum fruto entre espinhos e cardos”, se queixa esperançosamente José de Anchieta em 1555 (MB, v. II, p. 193, § 2)³³⁹.

Ademais, os jesuítas estavam cientes das dificuldades específicas da Ordem na qual pertencia. Desde os primeiros irmãos reunidos de forma “clandestina”, antes da aprovação papal de Ordem, os companheiros visavam o aspecto missionário, apostólico de auto sacrifício e pobreza. Tinham como objetivo ir até a Terra Santa pregar contra os infiéis que a dominavam, custasse o que custasse. A aprovação da Ordem pelo Papa Paulo III, oficializa o caráter da Companhia de Jesus como preparada para as dificuldades

quod nunc fecimus ut summatim scriptione hac informaremus tum illos qui nos de nostro vitae instituto interrogant, tum etiam posteros nostros, si quos, Deo volente, imitatores umquam habebimus huius vitae; *quam cum multas magnasque habere annexas difficultates fuerimus experti*, opportunum iudicavimus etiam statuere ne quis in hac Societate recipiatur, *nisi diu ac diligentissime fuerit probatus* (BR, Tomo VI, § 13, p. 306, *grifos meus*).

A Ordem, portanto, foi criada partindo das experiências de dificuldades e pronta a enfrentar toda dificuldade por vir. Além de que não admitiria ninguém para ingresso que não tivesse sido posto à prova com intensidade e por um longo período de tempo.



Outro ponto importante da educação jesuíta a ser ressaltado é o de que as intenções de retirar o gentio de seu estado degenerado, regenerando-o, e transportar de seu estado de bestialidade para a humanidade, convertendo-o; também incluem uma pedagogia da negação. Negação do estado no qual foi encontrado, negação das práticas bestiais, negação da imoralidade, negação de si mesmo. A conversão tida como um desdobramento da educação, sobretudo em seus aspectos morais, consiste

³³⁹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em fim de março de 1555.

em conter, negar as práticas pecaminosas e estranhas ao passo que afirma a moral cristã e as doutrinas. As doutrinas – aparentemente – eram bem aceitas e repetidas de forma consensual, mas a moral nem tanto. Talvez a moral nem fosse entendida.³⁴⁰ Negação também das antigas autoridades, dos pajés e caraíbas, e a substituição desses pelos padres jesuítas.³⁴¹ Conter os comportamentos pela vigilância, aproximando o índio, fixando-o, e limitando sua liberdade de transição; de modo que garantisse o ajuntamento nos aldeamentos, ou grandes aldeias, deixando-o perto de si, ao alcance do olhar atento e do controle dos corpos.³⁴²

A inculcação do calendário e da rotina cristã também implicava a negação da temporalidade indígena. As narrativas ancestrais e a sede vingança, com base no passado, deveriam ser apagadas da memória indígena para dar lugar a nova temporalidade, cristã: do Éden, da queda, da redenção e do juízo final; dos sacramentos, dos rituais e da guarda do domingo. Em carta trimestral de 1556, Anchieta sintetiza essa nova temporalidade a ser ensinada, disciplinando o pequeno índio:

quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem. [...] Um, repreendendo-o eu por estar a fazer um cesto ao domingo, trouxe-o no dia seguinte à escola e queimou-o diante de todos por o ter começado ao domingo (MB, v. II, p. 308, § 3)³⁴³

O índio, além de não ter a liberdade anterior e organizar seu tempo em relação com sua tribo e em harmonia com a natureza, deve privar-se de trabalhar no domingo. Ora, “se não trabalham”, diz Anchieta, “não comem”; logo, a forma de organização do trabalho também é afetada pela pedagogia anchietana. Fazendo com que trabalhem mais nos demais dias para terem o que comer no domingo, já que não podem trabalhar.³⁴⁴

³⁴⁰ Ou entendidas a seu modo, partindo das referências internas da cultura nativa. Na seção **3.2.1. Gramáticas e Catecismos** será abordada a questão da repetição sem que houvesse uma compreensão real daquilo que se parecia consentir.

³⁴¹ Ver seção **3.1. Identificação das estruturas de poder local**.

³⁴² Ver seção **3.5.2. Aldeamentos**.

³⁴³ Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga).

³⁴⁴ Em contrapartida, há um interessante estudo sobre os índios Urubus, uma tribo ramificada dos Tupis, em que Darcy Ribeiro (1976) descreve o trabalho de subsistência dos índios sempre vinculando-o com o compasso estabelecido pela própria natureza. A coleta, a pesca, a caça, a lavoura, são determinadas pelas estações do ano e pelas condições físicas/climáticas (esteio/chuva, seca/cheia) do território que abrange a ocupação da tribo. Tais atividades são incorporadas naturalmente ao calendário dos Urubus, mesmo sem o conhecimento “teórico” do calendário ocidental. No que diz respeito a educação indígena, ou educação natural, Florestan Fernandes (1976) desenvolveu importante estudo da sociedade tupinambá. Nele, ao contrário da sistematização temporal da educação europeia, afirma que a educação na sociedade tupinambá permitia “que a transmissão da cultura se fizesse através do intercâmbio cotidiano, por contatos pessoais e diretos, sem o

É emblemático que logo na primeira carta de Nóbrega, na primeira quinzena Abril de 1549, já haja o vínculo entre o ensino e a negação:

Desta maneira ir-lhe-ey insinuando as orações e doetrinando-os na fé até serem habiles para o baptismo. Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho A B C todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas (MB, v. I, p. 111, § 5)³⁴⁵

Há ainda mais um ponto acerca da pedagogia da negação: ela encontra amparo nos evangelhos. Aquele que quer seguir a Cristo deve negar a si mesmo, pôr em prática a diária renúncia de si, tomar da sua cruz e a entrega às coisas de Deus. Assim tiveram que fazer também os jesuítas para aderirem a Ordem. Trata-se de um princípio intrínseco da mensagem cristã encontrado naquilo que há de mais fundamental: sua base canônica (Mt 16:24-25; Mc 8:34, 10:17-22; Lc 14:27; Gl 2:20, 5:17). Portanto, traz o favor, a justificativa e a legitima a educação negativa e consequentemente a colonização da América pela imposição da cristandade.



Passa-se, agora, a trabalhar aquilo que poderia ser chamado de “estratégias” – como alguns autores o fazem. No entanto, conforme visto anteriormente, a generalização das práticas jesuítas apenas como “estratégias” parece não atender a complexidade do *modus procedendi* jesuítico na América. Além de estratégias, o que há, em alguns casos, é um híbrido dos dois conceitos, ao que chamo de *artifícios*. De qualquer maneira, será trabalhada a maneira de como os estudos anteriores têm abordado o tema, sem a preocupação de fazer o frequente questionamento ao uso dos termos. O principal objetivo é trabalhar o já conhecido, trazendo as principais estratégias já estudadas, e ampliar o leque das medidas tomadas pelos jesuítas que

recurso de técnicas de educação sistemática e a criação de situações sociais caracteristicamente pedagógicas.

³⁴⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

visassem um melhor resultado educativo no processo de condução do gentio no caminho da salvação. A divisão das subseções desse capítulo poderia ser vista de modo compartimentado em 17 estratégias e *artifícios*; no entanto, foi procurado manter uma conexão entre eles. Desse modo, será possível compreender a ação pedagógica jesuíta como uma teia elaborada pela acumulação de saberes e estratégias advindas da Europa e das táticas oriundas da experiência própria do cotidiano em contato com a América e suas dificuldades específicas. Então, o intuito não é analisar as várias faces da educação jesuítica de modo isolado, mas estabelecer paralelos e criar laços que propiciem a visão de um conjunto educacional.



Para John Monteiro (1994), “de modo geral, os jesuítas concentraram suas estratégias em três áreas de ação: a conversão dos ‘principais’³⁴⁶, a doutrinação dos jovens³⁴⁷ e a eliminação dos pajés³⁴⁸” (p. 47). A primeira área, pelo poder de influenciar os demais índios; os meninos, pela facilidade de aprenderem a doutrina e serem instrumentos a favor da missão (como intérpretes, por exemplo); e a terceira área, a transferência da autoridade dos pajés e caraíbas – rivais dos jesuítas – para os padres.

José Eisenberg (2000), por sua vez, dá ênfase à transição da tentativa de conversão pela *palavra*³⁴⁹ para o uso da *cura*³⁵⁰ como mecanismo de convencimento e autoridade. O autor propõe analisar

a maneira como os missionários da Companhia de Jesus transformaram a teoria tomista do paganismo em uma série de táticas concertas de conversão, e como essas estratégias foram sendo adaptadas, com o passar do tempo, aos objetivos da empreitada missionária (EISENBERG, 2000, p. 60-61)

O autor aponta que tanto o primeiro fracasso na conversão pela palavra, quando a falta de sucesso pelas habilidades medicinais jesuítas, contribuíram para uma terceira via: a via do medo. O medo como persuasão. Sendo essa via o argumento central do

³⁴⁶ Será visto na seção 3.1. **Identificação das estruturas de poder local.**

³⁴⁷ Será visto na seção 3.3. **Crianças.**

³⁴⁸ Será visto na seção 3.1.2. **Conversão dos “Principais”.**

³⁴⁹ Será visto na seção 3.2. **Língua** e em suas demais subseções.

³⁵⁰ Será visto na seção 3.4.2. **A cura.**

seu livro, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, pois as mudanças conceituais realizadas, sobretudo por Nóbrega, estariam presentes na segunda escolástica e no pensamento político dos futuros séculos (p. 89-92).

Seguindo esse mesmo sentido, outros autores (RAMINELLI, 1996; GAMBINI, 2000; PÉCORA, 1999; FARIA, 2009; PAIVA, 1982; MONTEIRO, 1994) trabalham a passagem das tentativas de conversão dos gentios da persuasão pacífica para o uso da sujeição. Raminelli afirma que “depois de alguns anos de convívio com os naturais da terra o padre Manuel da Nóbrega concluiu que a conversão pelo convencimento era inviável”; deste modo, o jesuíta via “na sujeição o caminho apropriado para persuadir o gentio a abraçar o cristianismo” (1996, p. 73). Gambini destaca a ameaça da escravidão como um fator contribuinte na adesão da fé (2000, p. 156). Para o autor, os índios estariam entre a cruz e as correntes. Pécora (1999) utiliza o termo “via amorosa” para caracterizar aos primeiros anos da atuação jesuítica com o índio; e, complementarmente, Faria (2009) utiliza o termo “via da experiência” para se referir à mudança no *modus procedendi* jesuítico.³⁵¹ Para Paiva (1982) “a pastoral salvacionista facilmente tomou a figura do medo e do castigo” (p. 57), ressaltando essas duas características da sujeição.³⁵² Paralelamente, o historiador John Monteiro (1994) afirma que durante o século XVI “as ações e reações indígenas foram contrárias às expectativas portuguesas e, como tais, pesaram de modo significativo na elaboração de uma *política lusitana de dominação* na região” (p. 18, *grifo meu*).³⁵³

Pouco mais de uma década após sua vinda às terras além-mar, Nóbrega escreve ao ex-Governador Geral, seu antigo companheiro de viagem pioneira para suas funções, Tomé de Sousa. Curiosamente nesta carta é possível identificar novamente o otimismo de Nóbrega frente a viabilidade de conversão do gentio. No

³⁵¹ Cabe ressaltar que o autor não restringe o que é chamado por ele de “via da experiência” apenas como resultado da experiência, do contato prático e cotidiano de pouco resultado. Faria (2009, p. 13), ao pesquisar os documentos do *Archivum Romanum Societatis Iesu*, pôde notar que tal mudança se deve, também, ao processo de políticas católicas contrarreformistas da Europa e as ordenanças oriundas da Companhia de Jesus em Roma.

³⁵² Relacionando a educação com a escravidão no Brasil Colonial, Mário Maestri (2004) a classifica como “pedagogia do medo”. Outro autor que também se apropria do mesmo termo é o cientista político brasileiro Francisco Weffort (2011, p. 96).

³⁵³ Os colonos portugueses encontraram mais dificuldades em sujeitar o índio. Muito provavelmente isso ocorreu pela incapacidade de emular as figuras centrais de autoridade indígena, tais como o pajé e o caraíba, e pelo desinteresse no índio em si. Os jesuítas além de ocuparem o local místico e profético das suas antigas lideranças, tinham interesse na alma indígena, além dos benefícios que poderiam ser-lhes oferecidos. Segundo relatos de Nóbrega, os cristãos portugueses “tinham por impossível poderem-se domar aqueles [os de Tinaré]” (MB, v. III, p. 58, § 10 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559).

entanto, há algo diferente. Na primeira carta o padre deposita sua esperança do sucesso da missão no fato de “acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco” (MB, v. I, p. 142, § 7)³⁵⁴ Desta vez, Nóbrega toma a sujeição como fundamento de seu otimismo:

ver o gentio *sobjeito e metido no jugo da obediência* dos christãos, pera se neles poder ymprimir tudo quanto quisesemos, porque hé ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muyto bem a fé de Christo (MB, v. III, p. 72, § 4, *grifo meu*)³⁵⁵.

Chega a ser cômico! O mesmo sujeito volta a presumir facilidade pedagógica após dez anos de dificuldades; porém, dessa vez a facilidade viria pela sujeição.³⁵⁶

Segue abaixo uma lista dos trechos de algumas cartas dos primeiros jesuítas a atuarem na América portuguesa do século XVI.³⁵⁷

nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a *força do braço secular*, que os dome e sujeite ao jugo da obediência [...] vindo para aqui muitos cristãos *sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo*, e assim estes *serão obrigados a fazer, por força*, aquilo a que *não é possível levá-los por amor* (MB, v. II, p. 114 e 118, § 23 e 30, *grifos meus*)³⁵⁸;

Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, *sujeitem os índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo* (MB, v. II, p. 207, § 28, *grifo meu*)³⁵⁹;

ensinão-se todos os que vem à igreja de sua vontade; aos que nós outros lo trazemos *por força* (MB, v. II, p. 313, § 1, *grifo meu*)³⁶⁰;

A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está *sojeito*, em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e *castigar* nelles os males que forem pera *castigar*, e mantê-los em justiça e verdade antre si como *vasalos d'El-Rei*, e *sojeitos à Igreja* (MB, v. II, p. 401, § 9, *grifos meus*)³⁶¹;

Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural [...]

³⁵⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

³⁵⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, (Lisboa), em de 5 de julho de 1559.

³⁵⁶ Por todo o restante da carta Nóbrega argumenta em favor da sujeição.

³⁵⁷ Procurei estabelecer uma ordem cronológica. Esse ponto requer um adendo: levando em consideração as datas dos trechos das cartas presentes nas páginas seguintes, após a lista, vale levantar a hipótese – a qual não pretende-se verificar nessa dissertação – de que a simples compreensão da transição de uma pedagogia pacífica para uma pedagogia mais autoritária, da sujeição, possa ser uma redução e demasiadamente generalizadora das ações jesuítas compartimentadas em dois períodos. Ao meu ver, há sim, uma postura diferenciada de modo progressivo; mas não uma delimitação de dois períodos, de modo que não houvesse sujeição no início ou persuasão pacífica posteriormente.

³⁵⁸ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

³⁵⁹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), fim de março de 1555.

³⁶⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal (?), fim de dezembro de 1556.

³⁶¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía, Rio Vermelho) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em agosto de 1557.

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por *temor e sujeição*, como se tem experimentado; e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os *sujeitar* [...]. Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e *sujeitar*, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm os escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. *Sujeitando-se* o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos [...] Depois desta Baía senhareada, será fácil cousa *sujeitar* as outras Capitânias porque somente os estrondos que lá fez a guerra passada os fez muito medrosos e aos cristãos deu grande ânimo, tendo-o antes mui caído e fraco, sofrendo cousas ao gentio que é vergonha dizê-lo [...] perigos de índios, que andavam mui soberbos e os cristãos mui medrosos, e por isso muito mais, se virem os índios *sujeitos*, folgarão de assentar na terra.³⁶² [...] com pouco mais do que S. A. gasta em os trazer à fé por paz e amor e outros gastos desnecessários, *bastaria para sujeitar toda a costa* com ajuda dos moradores e de seus escravos e índios amigos (MB, v. II, p. 447-448-450, § 1, 4-6 e 8-9, *grifos meus*)³⁶³;

o gentio está *sobjeito e medroso*, este que está perto dos christãos. [...] Se isto fosse, os Yndios serão christãos e ha terra se povoaria em serviço de Deus N. Senhor, scilicet, e em prol do Reyno (MB, v. III, p. 72, § 4, *grifo meu*)³⁶⁴;

Esta *guerra* fué causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los quales son agora forçados por la necesidad de dexas todas sus habitaciones en que se avían dispargido y recogerse todos a Piratininga. La qual ellos mesmos cercaron agora de nuevo con los Portugueses, y está segura de todo embate, y desta manera pueden ser enseñados en las cosas de la fe, como agora se haze, aviendo continua doctrina, de dia a las mugeres y de noche a los hombres, onde concorren quasi todos, aviendo un alcaide que los constrifre a entrar en la Iglesia. Anse ya baptizado y casado algunos dellos y prosíguese la mesma obra ya con esperança de *maior fructo, porque estos no tienen onde se apartar*, por estar ya enemistados con los suyos, y estando siempre junto de nosotros, como agora están, no pueden dexas de tomar las costumbres y vida Christiana, a lo menos poco a poco como ya se a començado.

Paréscenos agora que están las puertas abiertas em esta Capitania para la conversión de los gentiles, si Dios N. Señor quisiere dar manera con que *sean subiectados y puestos debaxo de jugo, porque, para este género de gente, no ay mejor predicación que espada y vara de hierro*, en la qual más que en ninguna otra, es necessário que se cumpla el «compelle eos intrare» (MB, v. III, p. 553-554, § 7-8, *grifos meus*)³⁶⁵;

A conversão destes não cresceu tanto como a da Baía, *porque nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio*, como houve depois na Baía em tempo do governador Mem de Sá [...] Todos estes impedimentos e costumes *são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição*, como se viu por experiência desde do tempo do governador Mem de Sá até agora; porque com o os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina dos Padres e perseverar nela até agora, e *assim será sempre, durando esta sujeição* (CIFHS-PJA, p. 316-317 e 333, *grifos meus*)³⁶⁶.

³⁶² Note, mais uma vez, que a sujeição não é um empreendimento exclusivo jesuíta. Ao contrário, é tanto religioso, quanto governamental e, ainda como mostra o texto, colonial.

³⁶³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

³⁶⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, (Lisboa), em de 5 de julho de 1559.

³⁶⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 16 de abril de 1563.

³⁶⁶ Em *Informação do Brasil e de suas Capitânias*, de José de Anchieta, datada do ano de 1584.

Dentro do posicionamento político de sujeição do índio, visando persuadi-lo a aceitar a fé e criando um ambiente favorável ao policiamento e a inculcação dos novos padrões de comportamento, há ainda duas medidas levantadas por Raminelli (1996): 1) a repressão e 2) a “reclusão”. O combate se daria pela (1) “repressão implacável aos costumes intoleráveis e (2) concentração dos convertidos em aldeamentos³⁶⁷ organizados pelos religiosos” (p. 73-74).

No sentido foucaultiano da pedagogia jesuítica, a sujeição seria a raiz de uma pedagogia disciplinar mais eficaz. As várias ramificações do controle de poder, que vão desde a nova arquitetura do ambiente de suas moradias, passam pela vigilância dos padres e dos próprios índios convertidos, e vai até o castigo físico. Todos mecanismos de controle disciplinar visando o melhor resultado pedagógico. Ou, como diria Foucault (1999): “um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (p. 130).³⁶⁸

Pragmaticamente a sujeição tornou-se um modo de fazer pedagógico. Visando a finalidade das ações a serem tomadas, assim, elas eram executadas. Lembrando o renascentista Nicolau Maquiavel (1469-1527), a questão de “ser amado ou temido” também surge nas cartas jesuíticas. O benefício do temor – causado pelo espanto – já é identificado por Nóbrega em sua primeira carta quando faz a seguinte afirmação: “temem-nos muyto, ho que também ajuda” (MB, v. I, p. 115, § 14, *grifos meus*)³⁶⁹. O jesuíta, também, ao solicitar a vinda de um Bispo para as novas terras, logo na sua segunda carta: “Há cá rouyta necessidad[e] de Vigairo Geral para que *elle con temor* e nós com amor procedendo, se busque a gloria do Senhor” (MB, v. I, p. 118, § 6, *grifo meu*)³⁷⁰, reconhece a necessidade e os benefícios do temor mesmo durante o período caracterizado pela persuasão pacífica, pela palavra e como via amorosa.

³⁶⁷ Será visto na seção 3.5.2. Aldeamentos.

³⁶⁸ Ainda sobre a questão disciplinar, Noguera-Ramírez (2011) ressalta a originalidade da pedagogia jesuítica diante da proximidade com o indivíduo a ser educado, ao contrário da tradição medieval. Segundo o autor, “não se tratava apenas de vigilância, mas sobretudo de gerar uma proximidade que permitisse conhecer melhor as disposições do aluno e estabelecer um vínculo afetivo” (p. 76). Em outros casos, o caráter disciplinar correspondia a simplesmente como um agrado ao Padre Superior. Assim, o irmão António de Sá o aconselhou para ser perdoado: “Si tu fueres y te hincases de rodillas delante el Padre, pidiéndole que te perdone y *tomares unas disciplinas y te fueres açotando por la villa*, yo quedo por fiador que te perdonará” (MB, v. III, p. 43, § 8, *grifo meu* - Carta do Ir. António de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Baía, em 13 de junho de 1559).

³⁶⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

³⁷⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 15 de abril de 1549.

No início do ano seguinte Nóbrega reflete, em tom maquiavélico, sobre os resultados da execução do “filho de um Christão nascido de uma Negra da terra”, morto pelos portugueses em uma aldeia por trazer ressentimento ao Governador. Acerca disso o jesuíta escreve: “pensiamo che sarà principio d'un buon castigo et per li altri gentili grande essemplio, et forse per paura si convertiranno piú presto ene non faranno per amore” (MB, v. I, p. 158, § 4)³⁷¹.

Outro jesuíta, Juan de Azpilcueta Navarro, em 1553, juntamente de Nóbrega, identifica no índio a maior chance de “ir ao verdadeiro conhecimento” pelo caminho mais duro. Assim, afirma: “vengan estes gentios al verdadero conocimiento *formidine penae*³⁷², pues no quieren virtutis amore” (MB, v. II, p. 9, § 8, *grifo meu*)³⁷³. Repare que tanto Nóbrega quanto Navarro estão humanisticamente preocupados com o bom resultado das ações para os índios. Nesse sentido, ter o “verdadeiro conhecimento” é posto como um bem muito acima dos males causados pela sujeição, castigo e medo.

Qualquer que fosse o castigo, ele seria tido como instrumento de conversão, seja para a fé inicial, para o arrependimento dos pecados ou como resultado da confissão. Toda forma de sujeição era encarada pelo jesuíta como um mecanismo pedagógico que gerava bons frutos e, portanto, era justificada.

Outro famoso exemplo de medo ocorreu como consequência da morte de um “christiano de los nuestros sin ninguna razón ni causa”, ordenado pelo “enemigo de la humana generación”. Desse modo, Nóbrega relata que resolveram a injustiça da seguinte forma: trouxeram “el matador y lo entregaron al Governador, el qual pusieron luego en la boca de um tiro y fué hecho pedaços. *Esto puso mucho miedo a todos los otros que presentes estavan*”. Era a ação do braço secular, já no primeiro ano de Governo Geral, exercendo seu mandato e mostrando, de fato, quem é que manda. No entanto, para Nóbrega, a ordem instaurada desde então, pelo medo, “fué mucho servicio de nuestro Señor” (MB, v. I, p. 142, § 8, *grifo meu*)³⁷⁴.

³⁷¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550. Há também uma versão em português da carta (NÓBREGA, 1931, p. 104).

³⁷² *Formidine poenae* é uma expressão latina que significa por medo da pena, por temerem o castigo. José de Anchieta, em *Informação do Brasil e de suas Capitanias* de 1584, semelhantemente diz acerca do temor da pena temporal: faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais *initium sapientioz timor Domini est*, o qual lhes ha de entrar **por temor da pena temporal**, porque havendo isto tomam o jugo da lei de Deus e perseveram nele ao menos com muito menos pecados que os Portugueses” (CIFHS-PJA, p. 333, *grifo meu*).

³⁷³ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 19 de setembro de 1553.

³⁷⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

Em narrativa similar,³⁷⁵ o Frei Vicente do Salvador conta que após um conflito violento causado pelo desentendimento nas acusações de eram os que ainda comiam carne humana,

até que acudiu o governador Hyeronimo de Albuquerque e os prendeu e, depois de averiguar quaes foram os homicidas dos brancos, uns mandou pôr em boccas de bombardas e disparal-as á vista dos mais, para que os vissem voar feitos pedaços (SALVADOR, 1918, p. 118, *grifo meu*).

Fica evidente, em ambos os casos, o caráter pedagógico do suplício público.³⁷⁶ A ordem, a obediência, a constância, a moralidade, o controle, a domínio; pela sujeição, pelo castigo, pela morte ou pelo medo persuasivo; *ad maiorem dei gloriam* – para maior glória de Deus.

O medo, em alguns casos, toma configuração de horror. O biógrafo jesuíta Antônio Franco (1662-1732), embora elabore uma obra tardia e não contemporânea de Nóbrega³⁷⁷, traz mais um evento aterrador, no qual o Provincial da Companhia é o protagonista promotor do terror. Segundo a narrativa, alguns mestiços haviam cometido ruindades contra a Companhia e foram conduzidos por Nóbrega até o Vigário Geral. No entanto, após serem inquiridos, o jesuíta também fez

sua inquirição e achou que em verdade houvera culpa em um mestiço, ao qual deu um notável castigo. Convencido elle, lhe encareceu o seu crime e agravo, que fizera á pureza da Companhia, em cuja casa estava, e lhe disse: - *Irmão, um tal peccado só se pôde satisfazer sendo enterrado vivo: confessai-vos, commungai e tende santa paciência, que amanhã a taes horas vos hei de mandar abrir a sepultura; ha-se-vos de cantar o officio de finados, dizer dos defunctos e heis del ser enterrado vivo.*

Como o Padre era tão efficaz e inteiro no que dizia, o moço se deu por concluido. Confessou-se e commungou para morrer. [...] Acabado o officio e dito o ultimo responsorio foi o triste estendido na cova e si lhe foi lançando

³⁷⁵ Ao que tudo indica são eventos diferentes. No entanto, a distância entre a carta de Nóbrega e a História do Brasil (1500-1627) de Vicente do Salvador, abre margem para acréscimos e distorções. Ademais, os corpos estraçalhados como punição pelas infrações são relatados em outras cartas sob diferentes narrativas. Um exemplo será mencionado na seção 3.4.3. **O batismo in extremis**, em que, após batizados os índios foram para o céu, fisicamente pelos tiros da bombardas, e espiritualmente, segundo a fé do Pe. Antônio Pires, escritor da carta (MB, v. I, p. 257, § 6 - Carta do Pe. Antônio Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.).

³⁷⁶ Em outro caso a mutilação dos dedos foi a causa do medo: “aconteceo que hum irmão do meirinho e Principal da Villa se foy a huns matos onde huma velha estava guardando a fructa e ha matou, dizendo que esta velha e o seu spirito o fizera estar doente muyto tempo. Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais que estar alguns dias na cadea” MB, v. III, p. 53, § 5 – Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559).

³⁷⁷ Para ver mais sobre as obras de cunho biográficas do Pe. Antônio Franco, recomendo a leitura do artigo de Carlota Miranda Urbano (2014) da Universidade de Coimbra. Nela a autora caracteriza a obra do jesuíta como pertencente da hagiografia apologética e pedagógica do princípio espiritual da Companhia da *imitatio sanctorum*, frente ao início de uma ciência crítica e histórica, também presente na obra do jesuíta. Artigo intitulado *O biógrafo Antônio Franco S. J., autor da Imagem da virtude*.

alguma terra. Neste passo o Irmão Pedro Corrêa, que só em segredo sabia a intenção do padre Nobrega, pediu com muitas lagrimas ao Padre tivesse compaixão daquelle miserável: ao Irmão seguiram todos os presentes, a cujos rogos o Padre, que **só queria metter horror no culpado e aviso aos mais**, se dobrou mostrando nisso grandes dificuldades (FRANCO, 1931, p. 39, **grifo meu**)³⁷⁸.

Portanto, a finalidade do “notável castigo” não era outra se não “metter horror” e servir de exemplo aos demais.³⁷⁹

O castigo era também frequentemente associado à maior quantidade de frutos.³⁸⁰ Os índios da Baía, segundo relato de Nóbrega, “sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas”. As rédeas frouxas que domavam o gentio eram vistas como exemplo de impunidade e, conseqüentemente, abriam margem para os comportamentos reprovados pelos padres; ao passo que “com severidade e castigo se humilham e sujeitam” (MB, v. II, p. 447, § 2)³⁸¹.

Já em 1556³⁸², com experiência na sujeição dos índios, Blázquez escreve na primeira carta quadrimestral do ano:

³⁷⁸ Capítulo IV de *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*, presente no compilado de cartas: *Cartas Jesuíticas*, v. I, Cartas do Brasil (1549-1560).

³⁷⁹ Nas cartas há uma porção de outros casos de “castigos” que atemorizaram os índios. Outro caso curioso de “castigo” contado pelo irmão Vicente Rodrigues, em 1552, foi “estranhado” até mesmo irmão jesuíta. Curiosamente já inicia a carta assim: “Os dias passados hizimos algunos christianos, de los quales algunos se tornaron a sus costumbres, y queriendo *el Señor castigarlos*, fué la mortandad en ellos tanta, que fué *cosa estranna*, maiormente por los hijos y hijas más pequennas, los quales parecen no tener culpa; mas queriendo el Señor poblar la gloria y avisar los que quisiesen allá ir, de manera que guarden sus mandamientos, *andan tam atemorizados*, que los haze tornar de sus costumbres” (MB, v. I, p. 303, § 1, *grifos meus* - Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos Padres e irmãos de Coimbra, em 17 de maio (?) de 1552). Atribuindo, dessa vez, as possíveis enfermidades ao castigo divino. O mesmo jesuíta, em carta do mesmo mês, também afirma o castigo do Senhor para aquele que recebe o batismo e depois volta aos antigos costumes (MB, v. I, p. 317, § 2 - Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em maio de 1552.).

³⁸⁰ A cargo de outros exemplos, os frutos em decorrência do castigo/sujeição aparecem em outra carta de Nóbrega (MB, v. III, p. 52, § 4 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559) e em *Informação do Brasil e de suas Capitâneas*, de José de Anchieta, datada do ano de 1584 (CIFHS-PJA, p. 316-317 e 333, *grifos meus*). Os castigos como causa de bons frutos aparecem com relativa frequência, porém, não podem ser tomados como regra. O próprio Anchieta aponta a contradição: “vejo o mau caminho que esta terra leva, cada vez vai merecendo a N. Senhor grandes castigos, e castigada por seus peccados espera outros mayores castigos, porque cada vez se faz mais yncorregivel e lança mayores rayzes em sua obstinação” (MB, v. III, p. 71, § 2 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, (Lisboa), em 5 de julho de 1559). Nesse caso, quanto mais castigos, pior seria.

³⁸¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

³⁸² A presente carta possui uma imprecisão no que diz respeito ao ano e o autor da carta. Na *Monumenta Brasiliae*, v. II, ela está datada de 1556 e de autoria de António Blázquez (conforme segue a citação utilizada). No entanto, há a datação de 1557, atribuindo autoria a Manuel da Nóbrega em sua publicação nas *Cartas Jesuíticas*, v. I, Cartas do Brasil (1549-1560). Ambas as compilações foram realizadas por Serafim Leite e as explicações para as divergências encontram-se na página 266 da *Monumenta Brasiliae*, v. II.

Assi que *por esperientia* vemos que *por amor hé mui dificultosa* a sua conversão, mas, como hé gente servil, *por medo fazem tudo*; [...] porque hé gente que, por costume e criação *com sujeição, farão delia o que quizerem*, ho que não será posivel com rezõis nem argumentos (MB, v. II, p. 271, § 8, *grifos meus*)³⁸³.

Quase com as mesmas palavras, Nóbrega escreve em 1557:

Des que fuy entendendo *por experiência* o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio *por falta de não serem subjeitos*, e ela ser huma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil *que se quer por medo e subjeição* (MB, v. II, p. 412, § 13, *grifos meus*)³⁸⁴.

“Por medo fazem tudo”, não é por acaso que a figura do Diabo – temida pelo imaginário europeu – ao não fazer o mesmo efeito nas pregações jesuítas aos gentios da América, é substituída pela figura temida pela cultura indígena, o espírito das matas, o *anhangá*.³⁸⁵

É claro, não significa dizer que a sujeição seria pura e simplesmente a imposição da fé pela força, anulando quaisquer formas de convencimento persuasivo, seja pela palavra ou pelas habilidades dos padres. Portanto, a sujeição consiste no controle pela força de modo que proporcionasse uma melhor eficácia dos antigos meios. Até mesmo porque, nos escritos do Nóbrega, a sujeição é uma espécie de persuasão. Nesse sentido, o índio é representado pelo estereótipo de bárbaro, de seres bestiais, no entanto, não deixam de ser alvos da missão. “Os jesuítas difundiam essas imagens, mesmo sendo contrários à escravidão e defensores da catequese dos americanos” (RAMINELLI, 1996, p. 74). O estereótipo servia para legitimar a sujeição, mas também para reafirmar a necessidade da catequização contrária ao trabalho escravo.

Por último, a sujeição serve para perpetuar a sujeição do índio. Como um sistema que se “autoalimenta”, de modo cíclico, a sujeição do índio provocaria para si mesmo o contínuo estado de seres dominados. Além do viés favorecedor da conversão, a sujeição faria uso do índio nas guerras “autorizadas”³⁸⁶ e como mão de obra para os colonos. As guerras fragilizavam o índio, tornando-o vulnerável à catequese. Os confrontos dispersavam os nativos, desestruturavam sua organização

³⁸³ Carta do quadrimestre de janeiro até abril de 1556 pelo Ir. António Blázquez (Baía), em maio de 1556 (?).

³⁸⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 2 de setembro de 1559.

³⁸⁵ Será visto na seção **3.2. Língua** e nas suas subseções, sobretudo a **3.2.2. Teatro anchietano**.

³⁸⁶ Exemplo: “Anchieta [...] encarou a guerra entre os Tupi cristianizados e os Tamoio como uma guerra santa pela vitória do Senhor, projetando nos índios os seus Soldados de Cristo” (GAMBINI, 2000, p. 151).

e abria as portas para o trabalho missionário. Nas palavras de Raminelli (1996), “somente a guerra, dispersão e o abandono da organização tribal viabilizariam o projeto da catequese”. Deste modo, além do benefício religioso, “a sujeição oferecia uma outra vantagem: os índios ‘pacificados’ seriam o braço forte para o engrandecimento da Coroa e dos empreendimentos coloniais” (p. 74).

Já no reinado de Filipe I é instituída a ordem para que os jesuítas persuadam os índios a trabalharem para os colonos. Em lei, o Rei afirma:

irão dois ou três Padres da Companhia de Jesus, que pelo bom crédito, que teem entre os gentios, os persuadirão mais fácilmente a virem servir aos ditos seus vassallos em seus engenhos e fazendas, sem fôrça nem engano, declarando-lhes que lhes pagarão seus serviços, conforme ao meu regimento, e que, quando se quiserem tirar dos engenhos ou fazendas onde estiverem, o poderão fazer, sem lhes ser feita fôrça alguma [...] não os constringendo a servir em contra suas vontades (FILIPE I, 1587 apud LEITE, HCJB, t. II, p. 211)

Ora, muito provavelmente todo o cuidado no uso das palavras foi para que fosse estabelecida uma lei que contribuísse para os interesses econômicos da colonização, mas que não ferisse a ordenança papal da Bula *Sublimis Deus* (1537), na qual colocaria o índio dentro do escopo da humanidade a ser salva. No entanto, na prática as coisas não funcionaram assim.

Com sua comunidade tribal dissolvida e sem os modos de organização social tradicionais, os índios não tinham para onde ir. Anchietta conta sobre a “ajuda” oferecida pelos índios aos portugueses “em suas fazendas”. Com um notório eufemismo, o padre escreve:

não podem acudir a todas as [necessidades] que os Portugueses têm, e há muitos que por andarem *muito tempo* em casa dos Portugueses, *não têm que comer*, e daí vem ficarem-se nelas *pera sempre* (CIFHS-PJA, p. 380, *grifos meus*)³⁸⁷.

Além disso, os “estipêndios” – pagamentos – muitas vezes oferecidos aos índios eram pífios ou, até mesmo, trabalhavam em troca de vinho. Também sem poupar o eufemismo, o jesuíta escritor Fernão Cardim, em *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*,³⁸⁸ afirma sobre os nativos:

Esta nação não tem dinheiro com que possam satisfazer aos serviços que se lhes fazem, mas vivem *commutatione rerum*³⁸⁹ e principalmente **a troco de vinho fazem quanto querem**; [...] toda a povoação lhes rogão os queirão ajudar em suas roças, o que fazem de boa vontade, e trabalhando até as 10 horas tornão para suas casas a beber os vinhos (CARDIM, 1925, p. 173, **grifo meu**)

³⁸⁷ Carta do Ir. José de Anchietta, intitulada *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

³⁸⁸ Escrito no último quarto do século XVI, entre 1583 e 1601.

³⁸⁹ Expressão latina significa “por troca”.

A escravidão negra, também defendida pelos jesuítas,³⁹⁰ era posta como uma espécie de ameaça diante da resistência à conversão. Se, por um lado, sendo cristão, consequentemente, o índio estaria livre do trabalho escravo; por outro, oferecia uma ameaça à liberdade indígena. Em importante carta a Loyola, datada de 1555, Anchieta expressa seus desejos de modo inflamado. É interessante notar a convergência de tal estratégia em benefício tanto do Reino de Portugal, quanto do Reino de Deus:

especialmente agora que se encontrou grande abundância de oiro, prata, ferro e outros metais com que se enchem as próprias casas onde moram; o que levará o Sereníssimo Rei de Portugal a mandar para aqui uma força armada e numerosos exércitos, que *dêem cabo de todos os malvados que resistem à pregação do Evangelho e os sujeitem ao jugo da escravidão*; e honrem aos que se aproximarem de Cristo. Nosso Senhor dê completa execução a esta nossa esperança! (MB, v. II, p. 196, § 10, *grifo meu*)³⁹¹

E, na mesma carta:

Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, *sujeitem os índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo* (MB, v. II, p. 207, § 28, *grifo meu*).

Os índios estavam entre a cruz e as correntes. Em vista disso, declarar-se cristão era, também, um mecanismo de defesa ante a escravidão.³⁹² Para Nóbrega³⁹³, aqueles que oferecessem resistência a fazerem parte da comunidade da fé e do jugo da razão (cristã, obviamente) teriam o consentimento do padre no uso de sua mão de obra pela sujeição. Assim escreve: “os que não quizesem recebê-lo, sujeitá-los e fazê-los tributários ao serviço d’El-Rei e dos christãos, que os ajudassem a senhoriar”. Para isso, o jesuíta se fundamenta nos demais modos de conquista da América: “como se fes em todas as terras novas que são conquistadas, como do Peru e outras muitas” (MB, v. II, p. 401, § 9)³⁹⁴.

³⁹⁰ Em citação, Paiva (2003) exemplifica o consentimento dos companheiros da Angola e do Brasil com o trabalho escravo africano (p. 48-49, ver nota 26).

³⁹¹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), fim de março de 1555.

³⁹² Nóbrega escreve sobre o desembarque de negros em “huma Capitania para venderem alguns delles, e todos se acolherão à igreja dizendo que erão christãos, e que sabião as orações e ajudar à missa, pedindo misericórdia” (MB, v. I, p. 123, § 6 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549).

³⁹³ Pode-se concluir que Nóbrega e os demais jesuítas em seus propósitos salvíficos também possuíam dimensões econômicas. Contudo, esse, nitidamente, não é seu objetivo principal; é um reflexo da forte união entre Igreja e Estado; como fica claro em carta de Nóbrega ao Rei de Portugal, D. João III em 1551: “Ho governador Thomé de Sousa me pediu hum Padre pera ir com certa gente que V. A. manda a descobrir ouro. Eu lho prometi porque também nos releva descobri-lo pera ho tisouro de Jesu Christo Noso Senhor, e ser cousa u de que *tanto proveito resultará hà gloria do mesmo Senhor e bem a todo ho Reino e consolação a V. A.*” (MB, v. I, p. 294, § 11, *grifo meu* - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549).

³⁹⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía, Rio Vermelho) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em agosto de 1557.

Assim sendo, os jesuítas também tiveram sua participação no processo de implementação das novas formas de organização social e, portanto, ressignificando colonialmente o trabalho para o índio. Sobre isso, cabe a leitura de um trecho da obra *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, as quais serão feitas as devidas ponderações na sequência:

Às exigências do novo regime de trabalho, o agrário, o índio não correspondeu, envolvendo-se em uma *tristeza de introvertido*. Foi preciso substituí-lo pela energia moça, tesa, vigorosa do negro, este um verdadeiro contraste com o selvagem americano pela sua extroversão e vivacidade. [...] se índios de tão boa aparência de saúde fracassaram, uma vez incorporados ao sistema econômico do colonizador é que foi para eles demasiado brusca a passagem do nomadismo à sedentariedade, da atividade esporádica à contínua; é que neles se alterou desastrosamente o metabolismo ao novo ritmo de vida econômica e de esforço físico. [...] O resultado foi evidenciar-se o índio no labor agrícola o trabalhador *banzeiro e moleirão* que teve de ser substituído pelo negro. Este, vindo de um estágio de *cultura superior* ao do americano, corresponderia melhor às necessidades brasileiras de intenso e contínuo esforço físico. Esforço agrícola, sedentário. Mas era outro homem. Homem agrícola (FREYRE, 2003b, p. 229-230).

Um primeiro ponto que vale ressaltar é situar a condição pioneira dos estudos culturais na qual o autor está inserido. Sua obra é do início da década de 30. Portanto, algumas das suas contribuições, embora ainda sejam reproduzidas, já foram superadas pela historiografia e antropologia posterior. Freyre hierarquiza decrescentemente as culturas europeia, africana e americana, e, de modo geral, a noção de que superioridade cultural já foi ferrenhamente criticada (LÉVI-STRAUSS, 1976), não cabendo aqui aprofundar a questão. Mas, além disso, conforme visto anteriormente, os índios não deixaram de incorporar esse trabalho segundo as exigências europeias. A “tristeza de introvertido” qual envolvia o índio, resultando no “trabalhador banzeiro e moleirão”, muito provavelmente, são em decorrência do estado psicológico no qual o indígena foi submetido pela perda dos significados culturais. Deste modo a cultura interfere no plano biológico. Nas palavras de Laraia (1986) “numa dada situação de crise os membros de uma cultura abandonam a crença nas mesmas e, conseqüentemente, perdem a motivação que os mantém unidos e vivos” (p. 77). Daí vem a clara referência à “melancolia” dos nativos representada nas cartas jesuíticas.³⁹⁵

O fato é que a conversão desejada pelos jesuítas teve repercussões sociais para o indígena. A adesão da “vida civilizada” também proporcionaria um retorno

³⁹⁵ Anchieta escreve, em 1585: “são algo melancólicos e se querem morrer com apreender somente a morte na imaginação ou com comer terra” (CIFHS-PJA, p. 434).

econômico para a colonização. Assim sendo, o resultado social da conversão é resumido por Gambini (1988):

em termos práticos, a conversão, marcada pelo batismo, tinha como resultado a passagem da vida tribal integrada para uma existência anônima nas fronteiras de uma sociedade colonial incipiente baseada na exploração do trabalho escravo para a produção de produtos exportáveis (p. 199-200).

Os nativos foram submetidos a outra forma de vida, acomodada padrão europeu colonização. Embora não fossem contrários a escravidão indígena, os jesuítas defendiam a civilização (como ato de civilizar) desses povos. Para tanto, seria necessário a implementação da vida civil europeia em expansão ultramarina que atendia ao mercantilismo.³⁹⁶ No sentido das relações de trabalho, pode-se afirmar que, diferentemente dos demais aspectos de mútuo ajustamento, os colonizadores tiveram pouca necessidade de se adequarem às novas terras, uma vez que os próprios empreendimentos colônias já implicavam a imposição de um modelo estratégico de exploração do melhor que a nova terra lhes oferecia.



Desde os primeiros passos de Loyola como soldado de Cristo é presente a característica que marcaria sua futura Ordem. Os *Exercícios Espirituais*³⁹⁷ são exemplo de um documento fundante para a Companhia de Jesus, o qual trabalha o preparo de todo ingressante da Ordem e atende os anseios dos leigos e da nobreza às coisas espirituais próprias da *devotio moderna*. Em vista disso, facilmente pode-se transpor paralelos entre a pedagogia presente nesse documento com as práticas jesuítas nas mais variadas missões por toda terra. Isso se deve à capilaridade universal própria da gênese jesuíta. A capacidade de adaptação presente nos *Exercícios Espirituais* também pode ser vista na América portuguesa do século XVI.

O documento inicia-se declarando seu objetivo: “para vencer a si mesmo”. Não é outro objetivo da purificação da alma do jesuíta, frente as inúmeras dificuldades aqui enfrentadas. Também não é outro o objetivo do jesuíta em fazer com que o gentio

³⁹⁶ Mais sobre as relações de trabalho dos indígenas e os jesuítas será visto na seção 3.5. **Bens temporais.**

³⁹⁷ Ver seção 1.2.1. **Inácio de Loyola e os Exercícios Espirituais.**

vença a si mesmo, negando os aspectos de sua cultura marcada pelo abando ao Maligno. A relação entre o diretor dos *Exercícios* e o exercitante também pode ser vista, paralelamente, na relação entre o jesuíta e o nativo. O ritmo dos *Exercícios* deveria ser posto de acordo a situação apresentada pelo exercitante.³⁹⁸ Deste modo o fazer pedagógico do jesuíta em missão também deveria estar disposto a “dançar conforme a música” – para se utilizar uma expressão contemporânea. São nas barreiras postas pela cultura indígena que o jesuíta elabora seus *artifícios*.

Outro documento fundamental para a Companhia que auxiliou nos desdobramentos da prematura expansão da Ordem foi as *Constituições*. Fortemente vinculada aos *Exercícios*, de modo que logo na introdução já aponta: “los criterios fundamentales de los Ejecicios forman la espina dorsal de las *Constituciones*” (IPARRAGUIRRE, 1963, p. 343). Assim, também é presente as instruções para os companheiros diante das dificuldades e da necessidade de adaptar às circunstâncias da missão. O jesuíta deveria ter a habilidade – proveniente do Espírito Santo – de discernir como se portar “por tan varias partes conversa com tanta variedad de personas, previniendo los inconvenientes que pueden intervenir y las ventajas que para mayor divino servicio pueden tomarse, usando unos medio y otros” (*Const.*, § 414). Noutros casos, simplesmente “la summa Providencia y dirección del Sancto Spíritu sea la que eficazmente há de hacer acertar em todo” (§ 624).

De qualquer forma, mesmo com as *Constituições da Companhia*, haveria casos em que a adaptação não seria harmônica e consensual entre os religiosos.³⁹⁹ Em carta de 1562 o sucessor de Loyola, Diego Laynes, reconhece a variedade do “modo de proceder” na Província do Brasil: “entendi por ella la variedad, que en el modo de proceder en ciertas cosas, se ha tenido en esa Província” (MB, v. III, p. 513, § 1)⁴⁰⁰. Diante disso, o Superior Geral da Companhia propõe o envio de um visitador para vigiar o que tem sido feito. Portanto, uma série de embates, polêmicas e falta de consenso entre os próprios religiosos católicos, “traziam para a missão nas colônias

³⁹⁸ Em nota 22 que precede os *Exercícios Espirituais*, Loyola institui, de modo prescritivo, como deveria ser estabelecida o contato, a sintonia, entre as relações diretor dos *Exercícios* e exercitante. Por todo documento há também a referência a adaptação “aos problemas próprios de cada estado de vida”, abreviando ou alongando, os determinados tempos. O diretor deveria buscar “todos os meios convenientes, para que, [o exercitante] entendendo-a bem, se salve” (LOYOLA, 1999, p. 9; *Ex. Esp.*, § 22)

³⁹⁹ Por exemplo, ver seção 3.5. **Casas e Colégios**, em que é realizado um contraponto entre a perspectiva de Nóbrega, em investir nos bens temporais para que a missão seja viável, e Luiz da Grã, contrário a essa posição.

⁴⁰⁰ Carta do Pe. Diego Laynes (Trento) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 16 de dezembro de 1562.

uma complexidade que pedia respostas não imaginadas nas Constituições” (LONDOÑO, 2002, p. 27-28). Nesse sentido, a variedade de medidas tomadas pelos jesuítas também é em decorrência da complexidade do contexto no qual os padres se encontravam e nem sempre encontravam amparo legal para seus *artifícios* na educação.



Conforme visto na seção **1.3.3. A retórica**, a persuasão, instituída pela referência tomista como “o único instrumento justo de conversão do pagão” (EISENBERG, 2000, p. 66), ganha uma série de desdobramentos próprios de um contexto totalmente diferenciado da Europa e da flexibilidade da Ordem jesuíta. A retórica não está só na pregação do púlpito. Está onde quer que haja tentativa de convencimento do outro em relação a adoção dos seu próprios interesses e ideais. Nesse mesmo sentido, as divisões a seguir não são, de modo algum, independentes umas das outras; mas organizadas separadamente com vínculos entre si. De modo que as diversas estratégias e tantos *artifícios* pedagógicos possam ser compreendidos em coexistência, simultaneamente.



3.1. Identificação das estruturas de poder local

Conforme visto na seção **2.1.3. Origem e causas do estado do nativo**, os índios eram tidos como seres sob o domínio de Satã. Ora vítimas, ora conscientes fazedores do mal.⁴⁰¹ O distanciamento por séculos da mensagem cristã e da civilização europeia havia os relegado ao domínio maléfico. Complementarmente, na seção **2.3.3. Nem Rei** foi visto que a organização social dos indígenas não possuía um poder político hierárquico centralizado como os regimes monárquicos europeus. Tendo em vista isso, as leituras jesuítas na identificação das estruturas de poder local são oriundas de um poder espiritual, quer materializado nos pajés e caraíbas ou, simplesmente, visualizado em suas práticas escandalosamente pecaminosas.

Além de prontamente firmar a viabilidade da conversão, a escrita das primeiras cartas é repleta da descrição dos pecados do gentio. Nas primeiras correspondências ficam registradas, também, aquilo que para os jesuítas era significativamente importante para ser informado aos seus destinatários. Deste modo, o mapeamento dos pecados seria uma forma de leitura do índio para que, posteriormente, fossem instituídas as medidas educativas. Somente após o reconhecimento dos sujeitos com que os missionários estariam em obra, é que seriam iniciados os trabalhos.

O pesquisador Fernando Torres Londoño lembra “os traços da espiritualidade inaciana na consideração real dos [1] fins a alcançar, [2] as condições do lugar, [e 3] os meios” (LONDOÑO, 2002, p. 29, [numeração minha]).⁴⁰² As três instâncias do “diagnóstico”. São possíveis de serem verificadas de modo implícito, não sistemático, nas cartas jesuíticas e serão abordadas nas seções subsequentes.

De início, Nóbrega também ressalta o poder secular vindo da Europa e a sua fundamental importância para a catequese dos índios. Temendo a vinda de outro governante à Província, o jesuíta tece grandiosos elogios ao primeiro Governador Geral, Tomé de Sousa, afirmando “eu o tenho por tão virtuoso, e em tende tão bem

⁴⁰¹ Se são “vítimas ou perversores, hereges ou pagãos” foi trabalhado na seção **2.1.2. Bem e Mal**.

⁴⁰² Londoño se apropria de um interessantíssimo texto do 3^a Superior Geral da Companhia, o padre Borja, que demonstra de modo sintético os conselhos em instituir a missão com os povos gentílicos. Por meio de um “mapeamento”, um diagnóstico com cautela e o equilíbrio e flexibilidade na atitude exemplar. Segue o texto de Borja: “(...) es aquella em que han de aprovechar, que errores y sectas de gentilidad siguen, que inclinaciones y vicios tienen, si hay doctos o personas de crédito entre ellos, para que estos se procuren ganar como cabezas de los otros y qué remedios, conformes a estas cosas se les puedan y deban aplicar y com los de más entendimiento procure antes com suavidad de palabras y ejemplo de vida aficionarlos al verdadero camino, que por otros rigores” (ATRAIN, 1914, vol. II, p. 305 apud LONDOÑO, 2002, p. 28-29).

ho espírito da Companhia, que lhe falta pouco pera ser dela” (MB, v. I, p. 354, § 10)⁴⁰³. Se por um lado do poder Nóbrega encontrava apoio em suas missões, o mesmo não ocorreria diante de algumas lideranças indígenas.⁴⁰⁴



3.1.1. Pajés e caraíbas

Tendo em vista a salvação dos índios, o combate ao pecado seria central na missão. Nesse sentido, as principais autoridades promotoras e responsáveis pela perpetuação do pecado por entre as tribos indígenas seriam os pajés e, em escala territorial maior, os caraíbas. Está aí, então, identificada uma espécie de estrutura de poder própria da sociedade indígena. Um híbrido entre os poderes políticos e espirituais, capaz de ser responsável pela manutenção das crenças e tradições, bem como, dos direcionamentos para as ações da tribo – migrações ou guerras.⁴⁰⁵

Frente à exótica autoridade indígena, o pajé era um instrumento do maligno na promoção do engano e confronto com as doutrinas cristãs. Segundo Hansen (1995), “os *karaiba*, os xamãs portadores dos maracás com a voz dos mortos, que Nóbrega chama de ‘feiticeiros’, segundo o imaginário europeu da caça à bruxas, são dados como um dos maiores obstáculos à missão” (p. 100). Os embates entre jesuítas e pajés foram frequentes. Em um desses embates, Nóbrega quis provar a origem da autoridade do pajé, mesmo convicto da associação ao diabólico. Já influenciado pela

⁴⁰³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de julho de 1552.

⁴⁰⁴ Nas palavras de Eisenberg (2000): “em um primeiro momento, os irmãos se dedicaram a aprender a língua Tupi e a produzir uma etnografia da cultura indígena. A compreensão da cultura dos pagãos brasileiros permitia que os jesuítas achassem modos mais eficazes e prudentes de adaptar a linguagem, costumes e normas do cristianismo ao modo de vida dos nativos. Os jesuítas descobriram contudo que a conversão dos índios por esses meios estava sujeita a sérios limites. [...] Ao perceberem que os índios conferiam autoridade religiosa ao curandeiro da tribo, os jesuítas tentaram assumir esse papel” (p. 61). Esta seção, como o próprio título propõe, se preocupará em trabalhar acerca da identificação dos pajés, os curandeiros, e quais medidas tomadas a partir de então para “assumir esse papel”. A questão da língua e das adaptações serão vistas nas seções **3.2. Língua** e **3.6. Entre o equilíbrio e a subversão**, respectivamente.

⁴⁰⁵ Um maior detalhamento acerca de quem eram essas lideranças foi visto na seção **2.3.3. Nem Rei**. Do já dito, cabe retomar e ressaltar a dificuldade dos europeus na identificação das autoridades na sociedade indígena (MONTEIRO, 1994, p. 23).

propagação das ideias cristãs, o pajé responde ao jesuíta de modo surpreendentemente sincrético. Eis o relato de Nóbrega:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra, el qual todos embían a llamar para curar sus enfermedades. Preguntéle *in qua potestate hec faciebat*⁴⁰⁶, si tenía comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reyuava en los cielos, o con el demónio que stava en los infiernos? Respondióme con poca vergüenza, que él era dios y que avia nacido dios, y presentóme allí uno a quien dezia aver dado salude, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos, y en relámpagos⁴⁰⁷, y en otras cosas muchas. Trabajé viendo tan grande blasfémia [...] (MB, v. I, p. 144, § 10)⁴⁰⁸.

O dogma presente em Nóbrega já sabia que qualquer que fosse a resposta do pajé seria acusada de mentira. Nesse caso foi uma blasfêmia! E, por mais notória que fossem as mentiras propagadas pelos pajés, esse debate estaria longe de ter um fim pelo simples uso da retórica.

Esses chefes possuíam uma incrível capacidade de oratória. Além da habilidade discursiva, compreendiam a cultura gentílica de dentro. Tinham o conhecimento do público ao qual falavam. No sentido aristotélico da retórica, o *ethos* ocupado pelo pajé não carecia de firmar sua posição de autoridade. Sua categoria de liderança já estava firmada pela herança cultural passada de geração em geração. Os pajés eram fruto da tradição e contribuíam para a sua perpetuação. Os jesuítas, embora muitas vezes comparados aos caraíbas – por virem de fora, serem itinerantes –, ainda precisavam mostrar suas habilidades, conquistar a confiança dos índios e derrubar a figura do pajé/caraíba. E, na habilidade retórica de tocar seus ouvintes, o *pathos* do pajé encontrava, no conhecimento dos signos e significados da cultura nativa, maior eficácia.

Sobre esses “bons línguas”, o próprio Anchieta rende elogios:

sua lingua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e sincopas mais que os Gregos [...] lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e ás vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom lingua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e lingua. Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte (CIFHS-PJA, p. 433)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Expressão latina: “com que autoridade estava fazendo isso?”. Presente na vulgata latina nas palavras de Cristo (Mt. 21,23; Lc. 20,2).

⁴⁰⁷ Repare na confusão do conceito de Deus ao ser associado ao Tupã indígena. Ver seção 3.2. Língua.

⁴⁰⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁴⁰⁹ Carta do Ir. José de Anchieta, intitulada Informação da Província do Brasil, em “último” de dezembro de 1585.

A exaltação da palavra, evidentemente, não é pelo seu conteúdo; mas pela forma. Anchieta exalta a estrutura, a aparente autoridade, a eloquência, a persuasão, o vigor e a resistência dos longos discursos realizados pelos seus adversários. O elogio, além do mais, não é feito por um leigo no assunto. Anchieta é um mestre da arte da gramática, autor de dezenas de obras poéticas e autos teatrais, e formado pela Companhia de Jesus, Ordem católica que valorizava o retorno do estudo da retórica clássica.⁴¹⁰

Há uma quantidade considerável de cartas que descrevem o trabalho dos caraíbas. No entanto, Nóbrega realiza descrição singular em *Informação das terras do Brasil* (1549), no qual engloba uma série de características dos caraíbas – feiticeiros –, relacionando a sua chegada na tribo às cerimônias e os resultados consequentes de suas influências. Embora extenso, vale conferir integralmente:

De ciertos en ciertos afios vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diziendo publicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón dellas. En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las agujadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrários, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar el hechizero, comiençan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, echándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénenlo a mal. Y después le offrecen rauchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan tarabién estos hechizeros de muchos engajo nos y echizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigas, y cosas semejantes, y que con esto los matamos. En sus guerras aconséjanse con ellos, allende de agiieros que tienen de ciertas aves (MB, v. I, p. 150-152, § 3)⁴¹¹

Segundo Clastres (1978), o texto é “capital” pois evoca os temas essenciais dos discursos dos profetas” e “confirma [...] o prestígio dos caraíbas” (p. 47). Segundo a pesquisadora, a Terra sem Mal “era a preocupação fundamental dos profetas” (p.

⁴¹⁰ Ver seção 1.3.3. A retórica.

⁴¹¹ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

45).⁴¹² Além dessa centralidade na Terra sem Mal, os caraíbas eram tidos como profetas enganadores⁴¹³, manipuladores do sobrenatural, promotores da moral⁴¹⁴ e de cura para as enfermidades, oradores, participantes dos rituais/cerimônias e engrandecidos como músicos.



Nesse ponto, cabe a questão: “como tirar a autoridade dos pajés/caraíbas?” Notoriamente, não foi tarefa fácil. Procura-se, a seguir, traçar quatro principais pontos de ação jesuíta na destituição do poder ocupado pelos pajés e caraíbas: 1) desacreditar, e os consequentes debates; 2) a perseguição; 3) pô-los em necessidade; e 4) a emulação. O primeiro deles, e mais frequente, é a tentativa por denegrir a imagem dos pajés perante os demais índios. Uma vez identificado que “ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y *dan tanto crédito* que lo que les mandan hazer esso hazen” (MB, v. I, p. 231, § 2, *grifo meu*)⁴¹⁵, o que deveria ser feito é pô-los em descrédito.

Para desempossar as lideranças maléficas, o jesuíta parte da convicção de que o propagado por eles é, sim, uma mentira, um engano, uma falsidade. Os caraíbas “dizen muchas cosas falsas y mentiras que *el demonio, su padre, les enseña*” (MB, v. I, p. 384, § 13, *grifo meu*)⁴¹⁶. Não se trata simplesmente de denegrir a imagem por uma disputa ideológica desleal. Os jesuítas acreditavam, de fato, estarem os caraíbas

⁴¹² Curiosamente as práticas e costumes dos caraíbas eram tomados como malignos pelos padres jesuítas, mas possuíam um fim último. Uma finalidade nem sempre evidente. Uma finalidade que os aproximavam, ao invés de afastá-los. O índio ansiava por aquilo que, em certa medida, trouxera o jesuíta ao seu encontro: a promoção fim do sofrimento futuro – a Terra sem Mal.

⁴¹³ Exemplo: “de tiempos se llevan entre ellos algunos [que] se hazen sanctos y persuaden a los otros entran en ellos spíritos que les hazen sabedores de lo que está por venir y profetizan muchas mentiras” (MB, v. I, p. 225, § 2 – Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551).

⁴¹⁴ Aqui vale uma nota. A moral que me refiro não é uma moral cristã, obviamente. No entanto, segundo algumas interpretações dos padres presentes nas cartas os pajés parecem trazer arrependimento e reconciliação pelos erros cometidos. Como é o caso de *Informação das terras do Brasil* de Nóbrega: “fingiendo traer sanctidad; [...] diciendo publicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón dellas” (MB, v. I, p. 150, § 3).

⁴¹⁵ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.

⁴¹⁶ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

promovendo o engano. O que reforça isso é o fato de, ironicamente, os jesuítas admitirem que os feiticeiros “las vezes les mienten y a *las vezes aciertan a dezir verdad*” (MB, v. I, p. 452, § 5)⁴¹⁷. O reconhecimento da verdade dita pelo caraíba indica, ao menos, duas coisas. 1) que o jesuíta cria no feiticeiro como um genuíno promotor da mentira. E 2) que quaisquer que fossem as palavras do caraíba, elas já estariam em descrédito. Para o jesuíta, o caraíba era um charlatão sem poderes sobrenaturais. Portanto, “las vezes aciertan a dezir verdad”, a profecia do “feiticeiro” trata-se, nada mais nada menos, que um palpite lançado sobre o futuro no qual por sorte se concretizou. Para defender o uso do trabalho indígena, Fernão Cardim, em forma de menosprezo às “falsas” habilidades, afirma que o “feiticeiro” “resuscita a algum vivo que se faz morto” (1925, p. 162). Portanto, muito mais penoso do que a conversão dos “chefes”⁴¹⁸, os quais, após convertidos, trariam consigo praticamente toda a tribo; o empenho dos missionários em “desmascarar” os “feiticeiros”, pajés e caraíbas, seria repleto de embates. São considerados por Neves (1978) os “hereges” entre os pagãos (p. 92-95).

Desqualificação do Outro é uma via de mão dupla. Além de alegarem possuir poderes superiores aos dos padres, capazes de transformá-los em pássaros e acabar com as lagartas – as pragas – das roças, os caraíbas ameaçavam a destruição da igreja e dos sacramentos cristãos:

e que converteria a todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entonces avia, e que nós não éramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavão, que o seu sancto dizia que tivessem muytas molheres, e outras cousas desta qualidade (MB, v. III, p. 53, § 5)⁴¹⁹.

Assim, a resistência ante as cerimônias cristãs também fazia parte dos discursos. Em oposição aos batismos, “algumas crianças doentes se escondião, porque os feiticeiros diz[em] que com o bautizmo as mataremos” (MB, v. III, p. 64, § 19)⁴²⁰. A acusação tinha fundamento. Logo no primeiro ano em missão, Nóbrega relata:

de una cosa estamos espantados, que casi quantos bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de los ojos, otros de hinchazos; y tuvieron ocasión sus

⁴¹⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em (10 de março?) de 1553.

⁴¹⁸ Será visto na próxima seção.

⁴¹⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Terros e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁴²⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Terros e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

hechizeros de dezir que nosotros con el agua, con que los bautizamos, les damos la dolência y con la doctrina la muerte (MB, v. I, p. 143, § 9)⁴²¹.

No entanto, segundo o jesuíta, desta vez as doenças serviram para revelar os feiticeiros como enganadores, “mas en todo salen mentirosos porque todos reconbalecen luego” (Ibid.). Embora seja legítimo questionar a veracidade desses relatos de cura, não cabe julgar a honestidade de Nóbrega. O importante é ressaltar que, inegavelmente, esses relatos reforçam a existência de ferrenhas disputas entre padres e pajés acerca do índio.⁴²²

Além dos sacramentos, o pajé dizia que a doutrina ensinada trazia a morte. “Satanás, que en esta tierra tanto reyna, ordeno y enseñó a los echizeros muchas mentiras y engaños para impedir el bien de las almas, dizendo que con la doctrina que les enseñávamos las trayamos a la muerte” (MB, v. I, p. 256, § 5)⁴²³. Os sacramentos – casamento e batismo – e a doutrina ensinada pelos jesuítas faziam parte do combate do discurso de resistência, contrário a colonização, propagado pelos caraíbas.

Frequentemente as práticas discursivas dos caraíbas – retratados como pajés no texto abaixo – eram dedicadas a tentar persuadir a tribo dos malefícios trazidos pelos padres, aproximando-os da figura do colono e, claramente, incitando os nativos a fugirem dos aldeamentos⁴²⁴:

A maior parte destes (como nas cartas passadas disse) fez outras moradas não longe daqui, onde agora vivera, porque ultra de elles *não se moverem nada às coisas divinas, persuadio-lhes agora uma diabólica imaginação*, que esta Igreja é feita para sua destruição em a qual os possamos encerrar; e aí, ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são bautizados e aos já bautizados fazer nossos escravos. Isto mesmo lhes dizem outros índios, *scilicet*, que os ensinamos para que a elles, filhos e molheres, façamos cativos; e são elles de tal natureza e condição que *mais creera a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes pregamos*; e se lhes diz isto algum dos seus feiticeiros, a que chamam pagés, nenhuma cousa teem por mais verdadeira, ainda que destes *nenhum ousa vir aqui senão ocultamente, porque os reprendemos mui gravemente* (MB, v. I, p. 366, § 4, *grifos meus*)⁴²⁵.

⁴²¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Mariin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁴²² Uma outra discussão que pode ser levantada é se as mortes após o batismo eram causadas pelo sacramento ou ocorriam porque era comum que se batizassem estando próximo da morte. Esse segundo aspecto será trabalhado em **3.4.3. Batismo in extremis**.

⁴²³ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁴²⁴ Outro aspecto de controle trazido pelos jesuítas foi o aldeamento. Ver seção **3.5.2. Aldeamentos**. Essa nova forma de organização espacial que favorecia a vigilância e o policiamento também foi criticada pelos pajés em seus discursos.

⁴²⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos (padres e irmãos de Portugal?), em fim de abril de 1557.

Veja que o caraíba identifica a importante aliança entre a Igreja e o Estado. A associação ao jesuíta como promotor da escravidão a serviço do colono é propagada como argumento em favor de si e contra os padres. Anchieta, certo de ser portador da mensagem divina, demoniza (no início do trecho) o discurso contrário ao seu e repreende (no final) severamente os que creem em suas “mentiras”. Portanto, o ato de reprimir o discurso contrário fez também que afastassem os pajés e caraíbas da presença dos padres, de modo que o confronto de debates presenciais não ocorresse. Na prática a intolerância ao Outro impossibilitava a comunicação.

Há um campo de disputa. Seja ele aberto, nos debates públicos, ou resistência oculta, ou na perseguição exercida. Há relatos de confrontos abertos, tal como aquele no qual o “feiticeiro” dizia ser o próprio Deus, quando inquirido por Nóbrega. É do padre pioneiro outro relato curiosíssimo. Em carta ele conta que chegou a uma determinada aldeia que não havia recebido os ensinamentos, na qual havia um “feiticeiro” que proibia o batismo. Após vangloriar-se de seu conhecimento, o feiticeiro acabou confessando e Nóbrega, prontamente, declarou justiça:

“Vinde a ver o vosso feiticeiro e o vosso deus em quem credes”, e sobre isso lhes falou largo; e depois disse que cada hum levasse seu tição de lume e a lenha que pudessem e que o queimassem no meo do tereiro, que asi o mandava o nosso Deus verdadeiro (MB, v. III, p. 66, § 20)⁴²⁶

Após suplicarem pela vida do “feiticeiro”, Nóbrega teve piedade e levou-o “pera se doutrinar na fee, e doutrina, com os outros” (MB, v. III, p. 66, § 20). Em seguida o batismo foi realizado.⁴²⁷

Porém, fato curiosíssimo é que nas cartas jesuítas nunca há um confronto presencial é narrada a derrota do jesuíta. Sempre que o jesuíta reconhece o poder de persuasão do pajé/caraíba é nos casos de contato direto entre os nativos, nunca no debate aberto, e nota-se uma tendência em culpar a natureza e a condição dos gentios, não o fracasso dos padres. De modo geral, as fontes nos levam a pensar que nesse *debate aberto* o jesuíta levava desvantagem. Conforme visto, segundo Anchieta, os índios são “de tal natureza e condição que mais creem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes pregamos” (MB, v. II, p. 366, § 4)⁴²⁸. Não importava o

⁴²⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁴²⁷ É possível lembrar que as narrativas cristãs são repletas de confrontos diretos entre os representantes de Deus e seus inimigos. Davi e Golias (1 Sm 17), Elias e os profetas de Baal (1 Rs 18), Cristo e Satanás (Mt 4), Paulo e os epicureus e os estóicos (At 17) etc. O que o jesuíta fazia na América era uma continuidade da tradição canônica cristã.

⁴²⁸ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos (padres e irmãos de Portugal?), em fim de abril de 1557.

quanto o jesuíta pregasse, nem qual persuasiva fosse sua argumentação lógica ou apelações para o sobrenatural, “bastava uma só palavra dos feiticeiros para convencê-los do contrário” (RAMINELLI, 1996, p. 122). Segundo Raminelli (1996), “os padres procuraram persuadir os índios da falsidade desses indivíduos e em vão demonstravam a falibilidade de seus poderes” (p. 121); desse cenário, outros meios também foram agregados no combate dos soldados de Cristo.

Em segundo lugar, a intolerância ao Outro e a extrema dificuldade de persuasão fizeram com que os jesuítas tomassem outra medida para vencer os pajés. “Os feiticeiros são de nós perseguidos” (MB, v. III, p. 53, § 5)⁴²⁹, dizia Nóbrega. Segundo Monteiro (1994), o principal objetivo desta “ofensiva contra os ‘feiticeiros’” era motivada pela “a presença e influência carismática dos pajés” (p. 48), que eram uma ameaça real à obra catequética jesuíta. Nesse sentido, há outro método tão violento quanto a perseguição. Os jesuítas, após devastarem seus antigos modos de vida, perceberam a dependência criada entre os gentios e aquilo que dependia dos cristãos para fornecer-lhes. Desse modo, “hechizeros, adivinadores y bendizidores, y creer en sueños, y tener muchos agüeros, mas esto son cosas que facilmente se le pueden quitar *poniéndolos en necesidad*” (MB, v. I, p. 446-447, § 18-19, *grifo meu*)⁴³⁰.

Por último, uma vez identificada o grande prestígio dos pajés e caraíbas, os jesuítas procuraram imitar alguns dos seus modos de fazer em suas formas. As habilidades musicais das grandes festas, as funções de cura e os discursos dessas lideranças serão apropriados pelos jesuítas na tentativa de substituir os seus conteúdos diabólicos pela gloriosa pureza do cristianismo.⁴³¹

Hélène Clastres (1978) presume que há, em um primeiro momento, um movimento de identificação indígena. Segundo ela, “acompanhado os testemunhos dos padres, que inicialmente [os índios] tentaram assimilá-los aos seus *caraís*, ou então aos próprios missionários” (p. 50). Também afirmando esse movimento duplo de assimilação entre de índios e padres, Roberto Gambini (2000) afirma – em termos psicológicos – que a “luta pajés *versus* jesuítas” é tida como um reflexo da “imagem

⁴²⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Tores e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁴³⁰ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

⁴³¹ A questão retórica dos discursos está sendo contemplada na presente seção, a música e a cura serão vistas nas seções 3.4.1. **A música** e 3.4.2. **A cura**, respectivamente.

fotográfica negativa” projetada pelo índio nos dois grupos de liderança. Portanto, para ele, “essa troca funcionou e os índios acabaram transferindo para a figura do missionário [...] o mesmo senso de respeito e espanto que anteriormente tinham por seus próprios ‘sacerdotes’” (p. 129). Fica evidente essa assimilação na fala de António de Sá: “agora tienen al Padre grande crédito y por verdadero pagé” (MB, v. III, p. 40, § 4)⁴³².

As assimilações dos padres como caraíbas pelos índios se deram pelos seguintes fatores: não estarem envolvidos com as dinâmicas internas da tribo; virem de fora; apresentarem características semelhantes, tais como os discursos, as promessas e as habilidades; e, não bastasse essas equivalências “naturais”, os padres jesuítas procuraram se adequar à forma dos caraíbas. Por exemplo, hábito de pregar extensamente e nos períodos que permeiam a noite:

Por todos os lugares e povoações que passávamos me mandava pregar-lhe nas madrugadas, duas horas ou mais; e era na madrugada porque então era costume de lhe preguarem os seus Principaes e Pagés, a que elles muyto crem (MB, v. I, p. 220, § 2)⁴³³.

Além dos horários, o volume da voz e o local também eram copiados pelos jesuítas. Anchieta, em 1565 tentou convencê-los de serem ensinados “hablando en voz alta por sus casas como es su costumbre” (MB, v. IV, p. 126, § 5)⁴³⁴.

José de Anchieta baseia-se “na perspectiva do ‘olhar’ do índio” para “desfrutar o poder que este lhe atribui”, assim o “conhecimento do campo social adquirido” passa a ser usado a seu favor na missão catequética (MASSIMI et al., 1997, p. 107). Assim, a proximidade com os índios também foi fator importante no processo de aceitação pelas tribos. Não bastava deixar a Europa e viver no modo europeu no Brasil, era preciso estar no cotidiano indígena, pisar no seu solo, viver entre eles. Pois, “como no fuere a vivir entr’ellos no se puede hazer fundamento de mucho fructo” (MB, v. I, p. 452, § 5)⁴³⁵, dizia Nóbrega.

A crença na imortalidade da alma também aproximava os dois povos. Cada um por seu viés, obviamente, mas tanto os “feiticeiros” quando os padres possuíam em seu discurso teleológico a Terra sem Mal.

A pregação escatológica dos padres coincidia com as idéias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado

⁴³² Carta do Ir. Antonio de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Baía, em 13 de junho de 1559.

⁴³³ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Belchior Nunes Barreto (Coimbra), em 8 de junho de 1551.

⁴³⁴ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

⁴³⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em (10 de março?) de 1553.

conforme a qualidade da vida levada na terra, conflagração apocalíptica. Mas havia uma discordância de princípio quanto às injunções envolvidas nas concepções cristã e indígena do reto caminho (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 224-225)

Ambos caminhos divergiam substancialmente. Um apregoava a coragem, a guerra e a vingança, ao passo que o outro a humildade, o amor ao inimigo e o perdão dos pecados. De qualquer forma, havia um denominador comum explorado pelos padres em seus discursos.

De modo geral, os padres não aprovavam as frequentes guerras intertribais sem a autorização do Governador Geral. Contudo, há aí outro ponto no qual os padres substituíram os pajés: a intercessão nas guerras. Nóbrega relata que nas guerras “vão armados com ho nome de Jesu, e quando partem se encomendão a Deus e *pede[m]-nos que roguemos a Deus por elles*”, desse modo, são ouvidos e vencem as guerras contra os Tinaré, sendo que os feridos são curados pelos padres (MB, v. III, p. 58, § 10)⁴³⁶.



Embora haja uma perspectiva pessimista apresentada anteriormente sobre o prestígio dado ao discurso dos caraíbas, esses relatos não podem ser tomados como regra. A partir da emulação dos modos de fazer dos feiticeiros, os jesuítas cativaram a confiança indígena (ao menos é o que nos dizem as cartas). “Créennos como creen a sus hechizeros” (MB, v. I, p. 452, § 5,)⁴³⁷, diz Manuel da Nóbrega ao se referir aos índios. Ou António Pires ao relatar a visita de Luís da Grã à determinada povoação “fizerão-lhe hum recebimento como costumavão fazer em outro tempo a seus feiticeyros” (MB, v. II, p. 312, § 3)⁴³⁸. Nesse sentido, eles “tinham visto nos missionários autênticos *caraís*” e “mais poderosos ainda [...] graças a superioridade técnica dos brancos” e da impossibilidade de falha na promessa da Terra sem Mal, visto que o caraíba-jesuíta a posterga para a vida após a morte (CLASTRES, 1978, p.

⁴³⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁴³⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em (10 de março?) de 1553.

⁴³⁸ Carta do Pe. António Pires (Aldeia de Santiago - Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de outubro de 1560.

51). É nesse contexto em que os jesuítas são chamados de *caraís* pelos indígenas. Uma generalização – tal como feita com o índio – asiático e o americano – ou os negros – da África e os da terra –, pelos europeus e, desta vez, feita pelos americanos. Nesse sentido, curiosamente, vale notar que

os europeus, chamados de karaiba, e como tais personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os karaiba prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 203).

A substituição dos caraíbas pelos padres ocorreu em certa medida, mas a *forma* permanecia. O conteúdo radicalmente oposto, mas o *modo* semelhante. Assim, as cartas confirmam que a prática jesuíta estava atrelada às prescrições dos documentos fundantes. Prescrições de identificação das estruturas de poder local, de mapeamento das dificuldades e das possibilidades de apropriação da cultura local na instituição dos seus meios atuantes.

Inegavelmente, houve um campo de disputa pelo índio. Segundo Raminelli (1996), a “documentação quinhentista e seiscentista, torna-se evidente que os padres, os colonos e os pajés lutavam por um mesmo objetivo, buscavam um único resultado, o controle das aldeias, seja espiritual ou material” (p. 134).⁴³⁹ Somente as estratégias europeias não seriam capazes de suprir as necessidades próprias da Província. Foram necessários *artifícios*. Assimilando a forma dos pagãos, o horário, o tom de voz, os locais, a proximidade com o índio e intercessão nas guerras, aliados do preparo adaptativo jesuíta para não abandonar a ortodoxia, formaram os *artifícios* próprios das missões brasileiras.

Eisenberg (2000) levanta a seguinte interrogação:

As cartas das missões mostram que os jesuítas somente tinham êxito quando eram identificados pelos índios como pajés, ou melhor como pajés-guaçu (ou caraíbas) [...] os jesuítas só se tornavam autoridades religiosas aos olhos dos nativos quando, assim como os caraíbas, conseguiam superar sua condição de estrangeiros se mostrando hábeis terapeutas e capazes de se comunicarem com os espíritos. Os caraíbas eram os mais importantes depositários de carisma nas sociedades Tupi, pois tinham o poder e a autoridade de mediar conflitos entre tribos e a capacidade de convencer os

⁴³⁹ Não é objetivo da presente dissertação abordar quem foram os vencedores nessa disputa. No entanto, trago aqui algumas perspectivas de resposta sobre o desfecho dessas disputas. Gambini (2000), em tom dramático, acredita na vitória jesuíta e o extermínio da alma indígena, após 10 anos de conversão (p. 130). No entanto, há a menção da existência de “feiticeiros” nas cartas dos anos seguintes – constatei a presença até o ano de 1585 em *Informação da Província do Brasil* de Anchieta, o que não significa que não possam ter outras posteriores. Nos escritos posteriores de Fernão Cardim também aparece a figura do pajé e do caraíba.

nativos a migrarem em massa para a terra-sem-mal. Teriam os jesuítas conseguido emular esses pajés? (p. 86-87)

Essa é uma questão pertinente. Eisenberg acredita que a emulação não foi suficiente, fazendo com que os jesuítas passassem a investir na sujeição. No entanto, permita-me avaliar sobre outra perspectiva, não somente tratando dos resultados e novas medidas tomadas então. Conforme visto, os padres realizaram, sim, uma série de emulações. É inegável a quantidade de assimilações e adaptações do modo de proceder jesuítico em vista da forma com que os pajés exerciam sua autoridade sobre as tribos nativas. Se houve resultados de conversão com “verdadeira fé” como consequência desse *artifício*, é uma outra questão.⁴⁴⁰ A tradicional abordagem que presume uma posterior pedagogia da sujeição sugere que a emulação fracassou. Contudo, cabe, novamente ressaltar que mesmo no período de emulação dos pajés, já havia certa medida de força – vide a perseguição e “pô-los em necessidade” – e, após implementar a sujeição do índio de modo mais enfático, a emulação do pajé não cessa. O que pretende-se enfatizar é que não há uma ruptura abrupta na missão jesuíta de um estado para outro. O que é possível constatar pelos documentos são mesclas entre emulação e sujeição, nas quais ora são dadas maiores ênfases a uns métodos, ora a outros.

Por entre os nativos, ainda há outra importante liderança: os “Principais”.



3.1.2. Conversão dos “Principais”

Desde o século IV o cristianismo tem se aproveitado do uso das lideranças para uma maior abrangência do escopo da salvação (RAMALHO, 2013; FUNARI et al., 2016). Quanto maior fosse o cargo ocupado pelo líder convertido, maior seria seu

⁴⁴⁰ Conforme visto, as cartas relatam o sucesso nessa substituição dos pajés e caraíbas pelos padres. No entanto, é possível questionar o anseio dos padres por relatar os casos de êxito em sua missão na justificação de suas práticas. Além disso, os jesuítas buscavam uma conversão com uma “fé verdadeira”, o que além de ser algo muito particular dos sujeitos indígenas, portanto, difícil de ser posta à prova e identificada, sobretudo quando muitos são os relatos de volta as antigas práticas mesmo após terem “aprendido” a doutrina e sido batizados.

poder de intervenção sobre os subalternos. De um modo ou de outro a hierarquia social exerce pressão sobre os que estão abaixo. Seja pela coerção ou pelo exemplo. Há, inclusive, referências bíblicas nas quais a conversão de um “chefe de família” resultaria na salvação de toda a sua “casa”. Está é a promessa dita por Paulo e Silas ao carcereiro, ao serem libertos da prisão: “Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua família” (At 16:31).

Londoño (2002) lembra da instrução de Loyola às missões na Etiópia. Os missionários deveriam “ganar el ánimo del Preste”, o então governador, e de “algunas personas grandes”, assim, “em este general, si le puede persuadir, se ganan muchos particulares, que dél dependen y poco a poco se pueden deducir” (LOYOLA apud LONDOÑO, 2002, p. 24). Desse modo, o Superior Geral e fundador da Companhia ressalta a importância de se levar em conta a amplitude e alcance dos esforços na salvação de uma determinada alma. O tema aparece nas *Constituições* sobre “el mayor bien universal” (§ 611, 622, 623), sobre o respeito a hierarquia terrena (§ 628), temas que condizentes à política católica do conceito do “bem comum” trabalhado por Hansen (2003a, p 25). A recomendação é explícita no item 622 das *Constituições da Companhia*:

porque el bien quanto más universal es más divino, aquellas personas e lugares que, siendo aprovechados, son causa que se estienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos. Así la ayuda spiritual que se hace a personas grandes y públicas (ahora sean seglares como Príncipes y Señores y Magistrados o administradores de justicia, ahora sean eclesiásticas como perlados) y la que se hace a personas señaladas em letras y auctoridad, debe tenerse por más de importancia, por la mesma razón del bien ser más universal; por la qual también la ayuda que se hiciese a gentes grandes como a las Indias, o a pueblos principales o a Universidades, donde Suelen concurrir más personas, que ayudadas podrán ser Operários para ayudar a otros, deben preferirse (*Const.* § 622).

A liderança da comunidade apresentaria aos jesuítas a possibilidade de facilitar os seus trabalhos, devido a “capacidade do chefe em mobilizar parentes e seguidores” (MONTEIRO, 1994, p. 23). Atuando, também, como responsáveis pela guarda das tradições, mobilização dos grupos em caso de guerra e comunicadores importantes nas aldeias e casas, os Principais, apesar de seu reconhecimento por toda a tribo, sua “liderança política raramente correspondia a qualquer privilégio econômico ou posição social diferenciada” (Ibid.). Ainda assim, “os padres percebem uma conversão do ‘chefe’ como uma conversão praticamente certa de toda a tribo” (NEVES, 1978, p. 92).

Portanto, a estratégia presente desde o século IV no catolicismo é presente na Companhia, sendo útil ainda no século XVI na missão da América portuguesa. Não existindo reis, o jesuíta identifica os poderes dos Principais. Assim escreve Pero Correia:

mas ellos tienen tan poca noticia de Dios, que me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, *antes en cada Aldea y casa ay su Principal*. [...] Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos, mas ya que no lo ay, para convertirlos ha de ser necessário passar aquá muchos Hermanos, porque las tierras son mui grandes y ay muchas almas por todas ellas perdidas, las quales me parecen se poderán ganar trabajándose mucho por ellas (MB, v. I, p. 231, § 2, *grifo meu*)⁴⁴¹.

Veja que o fato de não haver líderes em larga escala dificultaria a missão. Seria necessário muito mais trabalho. No entanto, há “en cada Aldea y casa ay su Principal” e se o contato do jesuíta com os pajés e caraíbas foi uma peleja ardilosa, essa seria a chance de tirar proveito das lideranças locais, chefes das aldeias e casas.

Distintamente dos pajés e caraíbas, os “principais” eram importantes lideranças que operavam em três níveis diferentes de influência. Havia o “chefe da maloca, chefe de aldeia e o chefe de um conjunto de aldeias em situação de guerra”⁴⁴² (MOREAU, 2003, p. 190). Também eram conhecidos por sua oratória antes das guerras e antes do amanhecer, sendo responsáveis pela preservação da memória, da tradição e, portanto, da identidade do grupo. Possuindo, assim, características distintas dos feiticeiros que se apresentavam os grandes inimigos dos padres por suas funções místicas.

Em sua primeira carta, Nóbrega já relata com destaque o aprendizado de um dos principais: “já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho A B C todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos” (MB, v. I, p. 111, § 5)⁴⁴³. Desse modo, o jesuíta descreve como a conversão dos Principais acabou afetando toda a aldeia, servindo-lhes de exemplo.

Em carta do mesmo ano, Nóbrega dá atenção especial ao batismo dos Principais. Porém, ainda não estão aptos por “estimar el adultério” (MB, v. I, p. 141, §

⁴⁴¹ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em junho de 1551.

⁴⁴² Essa distinção feita pelo autor, ao meu ver, não é nítida nos escritos dos sujeitos quinhentistas. Como deixa claro ao afirmar que “os europeus tiveram dificuldade de identificar” (MOREAU, 2003, p. 190).

⁴⁴³ Carta de Nóbrega (Baía) a Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

6)⁴⁴⁴. Dois anos mais tarde, outro caso semelhante. Um Principal pediu o batismo, porém, a princípio, os padres haviam recusado e exigindo comportamento monogâmico. Mas depois descobriram que uma das mulheres do Principal era uma serva. Fizeram, assim, o batismo. Contudo, logo em seguida ele veio a adoecer e morrer (MB, v. I, p. 254-255, § 5)⁴⁴⁵.

Noutra carta do ano de 1551 (MB, v. I, p. 291, § 4)⁴⁴⁶, o “capitão” da terra deveria consentir com o batismo. Ou seja, embora os índios quisessem ser batizados, ainda reconheciam a figura do Principal. A autoridade permanecia com eles. Dez anos depois, em 1551, há também o relato da importante figura do Principal impedindo que se instalassem uma casa para os padres na aldeia. Segundo conta em carta, o então Provincial Luís da Grã, ao chegar a determinada aldeia, ordena que iniciem os preparativos para construção de uma casa; no entanto,

como o demónio trabalha sempre por empedir as tais cousas pôs tanta frieza no coração do Principal, que por ventura estava bem fora de saber que cousa erão Padres nem bautismo, que por palavras claras começou de dar sinal do descontentamento que tinha do que o Padre pretendia (MB, v. III, p. 438-440, § 5)⁴⁴⁷

O convencimento dos Principais ao consentirem com a ação dos padres, parece ser decisivo para a instalação da catequização nas aldeias e na efetuação dos sacramentos.

Há relatos de que os Principais estão a favor da catequização. Por exemplo, solicitando o trabalho dos padres. As boas novas são recebidas com alegria pelos jesuítas:

vieram alguns principais da banda de Camamú dar obediência ao governador, dizendo que eles queriam se fazer cristãos, pediam lhes dessem Padres para os doutrinar: remeteu-os o governador muito alegre com tão boa nova ao Padre Provincial, o qual os despediu com esperanças de cedo os visitar, e levar-lhes Padres para os ensinar (CIFHS-PJA, p. 353-354, § 4)⁴⁴⁸.

Isso quando não são os próprios Principais a pregarem de madrugada a seu modo: “Ho meirinho, que hé hum seu Principal delles, prega sempre aos domingos e festas polas casas de madrugada a seu modo” (MB, v. III, p. 52, § 4)⁴⁴⁹. Ou, então, servirem

⁴⁴⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁴⁴⁵ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁴⁴⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

⁴⁴⁷ Carta do Pe. Leonardo do Vale por comissão do Pe. Luís da Grã (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 23 de setembro de 1561.

⁴⁴⁸ Documento de José de Anchieta: *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

⁴⁴⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

de policiamento para os jesuítas, corrigindo-os quando necessário. Nóbrega, novamente em sua primeira carta, conta que

Também achamos hum Principal delles já christão baptizado, ho qual me disserão que muitas vezes ho pedira, e por isso está mal com todos seus parentes. Hum dia, achando-me eu perto delle, deu huma bofetada grande a hum dos seus por lhe dizer mal de nós, ou outra cousa semelhante (MB, v. I, p. 113, § 7)⁴⁵⁰.

No entanto, note que apesar da existência da sua função de liderança sob os demais, há um movimento contrário. O trecho acima demonstra isso em dois momentos: 1) por estar batizado “e por isso está mal com todos seus parentes” e 2) “hum dos seus por lhe dizer mal de nós”. Atestando, portanto, que a adesão da fé cristã pelos Principais não significava um processo harmônico, homogêneo e linear de todos ao seu entorno. Havia idiossincrasias, resistências, desentendimentos e conflitos.

Sobre a aceitação dos Principais à interferência catequética, Eduardo Viveiros de Castro (2002) levanta a hipótese de que eles assim o fizeram devido aos seus interesses próprios de domínio integral sobre a tribo. Se trava de uma ação política estratégica contra os pajés e caraíbas, de modo que, por meio da aliança com os jesuítas, eles teriam também a possibilidade de agir na esfera espiritual. Segundo ele,

as inúmeras referencias epistolares a principais desejosos de se converter sugerem que os homens politicamente poderosos, cabeças de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos karaiba (p. 211-212).

Para tanto, o antropólogo lembra da diplomacia exercida pelos índios Tamoios ao aceitar Anchieta em sua tribo, no objetivo de “ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente” (p. 212). Assim sendo, de modo análogo, é possível também estabelecer um paralelo com o controverso Principal “Tibiriçá”. Após aliar-se aos portugueses para a guerra dos Tupiniquim, sua tribo, contra os Tupinambá; desejou matar seus adversários

à maneira gentílica como se nunca tivesse sido cristão. Assim manifestou o fingimento da sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freio aos antigos costumes (MB, v. II, p. 208, § 29)⁴⁵¹

Assim sendo, a estrutura de poder político interno das aldeias e das casas também é trabalhada nas cartas com certa relevância no estabelecimento da educação jesuítica. Seja nos comportamentos contrários ou a favor da catequização, a liderança que o Principal exercia sobre os índios possuía papel decisivo no modo

⁴⁵⁰ Carta de Nóbrega (Baía) a Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

⁴⁵¹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), fim de março de 1555.

de proceder jesuítico a partir de então. Um líder favorável à intervenção dos padres proporcionava, além de maior liberdade para ação dos jesuítas, a possibilidade de arrastarem os demais pelo exemplo e, também, a coparticipação desses líderes respeitados na propagação da mensagem cristã durante suas habituais pregações e na vigilância e correção dos demais nativos.



3.1.3. Consolidar para expandir

Investir no convertido para depois converter os demais foi outra estratégia utilizada pelos jesuítas. Essa, menos documentada, mas possível de serem feitas algumas inferências sobre essa prática jesuíta. A prudência no avanço da missão é vista nas orientações presentes nos documentos fundantes da Ordem. Entender a conversão do gentio como um processo contínuo de transformações, cujas etapas devem ser respeitadas é um dos fundamentos dos *Exercícios Espirituais* de Loyola. As *Constituições* também trabalham a cautela e a prudência no avanço das missões. Sobre onde enviar os missionários, há a recomendação de que preferencialmente deveriam ser enviados onde já houvesse fiéis.

El enbiar adonde les paresciere, se entende entre fieles, aunque sea em las Indias, y entre infieles, specialmente donde hubiese alguna habitación de fieles, como em Grecia etc. Donde fuesen más puramente infieles, el Superior debrá mucho mirar delante de Dios nuestro Señor, si debe imbiar o no, y adónde, y quienes (*Const.*, § 621)

No item seguinte é reiterada da noção do “mayor servicio divino y bien universal” e em discernir o local com “la puerta más abierta, y mayor disposición y facilidade em la gente para aprovecharse”, dando preferência aos locais onde já há “algunos Operarios” (§ 622). Desse modo, atentam também aos lugares perigosos e em não arriscar a vida entre os não convertidos e investir naqueles que depois poderiam ser úteis na missão. Semelhantemente, Londoño (2002, p. 28-29) nota carta de Borja aos missionários no Peru, na qual passa instruções nesse mesmo sentido.

São vastos os relatos nos quais os próprios recém-convertidos passam a auxiliar os padres na missão. “Ya sabem muchos las oraciones y las enseñan unos a

otros” (MB, v. I, p. 139, § 4)⁴⁵², dizia Nóbrega já no início da missão. Desse modo além de tornar a conversão mais sólida, ajudando-os a perseverar, os religiosos passavam a contar com novos obreiros, diminuindo a frequente necessidade de virem novos enviados da Europa. Além disso, o novo convertido dominava as duas línguas e seriam usados como interpretes,⁴⁵³ sem contar no policiamento e no conhecimento da própria cultura de origem que de certa forma era um diferencial para os padres vindos da Europa.

Conforme visto, a consolidação do evangelho entre os Principais trouxe uma série de benefícios à missão. De modo parecido, os índios cristãos, chamados de “bons cristãos”, que permanecem na fé defendem os padres. Assim escreve orgulhosamente o padre António Pires em 2 de agosto de 1551:

Los christianos que permanecen son tan nuestros que contra sus naturales hermanos pelearan por nós defender, y están tan sujetos que no tienen cuenta con padres ni parientes; saben muy bien las oraciones, y tienen mejor cuenta con los domingos y fiestas que otros muchos christianos ; en nuestra casa se disciplinan todos los viernes, y algunos de los nuevamente convertidos se vienen a disciplinar con grandes desseos; en la processión de la semana santa se disciplinaron algunos assí de los nuestros como de los nuevos convertidos, y daqui adelante se comenzaron a confessar con el P. Navarro en su lengua, porque ay ya muchos que lo quieren y desean (MB, v. I, p. 253, § 3, grifo meu)⁴⁵⁴.

O padre ressalta a consolidação dos “christianos que permanecen” e os coloca como um grande fundamento para a conversão dos demais, conforme segue sua carta. “Estos an de ser un fundamento grande para todos los otros se convertir, ya empieçan a ir por las aldeas con los Padres predicando la fe, y desagañando a los suyos de los maíos costumbres en que viven” (Ibid., *grifo meu*). De modo estratégico os jesuítas investiam no convertido para ganhar novos convertidos e ao mesmo tempo preveniam a “inconstância” dos recém-convertidos.

A “inconstância” também preocupava a consolidação da fé por entre os convertidos. Nesse sentido, os padres procuravam criar meios de apartar os convertidos dos demais⁴⁵⁵ e evitavam o batismo em larga escala. Trecho que sintetiza essa ideia está na carta ao Rei em 1552, em que Nóbrega escreve:

Ho que me a mi ocorre pera dizer hé que vai tudo en crecimiento,⁴⁵⁶ assi no espiritual como no temporal. Alguns se fazem christãos despois de muito provados, e vai-sse pondo em custume de, ou serem boons christãos, ou

⁴⁵² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁴⁵³ Ver seção **3.2. Língua**.

⁴⁵⁴ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁴⁵⁵ Ver seção **3.5.2. Aldeamentos**.

⁴⁵⁶ Repare na noção de progressão por conta da estratégia tomada.

apartarem-se de todo da nossa converção. E os que se agora bautizão os apartamos em huma Aldea, onde estão os christãos, e tem huma igreja e casa nossa, onde os ensinão, porque não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a esperientia ensina que poucos vem a lume, e hé maior condenação sua e pouca reverentia do sacramento do bautismo.

Ou seja, o no trecho traz claramente três coisas: 1) ou se é bom cristão ou se serão apartados do convívio comum; 2) os cristãos são apartados em uma aldeia, com igreja e casa, onde são ensinados; e 3) há a cautela no batismo, não são batizados em larga escala, pois poucos são os que “vem a lume” e permanecem, e sendo pior aos que batizados tornam a desviar do caminho correto. Portanto, parece razoável afirmar que após as frustrações, provenientes da “inconstância” indígena, os jesuítas preferiam qualidade ao invés de quantidade. E, em vista disso, o investimento no convertido faria com que continuassem na fé, firmemente, como tantas vezes é relatada a perseverança dos neófitos (MB, v. I, p. 268, § 2;⁴⁵⁷ POLANCO, 1999, p. 106; *Chron.*, 1551, § 447).



3.1.4. A questão do exemplo

O exemplo possui um importante local na educação cristã de modo geral. “Tornai-vos os meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1 Co 11:1) são as palavras de Paulo, o apóstolo.⁴⁵⁸ Desde então todo o cristianismo foi pautado na ideia do *imitatio sanctorum* e reafirmado pela última sessão Concílio de Trento (URBANO, 2011, p. 292). Instruir a seguir o bom exemplo sempre foi uma maneira da Igreja educar seus fiéis. Agostinho fez isso em *Confissões*. Loyola converteu-se lendo a *Legenda Aurea*, gênero literário comum na Idade Média chamado *exemplum* no qual relatava a vida dos santos. Até mesmo as biografias dos primeiros jesuítas, tais como a *Autobiografia* de Loyola, escrita pelo Pe. Luís Gonçalves da Câmara,⁴⁵⁹ e as

⁴⁵⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁴⁵⁸ E em outros textos canônicos (1 Co 4:16; Fp 3:17; 2 Ts 3:7; Hb 6:12, 13:7).

⁴⁵⁹ O padre Luís Gonçalves da Câmara, a quem Loyola ditou sua *Autobiografia*, escreve em prólogo da obra que o padre Nadal via a composição de uma autobiografia do fundador dos jesuítas como o

biografias de Nóbrega, por António Franco; e Anchieta, por Pero Rodrigues e Quirício Caxa; possuem um viés hagiográfico de conduzir o leitor a seguir os passos do protagonista. Portanto, como de costume, a presença da pedagogia do exemplo na Província do Brasil no século XVI, é consequência da característica da forma de transmissão de uma conduta típica do contexto cristão.

Não obstante, as *Constituições* também apontam o bom exemplo como meio de ajudar as almas. Na terceira parte, capítulo 1, a conduta do Superior da Ordem deveria ser realizada de modo que incentive aos outros a imitá-lo, assim está escrito: “porque para pasar adelante en las virtudes, ayuda mucho el buen exemplo de los más antigos, que anime a los otros a su imitación” (§ 276). A primeira qualidade que se espera de um reitor dos colégios é que “se procure que sea de mucho exemplo” (§ 423). Na sétima parte, capítulo 6 do documento, destinado ao apostolado das casas e colégios, a primeira possibilidade para “ayudar las ánimas” para maior glória de Deus é, justamente, “ser el buen exemplo de toda honestidad y virtude cristiana”. Continuando a instrução, a importância das ações vai além daquilo que é dito, pois, “procurando no menos sino más edificar con las buenas obras que con las palabras los com quien se tratta”⁴⁶⁰ (§ 637). Semelhante ao ensino do apóstolo João (em 1 João 3:18), o amor deveria ser expressado em atos.⁴⁶¹

Além da tradição cristã e da própria Companhia de Jesus adotar o exemplo como parte do seu *modus procedendi*, a autoridade máxima da Igreja no período de formação da Ordem já havia, em 1537, dado as diretrizes do modo como seriam convertidos os gentios. O Papa Paulo III por meio da promulgação da Bula *Sublimis Deus* afirma o seguinte: “os tais Índios e outros povos devem ser convertidos à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e sagrada” (PAPA apud EISENBERG, 2000, p. 66, *grifo meu*).

Assim sendo, a Companhia de Jesus identificaria o bom exemplo como um bom caminho para a transmissão da virtude cristã, do comportamento moralmente aceito e da perseverança dos bons costumes:

ho converter todo este gentio hé mui fácil coussa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em

maior bem que se poderia ter feito a Ordem, "e que isto era fundar verdadeiramente a Companhia" (CÂMARA, 2005, p. 21, § 4).

⁴⁶⁰ Vale lembrar da importância que a palavra tem para Companhia e para a filosofia cristã de modo geral (ver 1.3.3. **A retórica** e 3.2. **Língua**). Em vista disso, a questão do exemplo é muito valorizada.

⁴⁶¹ Em carta já citada anteriormente o 3º Superior Geral da Companhia, Borja, solicita que “com suavidade de palavras y *ejemplo de vida* aficionarlos al verdadero caminho” (ATRAIN apud LONDOÑO, 2002, p. 29).

coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hà vontade, se *com exemplo* e continua conversação os sustentarem (MB, v. I, p. 291-292, § 4, *grifo meu*)⁴⁶².

Assim, todo o arcabouço formativo do jesuíta também desembarcaria nas terras alémmar. Como visto, o exemplo está entre a lista de meios educativos para manter o bom comportamento dos nativos.

No entanto, os jesuítas frequentemente se depararam com maus exemplos. Dezenas de vezes os jesuítas criticam em suas cartas as atitudes dos colonos. O péssimo exemplo dado pelos portugueses parece contribuir negativamente para a missão. Nesse sentido, são terríveis professores.⁴⁶³ Eram um desserviço à catequese. Assimilados como estrangeiros, padres e colonos, por vezes representavam fazer parte do mesmo grupo – tinham mesma origem e falavam a mesma língua. Nesse sentido e incorporando a ideia central das estruturas de poder local, da mesma forma com que os padres necessitavam de apoio da Coroa, identificar os poderes locais – pajés, caraíbas e principais –, também é necessário entender o alcance das ações dos colonos e outros agentes na interferência da educação dos índios pelos jesuítas.

Segundo as cartas de Nóbrega, o mau exemplo e os escândalos⁴⁶⁴ proporcionados pelos cristãos foram impedimento para a conversão do gentio. Em 1550, havia muitos índios convertidos “quantunche hanno havuto delli christiani molti mali essempii et scandali” – ainda que dos cristãos tenham muitos maus exemplos e escândalos – (MB, v. I, p. 162, § 13)⁴⁶⁵; pressupondo que, se não fossem os maus exemplos, teriam mais facilidades com os frutos. Em outras duas cartas muito próximas, no ano de 1557, o jesuíta afirma categoricamente e praticamente com as mesmas palavras: “a pouca ajuda e os muytos estorvos dos christãos destas terras, cujo *escândalo e mao exemplo* abastara pera se não converter” (MB, v. II, p. 412, §

⁴⁶² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

⁴⁶³ Francisco Rodrigues (1917) afirma que “o professor, segundo a ideia de S. Ignacio, ha de ser tão exemplar e apontado no seu modo de falar e proceder, que as suas ações possam servir de modelo aos alumnos e suas conversas de incitamento para o bem” (p. 20).

⁴⁶⁴ O princípio do escândalo, tratado por Cristo no Evangelho Segundo São Mateus, era pior do que o pecado em si, pois além de pecar, provoca o pecado dos outros. Nas palavras de Jesus: “Mas, se alguém fizer cair em pecado um destes pequenos que crêem em mim, melhor fora que lhe atassem ao pescoço a mó de um moinho e o lançassem no fundo do mar. *Ai do mundo por causa dos escândalos! Eles são inevitáveis, mas ai do homem que os causa!* Por isso, se tua mão ou teu pé te fazem cair em pecado, corta-os e lança-os longe de ti: é melhor para ti entrares na vida coxo ou manco que, tendo dois pés e duas mãos, seres lançado no fogo eterno” (Mt 18:6-8, *grifo meu*).

⁴⁶⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

13⁴⁶⁶; p. 402, § 12,⁴⁶⁷ *grifos meus*). Pioneiros na arte de escandalizar, os “cristãos” eram capazes de superar os maus costumes dos gentios. Deste modo,

os primeiros scandalos são por causa dos christãos, e certo que, deixando os maos costumes que erão de seus avoos, em muitas cousas fazem vantagem aos christãos, porque melhor moralmente vivem e guardão melhor a lei de natureza (MB, v. I, p. 122, § 5)⁴⁶⁸.

Tendo em vista e retomando a ideia de que os desdobramentos da conversão dos índios à fé católica ensejaram uma educação moral, o mau exemplo colabora para a perpetuação do mau comportamento. Noutras ocasiões o mau exemplo retira a confiança que o gentio possui nos europeus – dentre eles, os padres. Nesse sentido, o engano e o roubo na exploração da dependência dos índios no comércio (troca) de artefatos advindos da Europa, tais como o ferro, refletem o mau exemplo, as mentiras, crueldades e abominações praticadas pelos “cristãos” europeus. Nesses termos Nóbrega relata:

Et tutta la loro intentione è di gabbarli et di rubbarli, et permettano che vivino come gentili senza cognitione delia legge, et hanno fatto molti insulti et assassinamenti [...] et di questo viene il puoco credito che hanno li christiani appresso li gentili, li quali adesso non li stimano punto, anzi li vituperano dove prima li chiamavano santi et tenevano in moita veneratione; et però ogni cosa che se gli dice adesso credono che sia bugia et inganni et pigliano in mala parte.

Questi et altri grandi mali fecero li christiani co'l maio essemplio di vita et puoca verità nelle parole et nuove crudelità et abhominazioni nelle opere. Li gentili desiderano molto la communicatione delli christiani per la mercantia che fanno insieme del ferro et da questo nascono tante cose illicite et esorbitanti che non le potrei mai scrivere et ne sento non puoco dolore nell'anima considerando in quanta ignorantia vivono questi poveri gentili (MB, v. I, p. 163-164, § 12)⁴⁶⁹

A imoralidade vivida pelos colonos revela a indiferença à moral cristã a ser inculcada no gentio, “et permettano che vivino come gentili senza cognitione delia legge, et hanno fatto molti insulti et assassinamenti” – e por isso permitem que vivam como gentios sem o conhecimento da lei e têm praticado muitos desacatos e assassinatos. Nóbrega relata que antes os índios tinham muito apreço – chamavam de santos e tinham em muita veneração –, contudo, a confiança foi quebrada e já não lhes dão crédito. Por fim, o jesuíta lamenta os grandes males feitos pelos cristãos: o

⁴⁶⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 2 de setembro de 1557.

⁴⁶⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía, Rio Vermelho) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em agosto de 1557.

⁴⁶⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁴⁶⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

mau exemplo de vida, a pouca verdade nas palavras, as crueldades e abominações nas obras, e a exploração da ignorância gentílica.

Novamente Nóbrega, em notório tom dramático de angústia, também critica o pecado gravíssimo da avareza.

notei outros que muyto mais que todos offendem a divina Bondade e mais lhe atirão de rosto, porque sam contra a charidade, amor de Deus e do próximo. E estes peccados tem sua raiz e principio no odi geral que os christãos tem ao gentio, e não somente lh avorecem os corpos, mas também lhes avorecem as almas, e em tudo estorvão e tapão os caminhos que Christo N. Senhor abrio pera se elas salvarem, os quais direi a V. [M.], pois já comecei a lhe dar conta de minha dor (MB, v. III, p. 76, § 11)⁴⁷⁰.

O texto segue e, finalmente, o jesuíta expõe a ganância dos diversos sujeitos que

aprovão capitais e prelados, eclesiásticos e seculares, e asi o põem por obra todas as vezes que se offerece; e daqui vem que, nas guerras⁴⁷¹ passadas que se tiverão com o gentio, sempre da[v]am carne humana a comer não somente a outros yndios, mas a seus próprios escravos. Louvão e aprovão ao gentio o comerem-se huns a outros, e já se achou christão mastigar carne humana *pera dar com isso bom exemplo ao gentio* (MB, v. III, p. 77, § 12, *grifo meu*)⁴⁷².

O europeu, não só é indiferente a antropofagia do “gentio”, mas a incentiva e a converte em canibalismo. Para os portugueses, pouco importava o significado ritual das festas nas quais se comiam carne humana.⁴⁷³ Ao que tudo indica, o estímulo a

⁴⁷⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

⁴⁷¹ Os colonos também eram inclinados a aceitarem as guerras intertribais, pois enfraqueciam os índios e beneficiariam a colonização.

⁴⁷² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

⁴⁷³ Roberto Gambini (2000) dedica 6 páginas (p. 111-117) de sua obra *Espelho Índio* questionando se de fato a antropofagia existiu ou seria invenção dos cronistas e missionários. A argumentação, apesar de relativamente extensa, está entroncada no viés apologético da alma indígena, como é a proposta de sua obra; submetendo, então, as fontes jesuítas ao descrédito e afirmando que o tema da antropofagia não passava de um instrumento de legitimação da intervenção cristã e civilizada. Contudo, não faz sentido, ao meu ver, os relatos serem postos em descrédito por implicarem na justificativa da missão jesuítica e da colonização europeia. Em primeiro lugar, porque a missão e a colonização não deviam explicações para serem realizadas. O domínio sobre o território, a exploração dos recursos, a política, a cultura e a religião não dependiam dos hábitos dos nativos para ocorrerem – muito embora eles colaborassem acentuando a necessidade de uma intervenção, atribuída, sobretudo, aos inácianos. O estabelecimento dos interesses da Coroa e do catolicismo já estavam designados (conforme visto na seção 1.3.2.1. ... **em Portugal**) e não possuíam dependência dos ritos antropofágicos para legitimar a conquista. Em segundo lugar, ainda se admitir-se a imoralidade nativa como a única causa de intervenção europeia no novo mundo, já havia uma gama suficientemente grande de práticas nefandas para scandalizar as tradições cristãs. (Vale notar que os demais costumes indígenas documentados não são colocados em cheque por esses pesquisadores. Ninguém ousa questionar a credibilidade dos relatos ao ponto de afirmar categoricamente sua inexistência, como é feito com a antropofagia. Supõe-se, portanto, que a implicância com tal prática advenha de uma antipatia que perdura até nossos dias. Diante de algo que permanece como repugnante e desaprovado pela moral contemporânea – diferentemente das demais práticas –, a antropofagia é, então, negada por aqueles que, aparentemente, apresentam uma aproximação apaixonada pelos indígenas. Esse parece ser o caso de Gambini. Por outro lado, o livro *The man-eating myth* de William Arens é apontado por muitos de seus críticos como um panfleto sensacionalista e um texto pseudocientífico (HULME apud LUZ, 2003, p. 9-10)). Em

comer carne humana, no contexto da carta, demonstra que tal hábito alimentar, após as guerras, era em decorrência da economia. Assim, não seriam necessários os gastos com mantimentos com os índios e os escravos.⁴⁷⁴ E, por fim, até o branco comia “carne humana pera dar com isso bom exemplo ao gentio”. Salientando novamente que o hábito de comer carne humana não fazia parte da dieta nativa, tanto é que seria necessário o exemplo do homem branco.⁴⁷⁵

Ao final da mesma carta, Nóbrega alega que a proximidade dos colonos e suas fazendas dos aldeamentos também traria malefícios para a conversão do gentio.

Ho ajuntar dos Yndios, que o Governador faz pera se melhor poderem doutrinar, deu também muyta ocasião de escândalo a muytos que têm yndios perto de suas fazendas, dos quais se ajudavão em seus serviços deixando-os viver em seus costume[s] e morrer sem baptismo, nem aver quem lhes alembrasse a Jesu Christo N. Senhor (MB, v. III, p. 92, § 45)⁴⁷⁶.

Além do péssimo exemplo dos colonos, pior seria a situação dos padres, quando esses fossem comparados aqueles. Anchieta demonstra sua preocupação ao ser associado aos portugueses. Em carta aos padres e irmãos de Portugal, no final de abril de 1557, após observar a mudança de comportamento dos índios que se mudaram para regiões mais distantes, o padre escreve:

persuadio-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta Igreja é feita para sua destruição em a qual os possamos encerrar; e aí, ajudando-nos dos

terceiro, qual seria o objetivo do reconhecimento, por parte dos cronistas e religiosos, da hospitalidade e acolhimento do capturado pela tribo? Porque o capturado não fugia? Ou, se levamos questões que mais além dos processos que precediam a antropofagia; por qual razão também registravam atributos valorizados pelos cristãos e praticados pelos nativos, tais como solidariedade, desapego material etc.? A lógica de resumir os relatos de antropofagia como instrumento de legitimação da perpetuação do cristianismo e da “civilização” não responde a esses questionamentos. O registro do bom acolhimento e da não fuga vai de encontro ao descrédito das fontes. Se foram tomadas notas e não se enquadram na cultura, na lógica, na psique europeia; é porque houve um estranhamento e, portanto, possuía significados ocultos aos homens brancos, mas importantes e norteadores para os indígenas. Não significa que pode-se definir com exatidão quais sentidos esses costumes e posturas tinham de fato. A construção do passado permanece limitada pelas fontes. Fontes que, inevitavelmente, estão presas ao seu tempo, cultura, instituição etc. e devem, sim, ser examinadas com cautela. Porém, negar a antropofagia tendo como base o argumento apresentado é dar um salto por cima de tudo que é assentido nas representações do índio documentadas pelos religiosos e desconsiderar, conseqüentemente, os questionamentos ligeiramente apresentados aqui.

⁴⁷⁴ No mesmo sentido, confirmando essa afirmação, Anchieta descreve que no caminho para o litoral, no qual os índios estavam indo devido às falsas promessas, “alguns Portugueses houve que, tomando pelo caminho algum gentio contrário daqueles que trazem, o matam e lhes o dão a comer, para com isso os sustentarem” (CIFHS-PJA, p. 378, § 22 – *Informação dos primeiros aldeamentos*, em 1583).

⁴⁷⁵ Ademais, vale notar o português também opta por adaptar-se ao contexto colonial. Claro, uma adaptação consciente e resultado da sua ambição pelo domínio.

⁴⁷⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

Portugueses, matar aos que não são bautizados e aos já bautizados fazer nossos escravos (MB, v. II, p. 366, § 4)⁴⁷⁷.

A assimilação com os “colonos nada exemplares” era tudo o que os padres menos queriam. Bom seria se eles distinguissem bem entre os religiosos e os seculares, como fariam 11 anos mais tarde em São Vicente. Baltasar Fernandes é quem escreve por comissão do Pe. José de Anchieta, para o jesuíta os índios sabiam diferenciar: “sam mui aborrecidos à gente branca, somente a nós, que os tratamos bem e os empáramos e livramos das unhas dos lobos, nos tem amor e se dam bem conosco” (MB, v. IV, p. 462, § 8)⁴⁷⁸.

Sabendo do prestígio dos padres por entre os índios, Anchieta relata caso em que os colonos enganaram os índios, passando-se por padres e fazendo-os crer que seriam levados para as missões. A ambição era tanta que chegou ao ponto “que um Português, indo ao sertão buscar gente, fez a coroa como clérigo, e com isto dizia, que era o Padre, que os ia buscar para as igrejas”. Obviamente, as intenções eram outras. Os portugueses queriam tirá-los de suas terras para usá-los como mercadoria ou força de trabalho, dividindo-os entre eles. Anchieta conta, aparentemente com pitada de humor, que quando desmascarado, “o Português, que trazia a coroa, se escondeu por não querer que o Padre o visse” (CIFHS-PJA, p. 378, § 22)⁴⁷⁹.

A disputa pelo índio entre padres e colonos, toma dimensões econômicas e de controle territorial (MOREAU, 2003, p. 173). Não se trata apenas de maus exemplos e escândalos, mas de uma rivalidade na luta pela salvação da alma, por parte dos jesuítas, e pela força do braço do índio, segundo a vontade do colono. Todavia, não foram só os colonos portugueses que eram tidos como maus exemplos. Houve mestiços que contribuíram para a inconstância selvagem. Sobre esses, Anchieta escreve:

de facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de Portugueses não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com o seu pai, por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e frechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados para aqui por causa da nossa maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente.

⁴⁷⁷ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos (padres e irmãos de Portugal?), em fim de abril de 1557.

⁴⁷⁸ Carta do Pe. Baltasar Fernandes (São Vicente) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de abril de 1568.

⁴⁷⁹ *Informação dos primeiros aldeamentos*, em 1583.

Os nossos Irmãos tinham gasto quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles, renunciando aos costumes gentílicos, tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e *levados pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação*, preparam-se não só para os matar mas também para os comer (MB, v. II, p. 114-115, § 25, *grifo meu*)⁴⁸⁰.

Todo árduo trabalho jesuíta de meses e de uma longa extensão territorial para ter com o índio, viria a ruína “pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação”.

Até então foram tratados os sujeitos eu não tinha obrigação nenhuma de dar o bom exemplo. Colonos e mestiços não tinham o compromisso formal de educarem o índio. Por outro lado, houve também aqueles, os quais deveriam estar preocupados com o avanço indígena no aprendizado que conduz à salvação e na conduta moral, porém, não o fizeram. Os clérigos.



Os clérigos, religiosos leigos e não jesuítas, já estavam na América antes da chegada da primeira leva dos companheiros. Assim sendo, segundo as cartas, ofereceram alguns impedimentos para o trabalho dos padres. A impressão que os gentios tinham dos religiosos era negativa, justamente pelo mau exemplo, pela má conduta dos que aqui estavam. Levando certo tempo para os jesuítas apresentassem a eles um comportamento diferenciado e, por meio disso, foram conquistando a confiança dos nativos. Quem conta esse episódio é o padre António Pires:

El pueblo gentil al principio nos dava poco crédito, y le parecia que les mentíamos y engañávamos, que los Padres y también los legos ministros de Satanás que al principio a esta tierra vinieron les predicavan y dezían por interés de sus abominables rescates; agora que comiençan a conocer la verdad, y ven el continuo amor con que los Padres los tratan y conversan (MB, v. I, p. 253, § 3)⁴⁸¹

Pouco tempo depois, Nóbrega escreve sem meias palavras:

Los clérigos desta tierra tienen más officio de demónios, que de clérigos: porque allende de su *mal exemplo y custumbres*, quieren contrariar a la doctrina de Christo, y dizem publicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, pues que son sus cativas, y que pueden tener los salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por excusar sus

⁴⁸⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

⁴⁸¹ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

pecados y abominaciones. De manera que *ningún demônio tenemos acá que nos persiga sino estos* (MB, v. I, p. 270, § 5, *grifo meu*)⁴⁸²

O ano de 1551 parece ter sido difícil para os jesuítas. Tais queixas de Nóbrega viriam a ser publicadas pelo Secretário Geral da Companhia, Juan Alfonso de Polanco, em *Chronicon*:

No começo, os gentios dificilmente acreditavam no que nossos padres ensinavam, porque perceberam que sacerdotes e leigos que antes lhes tinham pregado procuravam só seus próprios interesses; no entanto, depois que constatarem que os nossos desenvolviam seu trabalho sem espírito de lucro, mas exclusivamente em prol da salvação deles, queriam se tornar cristãos (POLANCO, 1999, p. 106; *Chron.*, 1551, § 446).

Os clérigos que vieram com o Bispo Sardinha também aparecem nas queixas de Nóbrega, dizendo que o Vigário “trouxe consigo huns clérigos por companheiros que acabarão, *com seu exemplo e mal usarem e dispensarem os sacramentos* da Ygreja, de dar com *tudo em perdição*” (MB, v. III, p. 73, § 6, *grifos meus*)⁴⁸³. Ora, é notória a bandeira que o jesuíta levanta. Não é só o estandarte de Cristo, como imaginado nos *Exercícios Espirituais*. O jesuíta possui um viés apologético da própria Ordem a qual ele pertence. O *modus procedendi* jesuítico é o que está apto a lidar com o índio. Os demais segmentos católicos, tal como Nóbrega argumenta nessa última carta, “nem as tinha por ovelhas de seu curral” (MB, v. III, p. 73, § 5). Ainda mais! Esse posicionamento de Nóbrega também demonstra que a “*publicização* de um comportamento significa que o grupo social de que se faz parte compartilha da mesma forma de pensar e agir” (PAIVA, 2003, p. 54). Por conseguinte, a Companhia de Jesus exigia para si, em certa medida, a autoridade na educação na América portuguesa. Isso é muito significativo. Os jesuítas tomam para si o dever, por acreditarem em sua competência. Não se trata apenas de um acordo comum entre Coroa e Igreja, mas, também, de um discurso que se legitima enquanto necessário para a educação correta do índio.



⁴⁸² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁴⁸³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

Se por um lado o mau exemplo era uma má pedagogia, por outro o bom exemplo é o caminho para uma boa pedagogia. Prova disso é o paralelo estabelecido por Nóbrega entre ensino e exemplo e seus respectivos frutos:

*Leonardo Nunez mandei aos Ilheos, huma povoação daqui perto, onde dá muito exemplo de si e faz muito fruto, e todos se spantão de sua vida e doutrina. Foi com elle Diogo Jácome, que faz muito fruto em insinar os moços e escravos (MB, v. I, p. 128, § 14, grifos meus)*⁴⁸⁴.

Leonardo Nunez com “muito exemplo de si” e “sua vida”, “faz muito fruto”. Igualmente, Diogo Jácome “faz muito fruto em insinar”. Na prática, o bom exemplo funcionava tanto quando o ensino formal.

António Pires conta que por meio do bom exemplo de uma só Índia cristã, outras tantas desejam seguir seu caminho, “diziendo con mucha lástima, que hasta aqui assí ellas como sus hijos fueron salvages, que por amor de Dios las enseñemos y doctrinemos” (MB, v. I, p. 263, § 11)⁴⁸⁵. Há o relato de até mesmo um pagão que guardava a lei natural melhor do que os cristãos, inclusive era monogâmico “tão afeiçoado a sua mulher e seus filhos que os nossos o apresentavam como modelo aos maus cristãos” (POLANCO, 1999, p. 107; *Chron.*, 1551, § 448).



Outros tipos de uso do exemplo como mecanismo pedagógico são possíveis identificar na documentação deixada pelos inicianos. Um deles é o exemplo mediante os castigos. Nóbrega relata que certa vez os gentios “a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas.” Para o jesuíta, eles

se ensoberbecem e fazem piores com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam (MB, v. II, p. 447, § 2)⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁴⁸⁵ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁴⁸⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

Nóbrega está tentando legitimar a sujeição por toda essa carta. Portanto, a argumentação aqui é em vista de justificar o abandono a “via amorosa” (PÉCORA, 1999) ou quaisquer que fossem os meios persuasivos pacíficos.

Os padres perceberam que o castigo de *um* renderia melhores frutos aos *demaís*. Em contraponto à correção sem castigo, a qual, no sentido coletivo, teriam piores frutos. Portanto, a punição corporal tal como o suplício estudado por Foucault (1999), seria, para além de um estilo penal, seria um mecanismo disciplinar. O que Foucault chama de “mecânica exemplar da punição” pode ser entendida aqui, não desviando “o homem do crime” (FOUCAULT, 1999, p. 13), desviando o homem do pecado.

Noutras ocasiões as benesses materiais trazidas pelos “civilizados” seriam objeto de chantagem diante do comportamento exemplar. O índio cristão deveria ter direito de acesso aos bens trazidos da Europa, diferentemente dos demais. Como uma barganha, o índio convertido entregava a sua alma ao cristianismo e recebia em retorno algo material desejado. Pero Correia dedica dois parágrafos à essa causa, os quais são intitulados:

§ 15 Para reduzir os índios à vida civil e religiosa o caminho suave é não dar nada do que os índios precisam senão aos já cristãos.

§ 16. Todos os índios dizem que querem ser cristãos, mas convém que vejam também nisso alguma utilidade material
(MB, v. I, p. 443-445, § 15-16)⁴⁸⁷

Segundo o jesuíta, a sujeição do índio ao poder temporal e espiritual

puede hazer sin perjuizio de nada, y es mandar S. A. que so pena de muerte ningún christiano diese a indio ninguno de la Baya ni un anzuelo, ni cosa ninguna de ninguna calidad; y, haziéndolo así, yo confio que antes de mucho tiempo los pusiese debaxo del jugo de nuestro Rei del cielo y del de la tierra
(MB, v. I, p. 443, § 15)

Assim sendo, a parcialidade no tratamento servia de exemplo para os demais.



Em gênero literário distinto das cartas, o padre Manuel da Nóbrega chega a trabalhar o exemplo no *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557). Ao ler o documento na íntegra, é possível identificar que todo o esforço do seu autor na

⁴⁸⁷ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

utilização de diversos fundamentos tomistas na fala dos seus personagens, em choque com a realidade inconstante natureza indígena, possui um objetivo final, que é justificar a necessidade do emprego do bom exemplo como recurso pedagógico na conversão do gentio. Segundo João Adolfo Hansen (2003a), “o *Diálogo* conclui que, dada a inconstância da alma dos selvagens brasileiros, a catequese deve seguir o modelo tradicional ou oral dos bons exemplos e das boas obras do ferreiro e não propriamente o da palavra escrita do humanista” (p. 22).⁴⁸⁸

O interessante, no entanto, é que Nóbrega, não apenas escreve o *Diálogo* como fruto do amadurecimento do seu pensamento missionário, mas como uma consolidação dos temas centrais teológicos em contato com o “novo”. O exemplo não surge como uma saída estratégica de conversão após outros testes. Em 9 de agosto de 1549 – portanto, apenas alguns meses após sua chegada ao novo continente – o jesuíta já possui consciência da necessidade de bons exemplos – e diante de tantos maus – solicitando a vinda de padres da Companhia para que venham ser obreiros na grande colheita (LEITE, 1956, p. 123; MB, v. I, § 7)⁴⁸⁹. Noutra carta, um dia depois, Nóbrega reitera o pedido de vinda dos padres dizendo que “ciertamente no creo yo que en todo el mundo ay tierra tan aparejada para tanto fruto como esta, adonde vemos perecer las almas por falta, sin poderles valer” (MB, v. I, p. 141-142, § 7)⁴⁹⁰. Segundo o jesuíta, os índios ansiavam pelos ensinamentos e o padre confiava na formação e exemplo dos seus.⁴⁹¹ Desse modo, a esperança no preparo dos jesuítas para adaptação aos diferentes contextos, sem perder a ortodoxia, coloca o pedido de envio de novos missionários como fundamental para a colheita de almas. Eles, os jesuítas, possuíam formação capaz de persuadir os índios no reto caminho, diferente do clero secular e dos colonos cristãos.

Mesmo na falta de recursos⁴⁹² os padres sempre teriam o seu próprio testemunho de vida como um instrumento pedagógico. Se não tinham nada, apenas a roupa do corpo, isso ensinava a renúncia das paixões mundanas, o desapego dos bens materiais e a centralidade da vida espiritual. Não é por acaso que os padres aceitaram serem entregues aos Tamoios em Iperoig para fazer “as pazes” (MB, v. IV,

⁴⁸⁸ Cf. HANSEN, 1995, p. 106

⁴⁸⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁴⁹⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁴⁹¹ Para azar dos missionários, as cartas seguintes nos mostram que a chegada de novos padres não atenuou as dificuldades.

⁴⁹² Será trabalhado na seção 3.5. **Bens temporais**.

p. 120)⁴⁹³. Não levaram ornamentos religiosos, nem livros, nem qualquer outro apetrecho da fé, apenas seus próprios corpos. E, ainda que tirassem sua vida, certamente o martírio não seria em vão, muitos aprenderiam com ele.

Nesse sentido, os padres da Companhia são como ensinamentos vivos. Como livros abertos a serem lidos e estudados, extraindo aprendizado de toda ação exemplar piedosa. Em uma sociedade em que o ensino das letras era limitado a poucos e a gramática mostrava diversas dificuldades de tradução conceitual das palavras, assim, o exemplo cotidiano e as boas atitudes ensinavam. De um lado a leitura diária da vida dos padres, do outro as mais variadas tentativas de proporcionar uma linguagem que interligasse os dois mundos tão diferentes.



⁴⁹³ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

3.2. Língua

Uma das maiores dificuldades impostas pelas radicais diferenças culturais foi a língua. A possibilidade de falar e ser entendido foi um desafio a ser superado por todo o século XVI. Ver-se-á aqui que a simples codificação da considerada “língua geral” apresentava problemas semânticos. O encontro do oral com o escrito, não tratava simplesmente de traduzir os significantes do tupi para o português/espanhol/latim, ou vice e versa. Mas de criar, ressignificar e distorcer os sentidos originais dos vocabulários vernáculos. A pregação na língua vernácula pelos padres ou pelos Principais passa a ser necessária. O uso de interpretes, dos “bons línguas”, é fundamental para que a comunicação seja efetiva – inclusive no sacramento da confissão. O uso de gramáticas, catecismos e peças teatrais passam por um alto grau incorporação de novos elementos conceituais, tanto para o idioma local quanto para o imigrado.

Andrea Daher (2012) estabelece um paralelo entre a cultura escrita europeia e a oralidade brasileira. A civilização judaico-cristã, quer católica ou protestante, é essencialmente pautada na escrita. A Escritura é Sagrada. A organização social é pautada na escrita. Desde o decálogo de Moisés presente no pentateuco, as leis são observadas com base na sua materialidade escrita. Portanto a leitura europeia dos indígenas ágrafos é feita sob os pressupostos de valorização da escrita. Um “logocentrismo etnocêntrico” (p. 21). São bárbaros, pois não possuem vida política concretizada no registro escrito. São sem F, L e R. Sem fé, pois não conhecem a Palavra revelada. Sem lei, pois não possuem fixação legislativa. Sem rei, pois nem história possuem. Nesse sentido, Anchieta descreve a ausência de escrita junto de outras características próprias da sua forma de organização social: “não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro” (CIFHS-PJA, p. 433)⁴⁹⁴.

Além do sentido político construído pela civilização ocidental desde os gregos, da capacidade do uso do *logos*, da palavra, do discurso racional argumentativo, na *polis* – por entre os “civilizados”; o jesuíta possui fundamentos teológicos que justificam a linguagem oral incompreensível. A ruptura do signo em Babel (Gn 11), coloca todas as criaturas humanas em desarmonia entre si e entre o divino. Se o Outro, ao falar, não é entendido, ele está em desarmonia com o ouvinte; e, entretanto,

⁴⁹⁴ Carta intitulada *Informação da Província do Brasil*, escrita no último de dezembro de 1585.

se eu estou em contato com Deus, o Outro não está. Nesse sentido, a razão teológica da fala incognoscível está na sua condição de gentio. A língua fora “ensinada ou dada ao homem como um signo 'natural' pela própria divindade” (BUESCU, 1983, p. 242-243); e, confundida, como consequência da rebeldia contra o seu Criador. A “destruição da unidade do signo” (p. 256) deveria ser desfeita pela ação catequética. Os reflexos da rebeldia de Babel deveriam ser exorcizados no ensino das letras cristãs e na formação de “bons línguas”. Tratava-se de um fundamento teológico que nortearia a dimensão colonizadora da instauração de uma nova língua que atenderia a unidade do reino de Portugal.⁴⁹⁵

Além disso, segundo LESTRINGAN (2000), a valorização restrita do conceito de escrita, “desconsidera signos não alfabéticos”. Tal como Léry, o jesuíta reúne “em si o poder conservador e dominador do traço escrito e a eficácia, a prontidão sempre presente do verbo” (p. 92).⁴⁹⁶ Nesse sentido, a letra passa a ter um aspecto de violência. O monopólio da escrita os coloca em situação de dominantes e dominados. Civilizadores a domar o selvagem. A escrita sobrepondo a oralidade. A presença da fala da linguagem escrita dos civilizados, pode ser vista claramente na necessidade do ensino de português como forma de luta contra o pecado. O Bispo Sardinha notoriamente faz essa inferência: é necessário que lhes ensinem a “hablar portugez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres” (MB, v. I, p. 362, § 5)⁴⁹⁷. Para a mentalidade europeia cristã, a língua não é tida apenas como um sistema de signos com significados para comunicação entre seres. A língua é que caracteriza o gentio e o cristão.

Não obstante à valorização etnocêntrica da língua, os índios também possuíam suas formas de valorizar a palavra, a palavra falada. O discurso oral para os índios possuía um significado sagrado⁴⁹⁸ e quem dominasse o uso da fala seria considerado um indivíduo com capacidades excepcionais. O domínio da comunicação com os espíritos, da oratória, da retórica persuasiva e do poder de prever o futuro, conduzindo a tribo às novas terras ou à guerra, era extremamente apreciado pelos indígenas.

⁴⁹⁵ Ver seção 2.3. Sem “F, nem L, nem R”. Lá também é trabalhada toda a depreciação da língua nativa e sua relação com as formas de organização social do índio.

⁴⁹⁶ O autor usa a noção presente em Derrida em *A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau*.

⁴⁹⁷ Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁴⁹⁸ Um paralelo entre a veneração e o contato com os deuses e as narrativas dos Guarani, pode ser visto em Pierre Clastres (1990) *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*.

Anchieta, após tecer elogios à língua nativa – comparando-a com o grego – relata a importância da fala nas sociedades Tupinambás:

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua. Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte (CIFHS-PJA, p. 433)⁴⁹⁹

O poder místico do uso da palavra oral nos discursos é notório em várias correspondências jesuítas, nas quais os padres fazem menção às suas disputas com os caraíbas.⁵⁰⁰ Além disso, a tradição oral das tribos indígenas é base para a perpetuação das suas narrativas históricas, mitológicas e de seus significados culturais.⁵⁰¹ Sem precisarem da escrita, os índios mantinham a unidade do grupo. O que separava a valorização da língua indígena ou de origem latina era a técnica da escrita. Portanto, também, por uma questão de técnica os nativos foram tidos como bestiais.

Andrea Daher (2012, p. 71-75), pontua os fundamentos teológicos que levaram os padres se apropriarem da língua geral em suas relações com os nativos. A historiadora defende que não foi apenas uma ação pragmática como decorrência da “falta de operários” na colheita. Embora fossem poucos os missionários, os jesuítas não se baseavam apenas no sentido quantitativa. É uma justificativa que não se explica por si. Para tanto, defende que a utilização da língua nativa estaria baseada em fundamentos teológicos-políticos. Tais bases de ação missionária, são divididas aqui em três áreas: 1) *acomodatio*, 2) sucesso na produção de línguas gerais, e 3) reconhecimento da humanidade indígena.

1) *Acomodatio*, característica própria da Companhia. A acomodação/adaptação ao contexto é, como expressado por diversas vezes nessa dissertação, marca da Ordem inaciana. Como parte das recomendações expressas nas *Constituições* para ser admitido na Companhia, seria requerido saber “las lenguas que suelen ser necesarias, como la vulgar de la tierra donde se hace residência y la latina” (*Const.* § 146). Há a menção da necessidade do estudo “de diversas lenguas” e estar atento

⁴⁹⁹ Carta intitulada *Informação da Província do Brasil*, escrita no último de dezembro de 1585.

⁵⁰⁰ Ver seção 3.1.1. **Pajés e caraíbas.**

⁵⁰¹ Darcy Ribeiro (1976) aponta que um índio foi capaz de traçar 1200 nomes da genealogia de sua tribo (Urubus) com os respectivos lugares que habitavam (p. 25).

a “las circunstancias de tiempos y lugares y personas” (*Const.*, § 351). Tal instrução é a primeira do Capítulo V (da 4ª parte) que trata do que “los escolare de la Compañía han de estudiar”. Portanto, independente de quantos fossem os jesuítas em campo, a adaptação ao local está prevista e é legitimada pelo próprio “espírito inaciano”.⁵⁰²

2) Embora alguns missionários não tenham tido tanta facilidade em aprender a língua nativa, outros rapidamente teriam a sistematizado em gramáticas. A possibilidade de elaboração de uma “língua geral”⁵⁰³ que viabilizasse a comunicação com diversas tribos litorâneas, fez com que abrissem as portas para a catequese em na língua dos povos locais.⁵⁰⁴

3) Por último, e decisivamente, o índio foi considerado humano. Uma vez atestada, pela bula *Sublimis Deus* (1537), a humanidade indígena, eles seriam capazes de receber a mensagem evangélica e se tornarem cristãos. A tradição escolástica presente em Francisco de Vitória, defensor da viabilidade de conversão indígena e professor de Nóbrega em Salamanca, sustentaram as teses tridentinas e posteriormente seriam reafirmadas por Francisco Suárez na chamada segunda/nova escolástica. Todo homem, por mais selvagem que fosse, teria a centelha divina e nascia iluminado pela graça que o tornava apto a responder positivamente ao chamado de Deus. Neoplatonicamente, os jesuítas seriam responsáveis por reacender a luz divina no interior do gentio. Assim, como o bom ensino, a língua geral poderia ser purificada com a introdução de significados e elementos cristãos. Portanto, “cabia, na tarefa missionária, reescrever ou rememorar na alma indígena as categorias necessárias para que a sua língua, geral entre outras, se assemelhasse às línguas vernaculares” (p. 75).

Embora tenham conseguido sistematizar as gramáticas brasílicas, os jesuítas ainda enfrentavam algumas dificuldades com relação ao ensino e aprendizagem. Para Amarilio Ferreira Jr. e Marisa Bittar (2012),

a principal delas relacionava-se ao instrumental linguístico que possibilitaria a propagação dos valores religiosos do cristianismo católico entre os “bárbaros da terra”, já que os inacianos ainda não dominavam a língua-mãe do grande tronco étnico tupi-guarani que habitava o litoral leste brasileiro (p. 696-697).

⁵⁰² Confirmando as diretrizes documentais da instituição, John Monteiro afirma que “as próprias Constituições da Companhia de Jesus, redigidas e revisadas por Inácio de Loyola, contemplavam o aprendizado das línguas extra-européias para reforçar a propagação da fé” (2001, p. 36).

⁵⁰³ Mais adiante será trabalhada criticamente essa ideia.

⁵⁰⁴ A próxima seção será dedicada às gramáticas e catecismos.

Mesmo amparados fundamentalmente, com seus pressupostos teológico-políticos, e materialmente, munidos com a gramática, o ensino dos índios apresentava-se dificultoso por falta de jesuítas que dominassem a “língua geral”. Permita-me acrescentar algo em defesa da posição de Andrea Daher (2012, p. 72), a qual se opõe à ideia de que optaram pela adoção da língua indígena pela falta de “operários” (explicação de Alain Milhou). O uso da língua indígena não é uma opção a partir da falta de missionários, mas é uma consequência a partir do seu uso, faltando quem domine a língua nativa.⁵⁰⁵ Assim, António Pires (1551), Manuel da Nóbrega (1552) e António de Sá (1559) se queixam da falta de obreiros habilidosos com a língua geral. António Pires comparando os padres aos índios interpretes, “todos nos lleva la ventaja”. Assim, “tenemos todos mucha falta en carecer de la lengua, y no saber declarar a los índios lo que queremos por falta de intérpretes que se lo sepan, como desseamos, explicar y dezir” (MB, v. I, p. 252, § 2)⁵⁰⁶. Manuel da Nóbrega lamenta que “nom há muytos Padres que saibão bem a lingoa, e parece grande meyo para socorrer a almas” (MB, v. I, p. 370, § 2)⁵⁰⁷. E António de Sá solicita aos padres e irmãos da Bahia que “si allá tuvieren alguna manera de enseñar en lengua brasílica mándenosla, porque de otra manera dificultosamente se les meterá en la cabeça” (MB, v. III, p. 48, § 15)⁵⁰⁸.

A necessidade de aprender a língua nativa foi percebida logo após a chegada. Na primeira carta de Nóbrega a Simão Rodrigues, em 10 de abril de 1549, o jesuíta já relata que

trabalhamos de saber a língua delles e nisto ho Pe. Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocábulos tem (MB, v. I, p. 111-112, § 6, *grifos meus*)⁵⁰⁹.

Além da questão já abordada sobre a inexistência de Deus e ídolos e de palavras que abarquem os significados mais básicos da fé cristã (Espírito Santo, pecado, Trindade, Deus, glória, Céu, graça);⁵¹⁰ vê-se, nesse trecho, um viés da

⁵⁰⁵ Sem dúvidas, os padres se queixam da falta de mais obreiros de modo geral, mas não é o caso para justificar o uso da língua.

⁵⁰⁶ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁵⁰⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de julho de 1552.

⁵⁰⁸ Carta do Ir. António de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Baía, em 13 de junho de 1559.

⁵⁰⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

⁵¹⁰ Visto na seção 2.3. Sem “F, nem L, nem R”.

educação pouco explorado. Os índios eram os que, primeiramente, ensinavam os jesuítas. Na sequência da carta mencionada, Nóbrega continua dizendo que procura aprender com os que já dominam ambas as línguas: “spero de as tirar o melhor que poder com hum homem que nesta terra se criou de moço” (MB, v. I, p. 112, § 6-7)⁵¹¹.

Portanto, mesmo se desconsiderada a educação no período que antecede a chegada dos europeus – o que, por si só, já é uma eurocentrismo – os “pioneiros na educação brasileira” não são os jesuítas como amplamente tem sido escrito. Mas os próprios nativos, que ensinaram os europeus parte de sua cultura e língua. Nas palavras de John Manuel Monteiro (2001):

reconhecendo a necessidade de dominar as línguas nativas, vários jesuítas recém chegados da Europa também se dedicaram ao aprendizado desde cedo. A exemplo dos pioneiros na Índia ou na China, aprendiam rapidamente as línguas da terra (MONTEIRO, 2001, p. 38)

Comumente quando é tratado o tema da História da Educação no Brasil prontamente destaca-se o papel dos missionários jesuítas como pioneiros na educação brasileira. Perpetua-se a mesma noção de educação colonial – e única – do século XVI em nossos dias. Uma ideia eurocêntrica e colonialista. Ideia de que a civilização, assim como a educação, é advinda da Europa. A noção de que a educação é estrita à transmissão de conhecimento, no qual se eleva em ato aquele que está em potência, e, assim, atribui-se valor às diferentes culturas: o índio como inferior e o europeu como superior. O objetivo da pesquisa e o recorte proposto não permite adentrar mais a fundo a respeito dessa pertinente questão. Porém, cabe fazer menção de que as dimensões educativas no encontro de culturas entre indígenas e jesuítas não são unilaterais, mas possuem, também, uma relação de trocas.⁵¹²

Pode-se afirmar, portanto, que a educação no Brasil, além de já acontecer de modo natural antes da chegada dos europeus, ela também possui um movimento que parte do índio ensinar o jesuíta. Na medida em que aprendiam e utilizavam esse conhecimento como forma de doutrinação, exerciam poder com base no conhecimento fornecido pelos indígenas.

⁵¹¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

⁵¹² Em linhas gerais, a antropologia se debruçou em estudar a chamada “educação natural” dos nativos (FERNANDES, 1976, p. 63-86). Contudo, em História da Educação ainda é uma área por ser explorada. Segundo Ronald Raminelli (1996, p. 46), Jean de Léry fornece fontes para se estudar a educação natural tupinambá, em contraposição aos artificialismos europeus, abordagem que seria endossada por Michel de Montaigne.

Saber a língua do Outro, nesse sentido, é poder. É tornar seu ensino mais eficiente. Para controlar o pecado das crianças índias e mestiços, Nóbrega pede que eles sejam enviados para a Europa, evitando “tanta perdition de animas”; logo em seguida, solicita que

nos embien quantos estudiantes moços pudieren para acá estudiar en nuestros collegios, porque en estos no ay tanto peligro, y estos juntamente van deprendiendo la lengua de la tierra, que es la más principal scientia para acá más necessária. Y la experientia a mostrado ser este útil médio (MB, v. III, p. 363, § 17)⁵¹³

Ou seja, o jesuíta estava convencido que os contatos com determinados espaços de vivência proporcionariam um malefício ou um benefício para a educação jesuíta. O índio que crescia em meio ao ambiente propício para a quebra de sua castidade, deveria ser afastado desse ambiente, tal como Deus afastou Adão e Eva da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. O conhecimento da impureza sexual deveria ser evitado. Ao mesmo tempo, o conhecimento da língua nativa era fundamental para que dessem andamento à obra divina. Eruditos europeus que aspirassem vir para a América deveriam saber “la más principal scientia para acá más necessária”: a língua nativa.

A educação ocorria mediante a troca do conhecimento linguístico, para depois ser estabelecida uma educação que privilegiasse a língua materna, ou bilíngue. O padre Navarro, nos conta que costumavam dizer a “misa y doctrinarlos en su lengua,” e os rudimentos mais básicos da fé “las quales siempre les insiño así en la nuestra lengua como en la suia” (MB, v. I, p. 180, § 1)⁵¹⁴. Essa troca, que proporcionava a interação de duas línguas distintas, não foi apenas instrumento direto dos padres no ensino da doutrina. Além dos irmãos e padres com habilidades na língua geral, foram utilizados outros tantos recursos que envolvem a dimensão bilíngue: os interpretes;⁵¹⁵ as gramáticas, os catecismos e os autos;⁵¹⁶ a facilidade das crianças no aprendizado da língua nova e, posteriormente, seu uso;⁵¹⁷ e as lideranças que possuíam a habilidade de transitar entre as duas culturas, tal como Diogo Álvares, o Caramuru.⁵¹⁸

⁵¹³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 12 de junho de 1561.

⁵¹⁴ Carta do Pe. João de Azpilcueta (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

⁵¹⁵ Foram abordados nas demais seções, e voltará a ser mencionado um aspecto importante na seção **3.6. Entre o equilíbrio e a subversão.**

⁵¹⁶ Serão abordados a seguir na seção **3.2.2. Teatro anchietano.**

⁵¹⁷ Será visto na seção **3.3. Crianças.**

⁵¹⁸ Segundo Eisenberg (2000), “logo no início, Nóbrega e seus colegas se comunicavam com os índios através de Diogo Álvares Caramuru, um dos poucos portugueses da colônia que sabia falar o idioma

Cabe falar um pouco mais sobre a “língua geral” *criada* pelos jesuítas. Conhecida também como “nheengatu”. Tal generalização da pluralidade linguística é reflexo da busca incessante do jesuíta por homogeneizar a heterogêneo. Se não tinham um Deus uno, único, universal e Criador geral, não tinham deuses nem ídolos. Era necessária uma lei geral que regulasse sobre todos os povos, não tinham. E da mesma forma, não possuíam um “Governador Geral” para assuntos temporais, nem um “Superior Geral” para assuntos religiosos. A “língua geral” faz parte, portanto, dessa integração da sociedade plural nos moldes singulares da cultura europeia. Nesse sentido, “a ‘língua-geral’ não era uma língua tupi ‘exata’ e ‘universalmente’ empregada por ‘todos’ os indígenas. A ‘língua-geral’ era uma construção ‘ocidental’ de tradições locais, não se confundindo com nada de ‘natural’” (NEVES, 2007, p. 202). Faz parte de todo um processo colonizador artificializado em busca da melhor forma de atingir o colonizado.⁵¹⁹ Desse modo o “nheengatu” seria a língua mais praticada pelos habitantes do Brasil no período colonial do século XVI (RIBEIRIO, 1995, p. 122).

Uma vez codificada, a língua geral já poderia ser usada na catequização dos índios. Em 1552, Vicente Rodrigues, que já sabia falar a língua geral, afirma: “Ensennámosles la doctrina Christiana por la lengua yo y algunos hermanitos de la tierra” (MB, v. I, p. 410, § 1)⁵²⁰. Ensinar a doutrina cristã na língua geral implica em já a ter acomodado as categorias cristãs. Apesar de não haver uma descrição detalhada desse processo, esse parece não ter sido um trabalho fácil. Nóbrega, nas suas primeiras correspondências descreve a dificuldade: “Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (MB, v. I, p. 111-112, § 6)⁵²¹; e, posteriormente, “tienen muy pocos vocablos para le poder bien declarar nuestra fe, mas con todo dámosse-la a entender lo mejor que podemos y algunas cosas le declaramos por rodeos” (MB, v. I, p. 153, § 8)⁵²². É notória, em ambos os trechos, a inexistência de signos equivalentes aos significados do cristianismo.

dos nativos” (p. 69). Mais sobre o vínculo do português com a obra missionária, ver artigo *Diogo Álvares Caramuru e os primórdios da evangelização no Brasil*, de Amadeu Torres (2010).

⁵¹⁹ Mais sobre a descaracterização das várias etnias indígenas pode ser visto na seção 2.1. **“Todos sam huns” – o índio a priori.**

⁵²⁰ Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552.

⁵²¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

⁵²² *Informação das Terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto de 1549.

Adone Agnolin aponta que nesse processo de encontro de duas culturas e impressão de significados cristãos sobre os antigos signos pagãos e, ainda, transformação dos sentidos originários do cristianismo sob a perspectiva que o índio iria atribuindo novos significados; o que houve, para o historiador foi um “hibridismo”. Segundo ele,

a projeção das categorias religiosas ocidentais – já produto da peculiar comunicação inter-cultural de uma história (religiosa) que se desenvolveu ao redor do Mediterrâneo – nas outras culturas re-fundavam (religiosamente) suas hierarquias de sentido: mas não podemos deixar de observar como essa tradução devia constituir-se como recíproca, na medida em que a cultura indígena podia transformar o sentido missionário das ‘igrejas’, dos ‘monastérios’ e dos ‘padres’ (AGNOLIN, 2006, p. 100)

Caracterizada como a “língua da falta” (HANSEN, 1995, p. 116), o *nheengatu* não possui equivalente suficientemente adequando para os termos mais centrais da pregação jesuíta.

Os *sacramentos*, por exemplo, nos primeiros documentos de Anchieta foram escritos como “‘remédio’, ‘medicina’ (*possanga*, *mosanga*)”, no *Catecismo Brasília* e no *Diálogo da Fé*, respectivamente (AGNOLIN, 2006, p. 116). *Pecado*, sem correspondente no tupi, não foi traduzido. Somente num segundo momento ganharia seu correspondente em tupi, o *angaipaba*. Atribuindo-lhe, então, a culpa pela condição dos atos maus praticados pelo índio, ao Diabo (AGNOLIN, 2006, p. 100-102). O *Diabo* cristão havia encontrado no “*anhangá*, termo que nomeava espíritos do mato”. O “*ánga*, princípio vital, reclassificado com o nome para o princípio cristão de unidade e coerência espirituais da pessoa, a alma” (HANSEN, 2006, p. 19).

Exemplo mais comum e curioso, propagado popularmente até os dias de hoje é a relação entre Deus cristão e o Tupã indígena. Nóbrega afirma que “el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos, y en relâmpagos, y en otras cosas muchas. Trabajé viendo tan grande blasfêmia [...] (MB, v. I, p. 144, § 10)⁵²³. Ou seja, a entidade metafísica, transcendente, imutável, incorpórea, onisciente, onipresente, onipotente etc, ganhava forma, espaço, lugar; enfim, materializava-se em um fenômeno da natureza. Nas palavras de Hansen (2006), “Tupána, Tupã, que em tupi era o nome genérico de ruídos da natureza, como trovões, e que passa a ser usado significando [...] Deus-Pai” (p. 19). Nóbrega assume utilizar desse recurso, fruto da falta de outro termo adequado:

⁵²³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana (MB, v. I, p. 150, § 3)⁵²⁴.

Nesse sentido, “é evidente que, para suas pregações, os missionários precisavam de um termo capaz de exprimir a ideia de Deus, devendo sua preocupação primeira ser a de procurá-lo na língua indígena”. Para o termo tupi Tupã “foi-lhe atribuído um significado que, sem dúvida não possuía” (CLASTRES, 1978, p. 26).

Os derivados dessa nova atribuição de significados aos antigos signos, parece distorcer ainda mais o seu sentido original na medida em que eram implementados novas configurações de palavras. *Tupansy* seria a fusão entre Tupã, Deus, com Sy, mãe, portanto, Mãe de Deus, para se referir a *Nossa Senhora* (BOSI, 1992, p. 31). Completando as variações, *Tupãóka*, seria um neologismo criado pelos cristãos para se referir à Casa de Deus, *Igreja*. Assim como *Tupãretama* seria a terra de Tupã, a Terra de Deus, o Céu cristão (BOSI, 1992, p. 65).

A mistura dos significados linguísticos fazia com que a mensagem cristã chegasse como uma bricolagem no entendimento indígena que, por si só, já tinha sua compreensão de mundo e as categorias próprias de sua cultura conduziam sua leitura de mundo.⁵²⁵ O que pensaria ser, para o índio, a Mãe do Trovão (*Tupansy*)? Certa vez, conta Anchieta, que após terem pregado firmemente o evangelho a um índio idoso, ele responde “con gran fervor que queria ser baptizado”. A cena descrita pelo padre, mostra muito bem que não havia entendido – nem seus filhos e netos – nada a respeito da salvação, do novo nascimento, tampouco da sua ida para o Céu. Assim,

después de lo baptizar y hecho todo el officio, tornámosle assentar en su silla, diziéndole sus padrinos y otros que estaban presentes que se alegrasse pues de nuevo era nascido. Y como le dixessen sus nietos que se fuesse, preguntó él muy espantado: para onde? Paresce que penso que no avia más de tornar de la Iglesia, mas que de allí se avia d'ir para el cielo; y buuelto a su casa començó a llorar, y sus hijos y nietos con él (MB, v. III, p. 561, § 13)⁵²⁶

Eisenberg (2000, p. 76) interpreta esse episódio como uma “confusão” por parte do índio. E, de fato, para compreender a “imediata” salvação para o paraíso, seria necessário ao índio ter o conhecimento da atemporalidade presente no pensamento agostiniano e sua relação entre a eternidade e o agora.⁵²⁷

⁵²⁴ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

⁵²⁵ Para Agnolin (2006), essas “dificuldades linguísticas” do encontro de dois mundos resultaria em um “inevitável hibridismo cultural” (p. 117-118).

⁵²⁶ Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 16 de abril de 1563.

⁵²⁷ Laura de Mello e Souza também traz outro episódio curioso que revela a aparente conversão, quando, na realidade, não havia a “verdadeira fé” (termo usado por Nóbrega para designar à

Amarílio Ferreira Jr e Marisa Bittar (2012) apontam

dois pilares que sustentaram os propósitos metropolitanos de ocupação das matas tropicais do litoral atlântico habitado pelos ameríndios, a saber: a) desenvolvimento de uma pedagogia consubstanciada nos catecismos bilíngues (tupi e português), com base no processo de ensino e de aprendizagem mnemônico (ensino de cor, memorização), tanto das línguas quanto da própria dogmática cristã católica; b) estruturação da base material que garantiria a existência das casas de bê-á-bá por meio da organização econômica fundada no princípio da “grande plantação”: terras (sesmarias doadas pela Coroa), trabalho escravo desafricanizado e agropecuária (cana-de-açúcar e gado) (p. 697).

O “segundo pilar” será trabalhado na seção **3.5. Bens temporais**. A presente seção procurou trabalhar alguns elementos básicos dessa ampla discussão que envolve o ensino e a língua. Dando continuidade, na sequência serão trabalhados os usos de alguns dos documentos elaborados pelos jesuítas nessa fusão de idiomas ibero-americanos. Depois, será vista a expressão artística-pedagógica-trilíngue do teatro de José de Anchieta.



3.2.1. Gramáticas e Catecismos

A tradução da oralidade indígena ocorreu de forma processual. Pode-se afirmar que a codificação da “língua geral” em signos latinos foi um processo gradual na tentativa de encontrar equivalência do inexistente como linguagem escrita em símbolos cognoscíveis para o europeu entender a estrutura da língua falada pelos povos nativos. Um segundo passo seria encontrar equivalência de conceitos dessa nova língua na antiga língua materna dos padres jesuítas. Uma tarefa difícil e imprecisa, já que os elementos culturais fornecidos por ambas as culturas na constituição idiomática eram totalmente distintos. Nos dizeres de Adone Agnolin

conversão consciente “de coração”). O ocorrido se passa no século XVIII, mas ajuda ilustrar a sobreposição de culturas em seus “desencontros”. De modo tragicômico, o Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão conta que certa vez “uma velha índia potiguar” moribunda, que “parecia bem disposta espiritualmente e inclinada à fé católica”; após ter recebido seu alento espiritual, foi questionada se queria “algum alento para o corpo”. Ela responde: “Se eu tivera agora uma mãozinha de um rapaz tapuia, de pouca idade, e tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomara algum alento: porém eu, coitada de mim, já não tenho quem me vá frechar um desses!” (1995, p. 60-61).

(2007), “a língua geral dos jesuítas representou o fruto de um longo processo de construção que, na sua primeira fase, se estabeleceu durante toda a segunda metade do século XVI” (p. 112).

Portanto, *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil* publicada em 1595, de autoria do padre José de Anchieta, seria resultado dos esforços coletivos de vários irmãos que dedicaram à sistemática tradução da nova língua ao português. Desde o *Vocabulário da Língua Brasília*, atribuído a Leonardo do Vale, muitos foram as cópias e acréscimos durante o período quinhentista, com contribuições de Pero Correia, João Azpilcueta Navarro, Luís da Grã e José de Anchieta. Nas palavras de John Monteiro (2001), “o manual primitivo foi lapidado e retrabalhado ao longo das quatro décadas entre a primeira notícia e versão final” (p. 43). Tanto as gramáticas quanto os catecismos brasílicos foram numerosos documentos que circularam os séculos XVI e XVII, sob diversos títulos e autores. Tratava-se de uma tentativa de proporcionar instrumentos que facilitassem na missão. Usados pelos missionários em atuação nas terras americanas e também seriam enviados para a Europa, para que fossem estudados, proporcionando a formação dos futuros missionários.

**ARTE DE GRAM-
MATICA DA LINGOA**
mais usada na costa do Brasil.

Feyta pelo padre Ioseph de Anchieta da Companhia de
I E S V.



Com licença do Ordinario & do Preposito geral
da Companhia de I E S V.
Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.



Figura 7 - Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil, de Anchieta em 1595 (ANCHIETA, capa, 1595)

A tradução não consistia somente em uma transposição linguística, mas em “tradução da tradição” (MONTEIRO apud AGNOLIN, 2007). Os interesses particulares dos jesuítas em relação às práticas indígenas, e na transformação dessas, pela ótica cristã, fazia com que a interpretação das mesmas, na elaboração das gramáticas, fosse norteadas pelas posições culturais nas quais os sujeitos estavam inseridos historicamente. Fazia parte de um plano de mapeamento do Outro para que o domínio fosse exercido.

Ainda nesse sentido “epistemológico” de tradução do Outro, segundo Cristina Pompa (2001), o código interpretativo das linguagens nativas é o religioso. Não há como conceber um trabalho etnológico no contato com a língua do Outro, alheio ao conteúdo teológico que habitava a mentalidade jesuíta. Para a autora,

a necessidade epistemológica (teológica) de atribuir aos índios crenças, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia à exigência cultural de interpretar o outro e, paralelamente, traduzir o “eu” para o outro. Para essa tradução, era necessário construir uma linguagem de mediação, que, no início da Idade Moderna, não podia senão se utilizar o código religioso, pois era sempre a partir dele que se dava qualquer interpretação da realidade (p. 29)

No entanto, nessa dinâmica de colonização linguística com intuítos religiosos de conversão, há um curioso movimento que reduz o interior do conteúdo cristão para acomodar ao novo. Diferente dos demais artifícios práticos, os quais são elaborados pragmaticamente com vivido exteriormente aos documentos oficiais católicos, a elaboração de gramáticas é o registro documental desse movimento duplo de aproximação entre culturas. Assim,

a nova gramática e a nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema, *sub specie religiones*, isto é, sob o ponto de vista (estruturalmente) daquela que se impõe enquanto há “redução” mais significativa – a *possibilidade* interpretativa – da alteridade cultural para a cultura ocidental (AGNOLIN, 2007, p. 116).

Nesse sentido, o historiador atribui um interessante jogo de linguagem a respeito do conceito de conversão. A transformação comportamental, de pagão para piedoso cristão, era cara ao jesuíta. Contudo, sobre a elaboração dos documentos gramaticais que traçam um paralelismo entre jesuítas e nativos, há uma “conversão no sentido de *convergir* em termos de institutos (lingüísticos e culturais) que produzem uma suposta normalização da diferença” (AGNOLIN, 2007, p. 110). Trata-se de um hibridismo documentado, utilizado na missão e propagado pela Europa. Assim,

em seus catecismos tupi, os jesuítas produzem discursos dirigidos a índios (aldeados). Para tanto, operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas, que não existem nas línguas das culturas indígenas (brasileiras), das quais eles utilizam para catequizar. O fato é que, para realizar essa difícil tarefa, os missionários encontram-se na necessidade de produzir uma “língua geral da costa” que vem assumindo a função de se tornar um ágil instrumento de tradução, através de dois aparatos externos à cultura (lingüística) utilizada: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos (AGNOLIN, 2007, p. 109).



Em brilhante síntese de pesquisa de Pós-Doutorado, Adone Agnolin (2001) trabalha os catecismos brasílicos inseridos em seus fundamentos teológico-políticos e em seu contexto histórico. Segundo o historiador, os primeiros textos elaborados no

formato de catecismos, isto é, utilizados para o ensino cristão, são elaborados na patrística na passagem dos séculos III e IV.⁵²⁸ Sua importância como instrumento de ensino, propagação e consolidação da fé passam a ter um alto grau de importância no século XVI, pelos diversos movimentos históricos: a renascença dos ideais clássicos; o movimento humanista, que, em âmbito cristão retoma a Igreja primitiva e a patrística; a descoberta das novas terras e novos povos a serem conquistados-catequizados; a reinvenção da imprensa por Gutenberg; e o protestantismo. “O século XVI apresenta uma geral e significativa renovação da Teologia” (AGNOLIN, 2001, p. 24). Além da *devotio moderna*, que vulgarizava as questões teológicas, todos esses movimentos fizeram com que houvesse uma “explosão de catecismos”. Uma variedade de catecismos elaborada como um produto do tempo histórico quinhentista. Os protestantes, se apropriam desse poderosíssimo mecanismo de propagação das suas interpretações bíblicas e dos ataques a Igreja Católica. O catolicismo, incluindo o os jesuítas no Brasil, também inicia a utilização de vários distintos – e subjetivos – catecismos. Contra a proliferação de pensamentos heréticos, na intenção de manter a hegemônica fé católica sobre domínio da Europa, como meio de policiar o comportamento alheio e não macular os sacramentos, assim, os catecismos brotam no seio católico. Uma verdadeira guerra religiosa instrumentalizada pelos catecismos. Contra essa heterogeneidade de textos sob o mesmo propósito, o Concílio de Trento visa uniformizar, padronizar em um único catecismo, que viria ser conhecido como o *Catecismo Romano*, impresso definitivamente em 1566 (AGNOLIN, 2001, p. 20-38).

Na América portuguesa, as disputas territoriais com os protestantes ocorreram apenas no pontual episódio da baía da Guanabara, com os franceses calvinistas – huguenotes. A utilização dos catecismos nas terras além-mar obedecia muito mais propósitos contra os pagãos do que contra os hereges.⁵²⁹ Além da sua gramática, Anchieta cooperou na elaboração de outros dois documentos conhecidos por sua autoria: o *Diálogo da Fé* e a tradução da *Doutrina Cristã*. Ambas as obras só viriam a ser impressas no século XVII, primeiramente em 1618 e depois “aperfeiçoada” por

⁵²⁸ Ainda que outros documentos visassem simplificar os pilares básicos da fé, para conhecimento prático dos primeiros cristãos no primeiro século, tal como o *Didaquê*.

⁵²⁹ Além de fazerem parte desse contexto europeu e, portanto, mais amplo de utilização dessa técnica de ensino, os jesuítas se valeram desse recurso para minar o confronto aberto com os pajés e caraibas. E, por outro lado, os catecismos procuravam atender, segundo os padres, aos anseios dos próprios índios. Para Nóbrega, por exemplo, os índios “dizem que querem ser como nós” (MB, v. I, p. 111, § 5 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549). Eles acreditavam ouvir dos índios a súplica: “ensina-me” (GAMBINI, 2000, p. 92).

Antônio de Araújo e "emendado" na segunda edição de 1686 pelo padre Bartolomeu de Leão (DAHER, 1998, p. 35). Tal como as gramáticas, tratam-se de uma "obra coletiva", com a "finalidade [de] corrigir e completar, constantemente, o esforço anônimo de aperfeiçoamento desse instrumento linguístico de imposição doutrinária, mas ao mesmo tempo e não secundariamente, de mediação cultural" (AGNOLIN, 2001, p. 46).

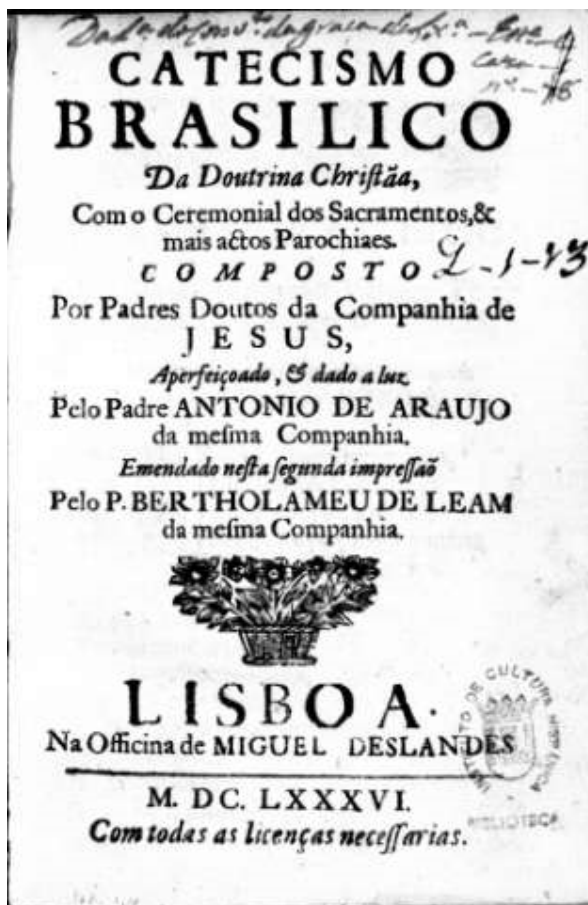


Figura 8 - *Catecismo brasilico da doutrina christã*, de Antonio de Araujo em 1686 (ARAÚJO, capa, 1686)

O "imperialismo linguístico" hierarquizava as línguas de acordo com a proximidade do latim (DAHER, 2012, p. 95) e, assim, estabeleceria meios para transpor a oralidade na escrita, e a escrita, por sua vez, em proximidade às línguas demais línguas já alcançadas pelo cristianismo. Um processo de transformação. Para "civilizá-los" seria necessário cristianizá-los, uma vez que não há civilização alheia da imagem de Cristo a ser restaurada, portanto, "seria o mesmo que moldar de novo a argila corrupta à imagem do autor" (GAMBINI, 2000, p. 90).

Sem anular o caráter de conversão – no sentido de convergir – proporcionado pelos padres na elaboração dos catecismos bilíngues (e “biculturais”), há um sentido unilateral no uso desses instrumentos. Interpretando ou ressignificando as expressões indígenas, os jesuítas não só calaram os índios, mas impuseram sua visão de mundo sobre a identidade nativa. “não era suficiente que os índios adotassem certos comportamentos ou *repetissem certas palavras*, era preciso levá-los a renegar sua identidade de origem” (GAMBINI, 2000, p. 24, *grifo meu*). A transformação causada pela educação jesuíta e contida nos catecismos deveria atingir o índio de forma integral.

Esses manuais de fé consistiam em sintetizar os pilares necessários para que os catecúmenos fossem incorporados ao seu novo círculo de fé, “eles contêm o essencial das normas escritas da religião cristã que devem ser *memorizadas* pelos comungantes – o conteúdo normativo doutrinário em ‘discurso autônomo’” (DAHER, 1998, p. 39, *grifo meu*). A catequese, portanto, está preocupada em agregar o novo idioma aos demais idiomas, de modo que ela produza no índio a memorização necessária para repetir e, portanto, estar apto à iluminação do Verbo interior.⁵³⁰ Assim,

a língua aparece como uma questão de superfície: é possível reescrever ou rememorar na alma indígena as categorias necessárias para que a língua tupi participe da língua originária junto às línguas vernaculares espalhadas pelo mundo. [...] Destribalizar para produzir consciência, para produzir constância (p. 39-40)

Era necessário que com a boca se confessasse a fé em Cristo como Salvador (Rm 10:9). Por meio da “nova língua cristianizada” esperava-se que a salvação viria pelo iluminar divino após proferidas as palavras santas.

O *Catecismo brasílico da Doutrina Cristã* é composto por uma espécie do que hoje chamaríamos de “gabarito” da fé. Há a pergunta, mas também há a resposta. Estava prescrito o que *deveria* ser dito. Memorizar e repetir. Conforme segue, na página seguinte, um trecho do que deveria ser memorizado e repetido sobre Deus e a Trindade:

⁵³⁰ Segundo Adone Agnolin (2001), os fundamentos da catequese estão baseados na “revelação feita pelo próprio Deus, mas que prevê, contudo, a necessária participação do homem” (p. 22).

DEUS

1. *M(estre)* Marã oikóbope asé só ybákypene?
D(iscípulo) Tupã rerobiá.
Tupã remimoñanguéra moromojasukába pupé oñemongaraípa, Tupã ñeénga rupí oikóbono.
2. *M* Perobiaárpe aé Tupã?
D Arobiar.
3. *M* Mbaé supépe Tupã iaé?
D Opákatú mbaétetiruã moñangára supé
4. *M* Mobype aé Tupã mbaétetiruã moñangára?
D Ojepéñó

1. *M* Como é que a gente irá para o céu?
D Crendo em Deus; no batismo da gente feito outrora por Deus, santificando-se, vivendo segundo a lei de Deus também
2. *M* Credes em Deus?
D Creio.
3. *M* A que coisa chamamos Deus?
D Ao criador de todas as coisas.
4. *M* E quantos são os deuses criadores de todas as coisas?
D Um só.

TRINDADE

5. *M* Aujé! Ojepéramo guekó pupébe marã?
D Ojepéramo guekó pupé, mosapýr *persona* jábamo sekóu: Tupão Túba, Tupã Taýra, Tupã *Espírito Santo*.
6. *M* Mosapýr Tupãnépe aipo Tupã Túba, Tupã Taýra, Tupã *Espírito Santo*?
D Aáni: ojepé Tupãnamo guekó pupé, aé añé mosapýr *personamo* ijaóki, ojepé ogekó karaíba jeseára pupéñé.
7. *M* Emonānamo *Santíssima Trindade* iaé Tupã supé?
D Emonānamo.
8. *M* Peimojekuákatú aipo *Santíssima Trindade* rekó?
D Tupã ojepéñó biã, aujé aé añé Túbamo sekóu, aé abé Taýramo, aé abé *Espírito Santoramo*.
9. *M* Peimojekuábibéno:
D Tupã ojepéñóñe guekó karaíbetéramo, abaetéramo; ndojaóki sekó karaíbetébiã, aujé *persona* jábamo ojaók: Túba oikoé, Taýra oikoé, *Espírito Santo* oikoé, ojepé Tupãnamo guekó pupé.
10. *M* Marābépeno?
D Mosapýr *persona* iaé *Santíssima Trindade* supé.

5. *M* Bem! E como é um só em seu ser?
D É um só em seu ser, e são três as chamadas pessoas: Deus pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo.
6. *M* São três deuses esses Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo?
D Não: são um só Deus em seu ser, mas de fato se distinguem três como pessoas na união de um só ser divino.
7. *M* Por isso chamamos a Deus Santíssima Trindade?
D Por isso.
8. *M* Mostrai melhor o que é essa Santíssima Trindade?
D Embora Deus seja um só, contudo de fato um é o Pai, um também é o Filho, um também é o Espírito Santo.
9. *M* Mostrai ainda mais:
D É um só de fato o ser santíssimo de Deus, todo poderoso; embora não se distinga seu ser santíssimo, contudo as ditas pessoas se distinguem: o Pai é diferente, o Filho é diferente, o Espírito Santo é diferente, e é um só Deus em seu ser.
10. *M* E que mais?
D Às três pessoas chamamos Santíssima Trindade.

(ANCHIETA, 1993, p. 133-134)

Não se tratava de dizer conscientemente o que entendia ou sentia a respeito das questões espirituais, mas de, mecanicamente, cumprir com o estabelecido e esperado pelos padres. Segundo Anchieta em 1556,

principalmente pretendemos hé que saybão o que toca aos artigos da fee, scilicet, ao conhicimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Christo que a Igreja celebra, e *que saibão, quando lhes for perguntado, dar conta destas cousas*, o qual temos em mais que saber as orações de *memoria*, ainda que nisto se põe muyto cuidado e diligencia, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja (MB, v. II, p. 314-315, § 3, *grifos meus*)⁵³¹.

Os diálogos prescritos nos catecismos tinham o intuito pedagógico de afastar os índios dos seus maus hábitos, mas estavam longe de serem uma educação “dialógica” tal como conhecemos hoje em dia. Eram diálogos dogmáticos e repetitivos. Bastava memorizar e repetir. Para Gambini (2000),

o primeiro ano, Nóbrega estava bastante otimista porque encontrara aberta a porta da alma indígena. O comportamento *imitativo* era o melhor sinal de que a argila tomaria forma e de que o espelho era forte. Seria fácil convertê-los, eles o desejavam e estavam prontos para abrir mão de seus maus hábitos. Com efeito, quatro meses após sua chegada os missionários já haviam batizado cem índios e preparavam mais seiscentos ou setecentos. Essa *imitação*, porém, tinha outro sentido. Se no início não passava de brincadeira de curioso, acabaria por tornar-se o único recurso para o dilema aculturação versus extinção. Um índio não poderia jamais tornar-se cristão. A *imitação gestual [ou repetição de palavras]* não significava que sua alma se tivesse convertido, mas sim que se perdera (p. 91-92, [adaptação], *grifos meus*)

Os catecismos, em si, não demonstram apreensões sobre se o índio entendia a profundidade da mensagem cristã – ainda que “superficializada”.⁵³²

Não cabe julgar se a repetição transcenderia o mundo material e proporcionou ao catecúmeno a iluminação interior pela oralidade, agora, cristianizada. Mas pode-se inferir que o resultado de todo esse movimento educacional, religioso, linguístico e cultural foram o surgimento de preciosos documentos que contém a mecânica interna da catequese jesuíta e os seus aspectos adaptativos aos povos nativos. Portanto, “esses textos jesuíticos em vernáculo tupi nos apresentam um hibridismo que, além de constituir-se em forma lingüística, materializa na própria língua sua constituição de um hibridismo cultural” (AGNOLIN, 2007, p. 109).

Foi uma medida a longo prazo que buscava maior autonomia à catequese. Havia a inconveniente dependência dos “bons línguas”, intérpretes que seguiam os padres por onde quer que fossem para auxiliá-los no diálogo intercultural, inclusive na realização das confissões.⁵³³ Assim, as gramáticas e catecismos consistiam em um projeto de independência na implementação de recursos europeus-cristãos na

⁵³¹ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556.

⁵³² Na seção anterior foi problematizado, brevemente, o desentendimento acerca do falado pelo jesuíta e o entendido pelo índio. Para Eisenberg (2000), “se a língua mostrou-se um instrumento indispensável na conversão dos nativos na persuasão, por si só não permitia aos jesuítas superar a confusão e o mal-entendido produzido por suas pregações” (p. 76).

⁵³³ Será visto na seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão.**

domesticação da língua nativa. Nesse sentido, “a catequese utilizou diversos recursos narrativos e linguísticos para atingir seus objetivos” (MOREAU, 2003, p. 51). As narrativas cristãs e bilinguismo encontrariam na cultura indígena um campo para explorar as suas festividades e costumes. Assim, a leitura do Outro e seria exposta no coração dos autos teatrais pedagógicos dos padres jesuítas no século XVI.



3.2.2. Teatro anchietano

As representações teatrais, já eram “muy típicas de la actividad escolar parisina y que después pasaron a ser rasgo distintivo de la pedagogía jesuítica” (VERGARA CIORDIA, 2007, p. 196). De modo geral, a Companhia nutriu um apreço pelo “drama escolar”, cultivado “num nível especialmente alto por um longo período de tempo, numa vasta rede de colégios quase ao redor do mundo” (O’MALLEY, 2004, p. 348). A utilização do teatro como recurso na formação dos alunos nos colégios na Europa é notada por Francisco Rodrigues. Destacando o caráter moral, em detrimento do literário, as peças “teem poder magico para fazer impressão profunda no coração da juventude” e além da letra, penetravam nos sentidos dos seus espectadores e resultavam na mudança de comportamento.⁵³⁴ “É esta a força empolgante dos bons teatros. Os exemplos arrastam. Sendo pois tamanha a efficacia deste meio pedagógico [...] os Jesuitas lançaram mão d’elle” (RODRIGUES, 1917, p. 79).

No Brasil, o padre Serafim Leite distingue dois locais que eram palco das encenações: os colégios e as aldeias. O local definiria o estilo teatral: nas aldeias, os autos; nos colégios, as comédias e tragédias (HCJB, t. II, p. 599). Leite também destaca que no Brasil, tal como Rodrigues pontua na Europa, as peças eram munidas de preocupação moral, acima da questão artística e da erudição letrada. Portanto, além de terem o viés lúdico, dialogando com a cultura local, o que mais preocupava

⁵³⁴ Como será visto adiante, no Brasil o poder de comunicação teatral transcende a letra e ganharia movimento, sons, intensidade e vida. Além disso, no sentido religioso, “a exterioridade pura, que confinava com o sublime do sagrado ou com o grotesco do demoníaco no cenário construído para os autos, cede lugar, em algumas líricas compostas em espanhol ou em português, a uma introjeção viva do transcendente. A fé atinge o nível da experiência” (BOSI, 1992, p. 82).

os jesuítas era o seu “escopo moral”, ou seja, a instauração de uma “civilização cristã” (LEITE, HCJB, t. II, p. 599). Apesar de já haver peças teatrais no Brasil antes da chegada dos jesuítas, os religiosos acabaram destacando pela sua significativa produção, sobretudo após os 20 anos iniciais da missão jesuíta. Os números de peças no século XVI variam de acordo com a bibliografia. Arnaut de Toledo et al. (2007) afirma que “José de Anchieta, escreveu doze peças entre os anos de 1561 e 1597” (p. 41). Amarilio e Marisa, afirmam que Anchieta escreveu aproximadamente 20 autos entre 1564 e sua morte (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 186). Leite, incluindo os diversos gêneros, elenca lista 21 autos jesuítas de vários autores (HCJB, t. II, p. 605-613). Segundo as fontes de Kassab (2010, p. 192), são ao todo 28 representações. Os números podem variar ainda mais se forem consideradas peças diferentes sob mesma gênese, mas adaptadas para novos contextos ou por outros autores a utilizarem a mesma estrutura teatral.

O teatro brasílico no século XVI possui vários autores. Todavia, Anchieta se destaca entre esses. A preservação das suas peças e a habilidade poética literária, a contextualização de suas peças e a utilização pedagógica moral, faz com que obras estejam entre as mais conhecidas e estudadas. Em tom inflamado, Alfredo Bosi define Anchieta como “o nosso primeiro intelectual militante”⁵³⁵ (1992, p. 93). Parte desse brilhantismo se deu por seu domínio com a escrita e as várias línguas. Seus primeiros biógrafos, Pero Rodrigues e Quirício Caxa, destacam sua habilidade e virtude com as letras. A respeito de Anchieta, Rodrigues afirma que “encarregou-lhe logo a escola da grammatica e foi o primeiro que leu latim nestas partes” (1897, p. 5), e Caxa escreve que “aprendeu a língua da terra, pondo de sua parte, além de muita facilidade que Deus para isso lhe tinha dado, muita exigência e aplicação” (1965, p. 21).

Jesuítas davam primazia ao uso da língua vernácula. O uso do latim, língua oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, era suspenso para que a catequese fosse mais eficiente. Por isso, em 1584 durante a passagem do Santo Ofício, foi lhe pedido que relevasse o uso de outro idioma, pois “a intenção maior dos jesuítas consistia em serem compreendidos pelos índios e esta era a razão pela qual o idioma tupi se tornava condição *sine qua non* para o êxito da catequese” (FERREIRA

⁵³⁵ Bosi parece ter preferido a liberdade no uso das palavras em detrimento do rigor no uso dos termos, talvez, para dar maior vivacidade à afirmação. Ao se referir a Anchieta como “nosso”, seria no sentido nacionalista ou católico? E, ainda, “intelectual” é uma categoria da Modernidade posterior ao século XVI, surge no período iluminista.

JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 180). O padre Acquaviva, então Superior Geral, consentiu, desde que nos colégios, onde eram realizados as comédias e tragédias, permanecesse o latim. De modo geral, cercados pelas condições históricas e espaciais que a nova terra lhes provia, os jesuítas “adotavam a tática de não pedir autorização para usar, em seu lugar, o tupi ou o português: simplesmente usavam” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 185). Além de bilíngue, Fernão Cardim registra que representações dos diálogos também poderiam ser feitos “em lingua brasilica. portugueza e castelhana” (1925, p. 303). Assim sendo, embora houvesse, por parte de algumas autoridades, algumas recomendações para a realização dos teatros, elas “deviam ser muito mal cumpridas no Brasil”, pois, “a influência do meio era superior a tôdas as determinações legais” (LEITE, HCJB, t. II, p 602). Essa subversão às recomendações, novamente, coloca a Companhia como uma Ordem que encontrava fissuras na estrutura do catolicismo para aplicar seus *artifícios* pedagógicos.⁵³⁶

Acima de tudo, os padres tinham a necessidade de ser entendidos. O diálogo com a cultura local seria a melhor forma de investir contra a mesma. Assim,

observando seus costumes, logo perceberam o forte traço lúdico da sua cultura e talvez por essa razão começaram a investir em atividades centradas principalmente na música, na dança, na “teatralidade” da vida tribal repleta de rituais, movimentos, cores, sons para que, por meio delas, o cristianismo fosse assimilado com o recurso dos próprios valores dos índios, ou seja, todo o empenho dos jesuítas nessa forma de catequese consistia em “cristianizar” os valores indígenas (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 184).

Portanto, os autos teatrais dariam amplitude ao alcance catequético. Os jesuítas não se restringiam apenas aos recursos linguísticos; mas, por enxergarem na cultura local os traços pré-linguísticos, gestuais (teatrais), nas danças e manifestações festivas dos frequentes rituais e seções de cura, adotaram a emulação das formas de expressão cultural própria dos indígenas. A emulação de símbolos e materiais nativos, ganharam movimento nas intenções pedagógicas jesuítas. Um movimento que parte da escrita para outros meios. Segundo José Eisenberg (2000), “mudanças estratégicas como estas são frequentemente ignoradas pela literatura sobre os encontros do Novo Mundo” (p. 86).

A atuação pedagógica dos inicianos por meio do teatro é um reflexo da liberdade para a criatividade que o “isolamento quase total” no restante do mundo proporcionou aos missionários, assim, “sua particularidade consiste em ter sido muito

⁵³⁶ Note o termo “tática” utilizado por Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar na citação anterior.

mais uma experiência nascida do ambiente e das condições históricas dadas”. Desse modo, a atuação de Anchieta, não parece receber nenhum cerceamento institucional tanto das *Constituições*, documento que chega consigo ao Brasil e possui uma flexibilidade, quanto da *Ratio Studiorum*, que viria a ser publicada definitivamente 2 anos após a sua morte, em 1599 (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 173-174).

Yara Kassab (2010), estabelece um elo entre o teatro de Anchieta e Gil Vicente, tecendo algumas semelhanças. Para a pesquisadora, o jesuíta teria tido contato com as obras do dramaturgo português quando esteve em Coimbra (p. 185). Tendo sua ênfase no viés lúdico, ambos os autos “discutiam a sociedade, os costumes e os valores através de uma boa dose de imaginação e de humor, cujo objetivo era corrigir através do riso” (p. 187). Além desse objetivo, a forma também foi transposta:

a estética, as diferentes línguas utilizadas nas encenações, a construção de rimas fáceis, a sonoridade das falas, a aproximação com o público, a composição dos personagens, como a presença obrigatória do diabo e do anjo, a personificação do medo, da morte, da igreja, da fé, entre outras que vieram das obras vicentinas diretamente para os autos do jesuíta Anchieta (p. 186)

No entanto, ponderadas as devidas apropriações, cabe reivindicar ao teatro anchietano a peculiaridade que lhe foi atribuída em suas condições históricas, geográficas, antropológicas etc. na qual seus autos foram elaborados. Segundo Hernandez (2008b),

o teatro de Anchieta é um acontecimento histórico; seja representação/encenação pedagógica e, portanto, aula de catequese, ele tem enredo, argumento, assunto próprio para um público específico, e é, assim, uma forma de representação cênica situada no tempo: para aproximar-se dele, é preciso considerá-lo na ordem dos acontecimentos e dos efeitos (p. 10-11).

Havia diferenças significativas, sobretudo, por consequência das discrepantes diferenças entre as sociedades para as quais as peças eram destinadas. A presença das discussões sobre a sociedade para qual é destinado a peça teatral, permanece como marca dos teatros europeus e brasílicos, contudo, altera-se o conteúdo, pois altera-se radicalmente a sociedade.

Tomemos, por exemplo, o *Auto da pregação universal*.⁵³⁷ Segundo Serafim Leite (HCJB, t. II), foi a primeira peça de teatro brasileiro, escrito no Brasil, entre 1567-1570. Tinha três horas de duração e foi encenada por diversos lugares da costa (p. 606). O auto era uma adaptação do catecismo para as artes cênicas, mas também, “de acordo com o público, o texto era adaptado” (ARNAUT DE TOLEDO et al., 2007,

⁵³⁷ Na seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão** também será visto o *Auto de São Lourenço*.

p. 39). Assim como os demais autos, o *Auto da pregação universal* possui objetivos catequéticos que dialogam com a plateia na medida em que são envolvidos os elementos constituintes da realidade cotidiana dos indígenas. A começar pelos personagens presentes nas cenas. Na constituição do Anjo, são adotados termos tupis e figuras históricas das aldeias. É o karaibebé, um caraíba melhorado com a capacidade de voar. Assim, ocupa a função retórica e profética dos líderes místicos indígenas, com os superpoderes da figura angélica e mensageira cristã. Assimilação semelhante ocorre com Aimbiré, sendo ele, metade diabo e metade chefe indígena; e, ainda o Guaixará, o chefe dos diabos. No entanto a figura diabólica está relacionada ao espírito malfazejo das matas. É a transcendência cristã assimilada na imanência nativa, tal como o Deus metafísico e o Tupã material.

Reflexo do encontro de línguas, a presença de novos significados europeus e cristãos à antiga fala nativa também é presente nas representações teatrais. A ressignificação a qual Hernandez chamou de “repatriamento’ das palavras” (2008b, p. 12) é marcante tanto nas falas, quanto na própria caracterização dos personagens centrais. Guaixará e Aimbiré, agora criaturas do submundo infernal, são antigos chefes tribais. O Anjo é retratado como Karaibebé. Um caraíba que voa, um profeta voador, a que Bosi chamou de um “imaginário sincrético estranho” (1992, p. 31). Se para o pesquisador da História, distanciado e sabido das categorias usadas pelo padre e seus sentidos originais para os nativos, essa “mestiçagem” provocada pelos padres já soa estranha, quanto mais aos índios que possuíam fortes vínculos à tradição dos seus antepassados e, agora, eram expostos à catequese carregada de novos elementos.

O que, afinal, os índios veem em cena? Para Paulo Romualdo Hernandez (2008b), os índios veem

não o diabo cristão, mas os espíritos malfazejos dos chefes indígenas e caraíbas Guaixará e Aimbiré, encarnados no jaguar, na sucuri, na jibóia. Não pudemos ver anjo cristão, mas o caraíba voador, o karaibebé, guardião dos tapuias (p. 56).⁵³⁸

⁵³⁸ Segundo Alfredo Bosi (1992), “a força da imagem alegórica não se move na direção as pessoas, enquanto sujeitos de um processo de conhecimento; move-se de um foco de poder ao mesmo tempo distante e onipresente, que os espectadores anônimos recebem, em geral passivos, não como um signo a ser pensado e interpretado, mas como se a imagem fôra a própria origem do seu sentido” (p. 81). Ora, nesse aspecto, Hernandez e Bosi discordam um do outro. Para Hernandez, o índio é um sujeito ativo na construção de significado. Tal como também compreendo, o índio interpreta os novos arranjos de signos com base no que lhe é constitutivo de significado, dos signos que já lhe são familiares. Por outro lado, para embasar o domínio jesuíta sujeitando o índio por meio de uma violência simbólica, Bosi parece reduzir o índio ao silenciamento da sua capacidade cognitiva do encontro entre o seu imaginário e suas categorias mentais com a encenação teatral.

Essa interpretação fortalece, ainda mais, um aspecto importante que a presente dissertação procura trazer. Conforme visto, desde a seção **2.3.2. Nem Lei**. A maior preocupação e o grande desafio da conversão indígena é de cunho moral. E, assim sendo, as categorias usadas por Anchieta são, nada mais do que, a atitude pragmática do padre em fazer-lhes temer e se apartar daquilo que não convém. Não importava se sabiam com clareza as categorias cristãs e fundamentos teológicos. Se o “estranho” imaginário sincrético dava resultado, não haveria o porquê de não ser usado. Afinal, como assertivamente afirma Paulo Romualdo Hernandez, “o combate encenado é pedagógico, tendo por objetivo atingir o espectador” (HERNANDES, 2008b, p. 56).

Um combate de natureza metafísica, diferente das guerras intertribais. Para os padres existiam entidades do Bem e do Mal que estavam e batalha na disputa pelos índios. As hostes infernais investiam para que os índios permanecessem em seu estado de dominados. Por outro lado, as forças celestiais desejavam tirar o índio dessa condição de escravidão ao maligno. São disputas que ocorrem aparte da materialidade da vida indígena, mas possuem uma proporção material quando o índio realiza suas práticas. Portanto, é diferente dos confrontos originais indígenas, os quais estão relacionados ao Outro – da outra tribo – como o inimigo a ser vingado. Assim sendo, a utilização do teatro por Anchieta tinha o objetivo de encenar o invisível. Pedagogicamente os personagens encarnavam entidades espirituais para que o índio entendesse essa outra dimensão de confrontos. Assim, “as lutas entre o Bem e o Mal foram ainda descritas nas primeiras peças de teatro no Brasil colonial” (RAMINELLI, 1996, p. 114).

Na página seguinte há um trecho desse combate:

Ao trabalhar o encontro religioso cristão com o conjunto de crenças indígenas no México, Serge Gruzinski (2003) conclui que os imaginários se misturaram na projeção dos velhos significados culturais sobre os novos. Dessa forma, “os evangelizadores queriam que os índios aderissem justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, sem referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão. A empresa era, ao mesmo tempo, fácil e praticamente impossível. Fácil porque, apesar das distâncias consideráveis que os separavam, os dois mundos concordavam em valorizar o surreal a ponto de considerá-lo realidade última, primordial e indiscutível das coisas. Impossível, pois o modo como o concebiam era divergente em todos os sentidos. *Os mal-entendidos se multiplicaram*. Sobre a crença, que os índios, de maneira geral, interpretaram como um ato, no máximo uma transferência de fidelidade a uma força nova, suplementar. Sobre a ‘realidade’ do outro, também. *Cada qual não tardou em projetar sobre o adversário seus próprios esquemas*” (p. 271-272, grifos meus).

Anjo/Karaibebé: Com todo o vosso ódio, sei
que procurais condená-los.
Deles não me afastarei,
mas a Deus suplicarei
para sempre auxiliá-los.

Em o seu Deus confiaram,
criando essa Confraria.
Da má vida se afastaram
e a Jesus Cristo imitaram,
respeitando-o dia-a-dia.

Guaixará: É inútil o seu alento:
eu tos arrebaterei,
apesar do seu sustento.
Eu vôo como este vento,
com eles voarei!

Aimbirê,
voemos com nossa fé
a alegrar meus aldeões!
Eu ranjo... eis os meus chifrões,
esta dentuça minha é,
minhas garras e dedões!

(coloca a aparelhagem)

Anjo/Karaibebé: Não espereis continuar
o vosso assassinio eterno,
contra a aldeia vos lançar
ara toda a perturbar...
Ide-vos! caí no inferno!

(desaparecem os diabos)

Que vossa dupla maldita
no fogo para sempre arda!
Temos todos esta dita:
pela bondade infinita,
estarei sempre de guarda!

(faz uma prática aos ouvintes)

(ANCHIETA, 1977, p. 131-132).

O auto “encena o combate dialógico entre as figuras do Mal, os aňanga Guaixará e Aimbirê e seus aliados, contra as do Bem, Karaibebé e seus aliados” (HERNANDES, 2008b, p. 32). O desfecho é o êxito do Anjo/Karaibebé, que passa a discursar diretamente ao público alvo. Noutros diálogos a liderança indígena – e diabólica – Guaixará, expressa sua vontade, como quem quisesse persuadir o índio. Mas trata-se de uma “falsa persuasão” criada pelo padre para proferir as práticas reprovadas. “O teatro foi uma forma de construir um espelho destruidor das culturas indígenas que, em tais peças, apareciam identificadas ao Mal” (NEVES, 1978, p. 83).

Assim é a fala do Guaixará no início do Ato II: maligna, poética e coberta de rimas portuguesas:

Agradável é meu modo:
 não quero índio vencido,
 não o quero destruído.
 Remexer o povo todo
 é somente o que eu envido.

É boa coisa beber,
 até vomitar, cauim.
 É isto o maior prazer,
 isto sim, vamos dizer,
 isto é glória, isto sim!

[...]

É bom dançar, enfeitar-se
 e tingir-se de vermelho;
 de negro as pernas pintar-se,
 fumar e todo emplumar-se,
 e ser curandeiro velho.

Enraivar, andar matando
 e comendo prisioneiros,
 e viver se amancebando
 e adultérios espiando,
 não o deixem meus terreiros.

(ANCHIETA, 1977, p. 121-122).

O padre José de Anchieta projeta na fala do Guaixará os costumes indígenas pelos quais ele tanto custava combater. Como um líder consciente que manipula os índios é destacada a figura diabólica. O jesuíta, ao compor essa cena, materializa o imaginário cristão que tanto acreditava estar em terras abandonadas pelo cristianismo e que, por séculos, fora dominada pelo archi-inimigo do cristianismo. Os demônios eram quem, em última instância, ensinavam os maus comportamentos aos índios ao seu bel-prazer.

Todo o teatro é elaborado na intenção de que o índio tome uma decisão. Tal como nos *Exercícios Espirituais*, o cenário mental também é apresentado ao “espectador” que participa das cenas. Todas as falas e diálogos entre os personagens, também dialogam com a plateia. A indução que ocorre é para que o índio seja aliado do Bem. Para Raminelli (1996), a nova dicotomia também definiria o local em que o índio habitaria, entre a “riqueza e pobreza; alegria e sofrimento; danação e salvação; Céu e Inferno” (p. 116). O triunfo do Bem e a derrota do Mal trabalham na mentalidade indígena vinculada ao anseio pela vitória. No fim, o teatro acaba sendo um catecismo vivo, que fala em sua língua contra os costumes e líderes prejudiciais à sã doutrina. A

oralidade, que outrora fora transformada em escrita, volta a surgir com a letra que ganha voz por meio dos seus atores/personagens.



3.2. Crianças

Grande parte dos assuntos envolvendo os pequenos índios foi e será trabalhado nas seções anteriores e posteriores. A presença das crianças está destilada por quase todos os outros temas tratados. Ainda assim, faz-se necessário a observação de alguns pontos. Portanto, na presente seção será visto alguns aspectos particulares do envolvimento dos indiozinhos com o ensino jesuíta.

Se para os jesuítas os gentios eram página em branco, quanto mais seriam os filhos dos índios. A pouca idade faria com que a cultura indígena não criasse raízes profundas na formação da sua identidade e a abertura ao conhecimento própria da idade faria com que os filhos dos índios aprendessem mais depressa. Não obstante, o tratamento diferenciado para as crianças nas instituições de ensino da Europa estava passando por um processo de transformação que visava a separação das crianças das demais faixas etárias. Assim,

a escola e o colégio que, na Idade Média, eram reservados a um pequeno número de clérigos e misturavam as diferentes idades dentro de um espírito de liberdade de costumes, se tornaram no início dos tempos modernos um *meio de isolar cada vez mais as crianças durante um período de formação tanto moral como intelectual, de adestrá-las, graças a uma disciplina mais autoritária, e, desse modo, separá-las da sociedade dos adultos* (ARIÈS, 1986, p. 165, grifo meu).

A educação jesuíta seria influenciada por uma série de movimentos ocorridos na Europa. Dentre eles, a presença dos Irmãos de Vida Comum, grupo religioso característico da *devotio moderna*, que se espalharia por toda a Europa e alcançaria as escolas até a Universidade de Paris. Esse modelo de escola seria conhecido por *modus parisiensis* (STORCK, 2016). O tratamento diferenciado para com as crianças não é, portanto, uma peculiaridade dos padres jesuítas. As escolas europeias na transição do Medievo para a Modernidade, já compunham-se de modelos classificatórios com níveis distintos e tendo em vista a idade como fator determinante para a composição das classes.

Sendo a conversão uma finalidade última da educação jesuíta, o ensino não estaria restrito às crianças. Adultos também faziam parte da universalidade dos alvos missionários. Todos deveriam ser ensinados, pois todos deveriam ser salvos. É o que Nóbrega escreve: “trabajemos que todos vengan a conocimiento de nuestra fe, y a todos la enseñemos, que la quieren oyr, y delia se aprovechar: principalmente

pretendemos de enseñar bien los moços” (MB, v. I, p. 268, § 2)⁵³⁹. No entanto, o jesuíta tem sua preferência para com “los moços”. Quais seriam suas motivações para preferir o ensino das crianças? O que os principais documentos têm a dizer a respeito? Tendo em vista a marca humanista e prática da Companhia, em quê as crianças lhes seriam úteis? Ou ainda, porventura a marcante “inconstância” do índio seria um dos motivos pelos quais havia uma inclinação para os mais novos? É entorno dessas questões que procura-se refletir a seguir.

Em seu *Regimento*, D. João III, após instruir sobre a separação que deve haver entre os convertidos dos gentios, dá as diretrizes de como o novo sistema colonial, baseado no Governo Geral, deveria agir com relação às crianças. Assim o monarca escreve: “e aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios” (D. JOÃO III, 1548, p. 9, § 45). Sabendo do dano que a mistura com os povos pagão poderia causar,⁵⁴⁰ o Rei opta por estrategicamente consolidar a fé, e consequentemente seus súditos, por entre as crianças. As estratégias régias seriam seguidas à risca pelos padres da Companhia.

Anchieta conta que os primeiros passos dos jesuítas foram obedecer ao rei. O padre escreve que no ano de 1549 vieram ao Brasil o Governador Geral e alguns padres da Companhia “a requerimento do dito rei [...] para entenderem na conversão da gentilidade”. Assim,

chegaram ao Brasil, procuraram os ditos Padres com caridade e meios possíveis entender na dita conversão, e foram ajuntando alguns meninos do gentio com consentimento de seus pais e os foram domesticando e instruindo para serem batizados (CIFHS-PJA, p. 349, § 1)⁵⁴¹

Embora as *Constituições* tenham sido elaboradas durante os primeiros anos da ação jesuíta nas Américas, o documento mostra uma série de características dos jesuítas acerca daquilo que não havia sido estabelecido formalmente. O texto é elemento material fruto da prática da Companhia; mas, também, é razoável tomá-lo como um reflexo da mentalidade da Companhia em seus anos iniciais, frente a rápida expansão da nova Ordem. Período que os inicianos estavam adquirindo novas

⁵³⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁵⁴⁰ Na seção 1.3.2.1. ... **em Portugal** foi visto que um dos principais motivos pelos quais a Coroa portuguesa optou por aliar-se ao catolicismo, foi o de proporcionar a unidade de um povo que habitava no território de seu domínio. Portando, as diferentes crenças ofereciam um problema para o rei.

⁵⁴¹ Documento de José de Anchieta: *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

formas, se expandindo e adentrando para o ramo da educação. Assim sendo, as *Constituições* repetem por duas vezes a instrução “peculiarem curam circa puerorum eruditionem” – cuidado especial sobre os meninos – (*Const.* § 527, § 532).

Obedientes ao braço secular e às ordenanças da Ordem, os jesuítas tiveram “peculiar cuidado acerca da instituição dos meninos dos quais alguns perseverarão”, segundo conta Anchieta, “porque como dos pais ou nenhuma ou pequena esperança aja” (MB, v. II, p. 365, § 1)⁵⁴². A razão da escassez de motivação na conversão dos mais velhos residia na temível inconstância presenciada pelos padres. O abandono da fé e o retorno aos maus costumes era uma segunda barreira a ser superada. Converter o índio e batizá-lo, não significava vencer a batalha travada contra o Mal. Era necessário fazer com que o índio permanecesse na fé, até o fim, para que a doutrina tivesse cumprido o seu papel salvífico final.

Diante da inconstância dos índios, a preocupação dos jesuítas era, além de doutrinar e converter, mantê-lo em retidão. Os padres precisavam de estratégias ou *artifícios* que fossem além da conversão imediata. Tal esperança veio a se concretizar com as crianças. Uma vez dentro da fé, as crianças se mostraram mais receptivas à eficácia do ensino cristão. Sem voltarem às antigas práticas e permanecendo constantes em sua fidelidade ao novo Deus, as crianças foram, não somente alvo das instruções *a priori* do *Regimento* ou das *Constituições*, mas tornaram estratégia mantida mesmo após à experiência. Os meninos “bien doctrinados y acostumbrados en virtud, serán firmes y constantes” (MB, v. I, p. 268, § 2)⁵⁴³. Trata-se da perpetuação de métodos educativos previstos antes da prática missionária. Uma distinta característica do ensino jesuítico, marcado por dezenas de adaptações ao contexto. O ensino jesuíta no período heroico, caracterizado por definir-se na prática, nesse caso, já viria preparado para prosseguir dessa maneira: privilegiando as crianças.

A perseverança dos meninos índios é alegada em várias cartas. Todavia, as crianças não estavam imunes ao grande “mal da inconstância”. Esse “grande adversário”, por vezes, atingia também os mais novos.⁵⁴⁴ Certa vez Anchieta conta que “os meninos que antes aprendião, andão de quaa pera lá, e não somente não

⁵⁴² Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em fim de abril de 1557.

⁵⁴³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁵⁴⁴ Há também registros de fuga (DSCG, MB, v. II, p. 321, § 2; MB, v. II, p. 77, § 1 – Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em julho de 1554).

aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido” (MB, v. II, p. 314, § 1)⁵⁴⁵. As correspondências são repletas de referências aos causadores da inconstância dos mais novos. Os padres acusavam seus pais ou pajés como os principais indivíduos responsáveis por desvirtuarem a caminhada cristã dos indígenas. A falta de eficácia do ensino para os mais velhos implicava no desamparo dos pequenos índios cristãos. Não havia um contorno familiar e étnico, no qual as crianças sentissem pertencentes, holisticamente, à nova fé. Os meninos aprendiam muito bem o catecismo, “embora lhes fosse de grande impedimento a falta de religião dos pais, especialmente dos pajés, considerados santos” (POLANCO, 1999, p. 112-113; 1551, § 462).

Parte desse vínculo forte com os seus familiares é, segundo interpretação de Nóbrega, consequência de uma profecia do Nazareno não ter atingido o outro lado do Atlântico. Para o jesuíta, “como nom há entre elles aquella guerra que Christo disse vir meter em a terra, scilicet, ho pay contra ho filho e o filho contra ho pay, etc, não posso crer que am-de perseverar” (MB, v. I, p. 324, § 3)⁵⁴⁶. A profecia (Mt 10:35) consistia, basicamente, em firmar um Reino desvinculado das relações materiais da presente vida. Assim sendo, o vínculo familiar deveria ser posto em tensão quando pai ou filho adotassem a fé em Cristo. Estar com Cristo implica em negar o estado anterior de crenças e tradições familiares que não estiverem em sintonia com a nova crença. Nóbrega, portanto, vê no índio um forte laço que o impede de seguir a Cristo e deixar para trás o seu passado familiar-tradicional-cultural.

O projeto de educação das crianças indígenas também levava em consideração a troca das gerações. O crescimento dos mais jovens e a morte dos mais velhos renovaria a população indígena. A terra seria habitada apenas por cristãos. Anchieta escreve, com todas as letras, essa estratégia:

nuestro principal fundamento es en la doctrina de los niños, los quales les enseño a leher, escribir y cantar; éstos trabajamos de tener debaxo nuestra mano para que después vengan a succeder en lugar de sus padres y hagan pueblo de Dios (MB, v. II, p. 121, § 3)⁵⁴⁷.

Assim, a prioridade dos mais velhos estaria apenas nos casos de ocuparem funções de líderes ou quando estava à beira da morte. De modo geral, os esforços dos padres estavam concentrados na formação de uma nova geração cristã, apartada dos vínculos malignos dos seus antepassados.

⁵⁴⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556.

⁵⁴⁶ Carta do Pe. Antônio Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 4 de junho de 1552.

⁵⁴⁷ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola, em setembro de 1554.

No Brasil, o processo de purificação escolar da criança demônio-animal para tornar-se homem, deveria passar pela experiência Antiga e Medieval de recolher as crianças. Sem nenhuma forma explícita de força na condução das crianças (derramamento de sangue, nem cativeiro, nem o aprisionamento e nem sequer hierarquias tão explícitas de mando), o isolamento das crianças seria feito mediante mecanismos de persuasão diante de uma situação de “liberdade” (FAVACHO, 2008, p. 127-167). Portanto, sob uma perspectiva de análise histórica das relações de poder foucaultiana, os pequenos índios seriam apartados sutilmente dos seus pais e líderes – adultos que ofereciam certa resistência ao domínio colonizador com sua “inconstância”. A perpetuação das tradições culturais deveria ser apagada da memória dos pequenos índios, e, mantê-los longe dos discursos dos pajés e dos rituais indígenas, seria uma forma de torna-los dóceis ao cristianismo. Por mais que fosse “difficile far lasciare alli piú vecchi molte male usanze” – difícil fazerem deixar os mais velhos e o maus costumes –, dos meninos poderiam “sperare molto frutto” (MB, v. I, p. 163, § 13)⁵⁴⁸.

Os primeiros frutos do trabalho da Companhia foram os “filhos dos índios, porque os pais estavam ainda então muito duros e agrestes” (CIFHS-PJA, p. 315)⁵⁴⁹. Investir as sementes do Evangelho em terra nova e fértil era melhor do que os velhos e infrutíferos índios adultos. Vastas são as menções de meninos já adiantados na doutrina cristã e visto como mais frutíferos. Os meninos eram vistos como os mais adiantados no ensino da doutrina, em comparação com os demais (MB, v. I, p. 162, § 12)⁵⁵⁰. A fala de Nogueira no *Diálogo* de Nóbrega, diz que “os Padres o experimentão cada dia com seus filhos, os quais achão de tão bom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos” (DSCG, MB, v. II, p. 336, § 11). Entre os mais jovens os resultados do ensino eram tão bons que, interessados, “algumas veces gustan tanto que ni basto yo ni los hermanos chiquitos para cumplir con sus desseos”. Os incansáveis jesuítas ficam surpresos diante de tanta vontade de aprender além daquilo que havia sido programado para o dia, “hasta que dicen agora no quiero más que me ensennéis una vez” (MB, v. I, p. 411, § 2)⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

⁵⁴⁹ Em *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, de José de Anchieta, datada do ano de 1584.

⁵⁵⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

⁵⁵¹ Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552.

Tal como no *Diálogo* de 1556-1557, em 1553, Pero Correia já fazia elogios aos filhos dos índios, dizendo que são melhores que os filhos dos cristãos:

Los nuestros Índios, hijos de Índios, que tenemos en casa, a los cuales enseñamos, van muy adelante con la doctrina, lo que nos da mucha confianza, porque los veemos más amigos de Dios que los hijos de los christianos. Yo siempre les hablo así a ellos como a la más gente que se aiunta en la iglesia en su leng[u]a y les predico las cosas de la fe; mas faltanme libros en language para estudiar (MB, v. I, p. 440, § 13)⁵⁵².

Porém, como vê-se na sequência do trecho, há uma escassez de materiais para o ensino. O que faz com que o irmão solicite uma lista de livros a serem enviados de Portugal por Simão Pedro.

A missão com os índios infantes também sofreria com a falta de recursos materiais.⁵⁵³ Fruto da falta, o colégio dos meninos órfãos, sofria com a penúria. Na Bahia, o jesuíta conta que a casa dos meninos estava indo bem mesmo sem a ajuda do rei, pois contava com o governador e outros homens virtuosos (MB, v. I, p. 271, § 6)⁵⁵⁴. Tão importante eram as estruturas físicas para ensino das crianças, que Nóbrega concentrava seus esforços, priorizando todos os recursos enviados para mantimento e vestimenta, na edificação das casas para meninos. As velhas vestimentas ainda serviam “e no comer vi[v]emos por esmolos” (MB, v. I, p. 403, § 3)⁵⁵⁵. Em julho de 1554 Anchieta, logo no início da carta a Loyola, afirma que em Piratininga a casa dos meninos órfãos estava sendo sustentada “con mucho trabajo y difficultad” (MB, v. II, p. 76, § 1)⁵⁵⁶.

Apesar de oferecerem alguns benefícios para a missão, tal como a atração dos demais índios por meio das músicas, os meninos órfãos também trouxeram novas preocupações aos padres. Eles desviavam do reto caminho. A libertinagem das novas terras era um obstáculo a ser superado. O padre Ambrósio Pires conta que

estes mininos são nesta terra perdidos, ainda nas cousas spirituaes, pola grande soltura da gente delia, porque as molheres andão quá nuas e são tão roins, que andão trás estes moços pera pecarem com elles e enganão-nos, e elles que facilmente se deixão enganar. Assi que esta terra não hé senão pera velhos, ou moços tão virtuosos, que a virtude muita supra a idade (MB, v. II, p. 232, § 8)⁵⁵⁷.

⁵⁵² Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

⁵⁵³ Ver sobre essas faltas na seção **3.5. Bens temporais**.

⁵⁵⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁵⁵⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁵⁵⁶ Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em julho de 1554.

⁵⁵⁷ Carta do Pe. Ambrósio Pires (Baía), ao Pe. Diego Mirón (Lisboa), em 6 de junho de 1555.

Se a pouca idade era, por um lado, facilitadora na permanência da fé, por outro, proporcionava dificuldades específicas. Como é o caso do desenfreno sexual diante das tentações oferecidas pelas índias, “elles que facilmente se deixão enganar”.

Havia uma dimensão positiva no trabalho com esses jovens órfãos enviados de Portugal. Muitos eram admitidos pela Companhia. Algo que não aconteceu com os filhos dos índios.⁵⁵⁸ A experiência mostrava que o uso da língua nativa, a qual os órfãos haviam aprendido, era muito útil no ensino dos índios. De modo que, em 1561, “algunos de los huérfanos que de Portugal embiaron, que después acá admittimos a la Compañía, son aora muy útiles operário” (MB, v. III, p. 363, § 17)⁵⁵⁹. Assim, embora os meninos órfãos tenham, em certo sentido, dado alguns trabalhos aos padres, o uso de meninos estaria presente em sua juventude e, depois, quando adultos no interior da Companhia.

As crianças índias também seriam instrumentos no ensino e pregações. Em 1549, Nóbrega conta que “Adonde llegamos somos recibidos con mucho amor, mayormente de los niños a quien enseñamos. Ya sabem muchos las oraciones y las enseñan unos a otros” (MB, v. I, p. 139, § 4)⁵⁶⁰ e pregava por meio de um “moço lengua”⁵⁶¹ (p. 142, § 9). Também eram usados nas missas e no ensino dos pais e mais velhos. Em 1559, na igreja de São Paulo, os mais novos “sabem bem a doutrina e cousas da fee, lem e escrevem; já cantão e ajudão já alguns hà missa” (MB, v. III, p. 51-52, § 3)⁵⁶²; e, para os que não tem condições de irem tantas vezes à igreja, “os meninos tem cuydado de ensinarem ha doutrina a seus pais e mais velhos e velhas” (p. 52, § 3), escreve Nóbrega. Em 1552, o padre Pero Doménech já contava a Loyola sobre a harmoniosa função de professor desenvolvida pelos filhos diante de seus pais: “los niñyos en su língua ensenyan a sus padres” (MB, v. I, p. 417, § 2)⁵⁶³. Além do ensino, “a ajuda das crianças era especialmente utilizada nos rituais sacramentais

⁵⁵⁸ Ao menos não há registros de índios sendo incorporados aos cargos oficiais da Ordem. E, caso ocorresse, seria digno de nota pelos inicianos em suas correspondências.

⁵⁵⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 12 de julho 1561.

⁵⁶⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁵⁶¹ Fernão Cardim, em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, também observa o uso dos filhos dos índios como intérpretes (1925p. 206).

⁵⁶² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁵⁶³ Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

cristãos ministrados pelos jesuítas, tal como a confissão” (EISENBERG, 2000, p. 70).⁵⁶⁴

Para Luiz Felipe Baêta Neves (1978)

os meninos não são só os socializadores dos pais e a esperança de uma “inscrição perfeita” da cultura “ocidental” na folha virgem que é a cultura indígena. São instrumento de mediação-comunicação entre padres e indígenas mesmo em momentos sagrados como o dos sacramentos (p. 96-97)

A centralidade desse precioso instrumento no ensino, e para as missões de um modo geral, é registrada por Polanco. As crianças são meio e fim da atuação jesuíta:

Chegando lá onde havia as pegadas de são Tomé, os índios se comportaram tão bem, que foi deixado lá um dos nossos com dois meninos bem preparados para ensiná-los e estabelecer, junto às pegadas, uma casa onde seriam criados os meninos do lugar. O chefe da aldeia hospedou os nossos com os meninos e se mostrou muito prestativo em fazê-los da fadiga da viagem. Em seguida, entre os índios, foram estabelecidas quatro casas ou colégios para meninos, com respectivas igrejas, a fim de que seus meninos fossem exercitados pelos nossos em tudo que é de seu proveito e também se tornassem capazes de estimular os índios e ensinar-lhes a fé (POLANCO, 1999, p. 123; *Chron.*, 1552, § 658).

Por meio do ensino os meninos inscreveriam a nova cultura e, por meio da vigilância, eles apagariam os traços da velha cultura. Os pequenos índios policiam-se e caçoam uns dos outros quando são pegos nos antigos costumes. Anchieta escreve:

Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e se riem dele (MB, v. II, p. 308, § 3)⁵⁶⁵.

Portanto, são responsáveis, também pela quebra dos vínculos com os signos dos pais e antepassados. Por meio da vigilância, negam a tradição e perdem (“renunciam”) a herança cultural. Ainda Anchieta, escreve: “temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores” (CIFHS-PJA, p. 79)⁵⁶⁶. O desmembrar do pertencimento às suas antigas famílias e tradições era algo incentivado pelos padres. Nesse sentido, “tratava-se de construir famílias cristãs com os neófitos indígenas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 107).

⁵⁶⁴ Na mesma obra de Eisenberg, ver nota de rodapé número 18 (p. 179-180) sobre o uso de crianças como intérpretes.

⁵⁶⁵ Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga).

⁵⁶⁶ Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente), em 15 de março de 1555.

Fato emblemático para a negação das suas tradições e, até mesmo, antigas identidades é a rejeição do *tembetá*. Quem relata em primeira mão⁵⁶⁷ esse evento é Nóbrega:

enseñando a los niños a leer y a santiguarse, los quales todos trahen unas piedras de colores en los beços forados que ellos mucho estiman, las quales hazían *impidimento* a la pronunciación del santiguarse; y porque el Padre le dió a entender aquel ympidimento, vino la madre de uno de aquellos y quito a su hijo aquella piedra y hechóla por los tejados, y luego los otros hizieron otro tanto. Esto fué luego en el principio que començamos a los enseñar (MB, v. I, p. 140, § 5, *grifo meu*)⁵⁶⁸.

Os *tembetás* eram as pedras ou ossos inseridos nas perfurações dos lábios ou narinas dos índios. Para Gambini (2000), essa pedra, além de objeto material utilizado nos rituais de iniciação, era um “objeto ritual cheio de significado, associava-se à virilidade e ao senso de individualidade, estando investida, como vários outros objetos, de uma qualidade mágica” (p. 147). Contudo, segundo o relato, essa pedra era um “*impidimento*” para a os gestos e dizeres santos. Assim, arremessando a pedra para o telhado, arremessa-se, também, a antiga identidade do índio. Se livra dos antigos vínculos que impedem o estabelecimento do novo. Há uma ruptura com a cultura indígena para a adoção do cristianismo. Um afastamento dos antigos significados para a aproximação dos novos. Joga-se no telhado a sua iniciação e pertencimento à antiga tribo, a sua identidade, a virilidade, a individualidade e os sentidos mágicos desse “simples” objeto.⁵⁶⁹

A valorização das suas origens culturais deveria ser apagada “para a maior glória de Deus”. Ou, então, emulada com os novos propósitos cristãos, em suas cerimônias sagradas, músicas em louvor a Deus ou na cura milagrosa proporcionada pelos padres. Esse é o assunto da próxima seção.



⁵⁶⁷ Seria contado posteriormente por Polanco com *Chronicon*.

⁵⁶⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁵⁶⁹ Curioso fato semelhante, já mencionado, foi o cesto confeccionado no domingo. A criança indígena, após ser repreendida por Anchieta, queimo seu trabalho na frente de todos (MB, v. II, p. 308, § 3 - Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga)).

3.4. Ostentação dos rituais religiosos católicos

O espanto do nativo ocorre diante da diferença. Havia, sim, uma superioridade tecnológica trazida pelos portugueses. Uma superioridade sob alguns aspectos. Tal como os índios possuíam em sua relação com a natureza. No entanto, o que quero afirmar é que o espanto não é somente por alguns aspectos de “superioridade técnica”, mas pela diferença causada por essa superioridade em seus devidos aspectos. É a alteridade que espanta o índio. Assim como a nudez e os ossos nos braços espantaram os primeiros portugueses a chegarem à América. O resultado do espanto português pode ser afirmado, pois foram dignos de nota. De modo semelhante, quaisquer coisas que os portugueses apresentassem aos indígenas, por mais comum que fossem – tal como a nudez era para os nativos –, o resultado não poderia ser diferente: o espanto. O exemplo mais claro do espanto frente ao diferente é a galinha apresentada aos indígenas. Caminha escreve em seu diário, no dia 24 de abril de 1500: “Mostraram-lhes uma galinha, quase haviam medo dela e não lhe queriam pôr a mão e depois a tomaram como espantados” (CAMINHA, 1500, f. 3). Contra a ideia de um espanto pela “superioridade portuguesa”, cabe a pergunta: ora, o que a galinha tinha de superior?

É, portanto, a alteridade causa de tantas outras práticas, rituais, objetos, músicas, sacramentos etc., todos importados da Europa terem atraído o olhar nativo. Com os jesuítas não seria diferente. Em primeira carta, Manuel da Nóbrega já introduz o tema:

se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho A B C todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos (MB, v. I, p. 111, § 5)⁵⁷⁰.

O tanger do sino indicava que estava para iniciar o culto ao desconhecido. A mística dos atos simbólicos católicos, ao que tudo indica, acendia a chama pelo contato com o oculto, com o mistério e com aquilo que fugia da realidade costumeira do índio.

Nóbrega continua: “estão espantados de ver a majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muyto, ho que também ajuda” (MB, v. I, p. 115, § 14). Aqui, o jesuíta identifica no espanto com a “majestade” – ou melhor, a alteridade – como um

⁵⁷⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

ponto a ser extraído um benefício em favor da missão. Afinal, o espanto ajuda. Assim, Nóbrega continua ostentando a sua “majestade” e os seus “officios divinos”, representando o envolvimento com o diferente como algo próprio da inclinação para a sua fé. “Estão estes Negros muy spantados de nossos officios divinos. Estão na igreja, sem lhes ninguém insinar, mais devotos que hos nossos christãos” (MB, v. I, p. 117, § 4)⁵⁷¹, afirma o padre. Envolto pela curiosidade do novo, os índios são caracterizados como “mais devotos” que os cristãos.

Meses depois, Nóbrega continua a tomar nota do espanto: “espántanse mucho de veer el nuestro culto divino y la veneración que tenemos a las cosas de Dios” (MB, v. I, p. 138, § 3)⁵⁷². Contudo, dessa vez, nota-se um distanciamento entre o gentio e a esfera religiosa. O índio passa a ser representado como um espectador diante das cerimônias religiosas, não mais participantes espontâneos, sem ensino, como nos relatos dos quatro meses anteriores. É uma mudança significativa. O *status* das práticas religiosas católicas permanece produzindo muito espanto, mas o índio já não está sendo visto com a mesma integração anterior. O índio é representado em sua distância. Noutro excerto Nóbrega descreve o entusiasmo dos índios que vinham de muito longe para ver os famosos padres.

Los gentiles aqui vienen de muy lexos a vernos por la fama, y todos muestran grandes desseos. Es mucho para holgar de los ver en la doctrina, e no contentos con la general, siempre nos están pidiendo en casa que los enseñemos, y muchos dellos con lágrimas en los ojos (MB, v. I, p. 269, § 3, grifo meu)⁵⁷³.

A fama do padre permanece. A posição ocupada pelos jesuítas também despertaria grandes desejos para serem doutrinados e ensinados para serem iguais a eles.

Caminha conta, em seus relatos otimistas, que a devoção dos índios pela cruz foi algo esplendoroso, logo nos primeiros dias de chegada portuguesa. Os índios diante da cruz ajoelhavam, beijavam-na e levantavam os braços em sinal de louvor (CAMINHA, 1500, f. 12v.). A materialidade da fé cristã presente nos objetos sacros de culto divino ou dos sacramentos era, sem dúvidas, um chamariz para a atenção do gentio. Além dos utensílios, de modo geral, proporcionarem aos indígenas um espanto pelo novo e devido a sua confecção por meios desconhecidos; os objetos religiosos eram venerados pelos padres. Nesse sentido, “os objetos ditos *sacramentais* [...]”

⁵⁷¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 15 de abril de 1549.

⁵⁷² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁵⁷³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

tornavam acessível a doutrina ensinada aos índios e negros da Colônia” (BOSI, 1992, p. 72). O apego à matéria que representasse a fé e carregasse uma mensagem religiosa ou fosse carregada de poderes sobrenaturais – como as relíquias⁵⁷⁴ – capazes de realizar milagres, é algo bem conhecido na História da Igreja, sobretudo, com fortes vínculos ao medievo. Nesse sentido, as indumentárias teriam papel de suscitar o desejo dos índios. Tal como é relatado por diversas vezes, desde a chegada dos portugueses, a centralidade da cruz como objeto de prestação de adoração. Portanto, “os jesuítas não tardaram a se dar conta do enorme efeito prático exercido pela parafernália litúrgica sobre os índios, tendo dela feito uso pleno”, conforme afirma Gambini (1988, p. 96) após realizar uma extensa lista com os objetos religiosos.

Se as questões materiais dos objetos litúrgicos e as demais indumentárias católicas atraíam os gentios, os bem materiais e ferramentas do cotidiano passaram a ser concedidas mediante a condição da conversão. Apenas a os cristãos teriam acesso às facas (MB, v. I, p. 444-445, § 16)⁵⁷⁵. Não obstante os convertidos eram invejados pelos gentios, diante do favor do governador para com os primeiros (MB, v. I, p. 254, § 4)⁵⁷⁶. De modo geral, essa barganha também era amplamente utilizada pelos colonos e os padres não ficaram de fora (MB, v. I, p. 113, § 7;⁵⁷⁷ p. 503, § 20⁵⁷⁸).

Curiosamente, a afeição pela estrutura física da casa de Deus também seria notada por Anchieta, em dezembro de 1585, num relato semelhante aos escritos iniciais de Nóbrega: “Ouvem missa cada dia sem falar, com modéstia e devoção, e ora de joelhos, ora de pé, com as mãos sempre estendidas para o céu e são tão afeiçoados á igreja e culto divino que estariam ali todo o dia” (CIFHS-PJA, p. 435). A dimensão material da nova religiosidade definia o espaço sagrado, ressignificava a transcendência ao passo que a limitava e tornava exclusiva aos horários previstos para realização das cerimônias. A intenção dos padres era a de que, em pé ou de joelhos, os índios corporalmente adestrados abandonassem a antiga mecânica corporal das estranhas e diabólicas danças (MB, v. I, p. 151, § 3)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ Anchieta relata o uso do auxílio de relíquias durante o parto das mulheres, desde que antes se confessassem (MB, v. III, p. 254, § 4 – Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560).

⁵⁷⁵ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

⁵⁷⁶ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁵⁷⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

⁵⁷⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Lisboa), em 15 de junho de 1553.

⁵⁷⁹ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

Não obstante, os aspectos culturais indígenas não minguariam. O conteúdo católico deveria prevalecer, sim. Contudo, o elo entre cultura jesuíta e nativa foi inevitável mediante o encontro entre melodias pagãs e hinos sacros. A música, ostentada pelos jesuítas, seria um mecanismo que encantaria e envolveria o gentio.



3.4.1. A música

É no primeiro ano da missão que Nóbrega nota um dos elementos da religiosidade católica, presente na missa, e o dá destaque: a música.

Tevemos missa cantada com diácono e subdiacono: eu disse missa, e o P. e Navarro a epistola, outro o evangelho, Leonardo Nunez e outro clérigo com leigos de *boas vozes região o coro*. Fizemos procissão com *grande musica, que respondião as trombetas*. Ficarão os Índios spantados de tal maneira, que depois *pedião ao Pe. Navarro que lhes cantasse así como na procissão fazia* (MB, v. I, p. 129, § 15, *grifos meus*)⁵⁸⁰.

A missa cantada e a procissão, realizada num momento posterior, foram tomadas com espanto pelos índios. Curiosamente Navarro é solicitado que repetisse o canto feito na procissão. Estaria, aí, estabelecido um elo entre os índios e os padres, no qual partiam dos índios o interesse pela cultura católica. Além da admiração própria das cerimônias, os índios se aproximaram da música e, conseqüentemente, dos padres.

É interessante ler este episódio à luz das cerimônias indígenas e suas lideranças. Estaria o índio valorizando algo novo, mas que também correspondia aos seus próprios rituais? É bem provável que sim. Nas festas e rituais indígenas, a música embalava as danças e tantas vezes eram regidas pela habilidade dos caraíbas. Tais músicos eram extremamente acolhidos por todas as tribos. Queridos por suas habilidades. Abaixo seguem três trechos do colono Gabriel Soares de Sousa, em *Tratado Discriptivo da Terra do Brasil em 1587* (repare nos grifos e veja a conclusão que podemos chegar adiante).

Sobre os Tamoios:

São havidos estes Tamoyos por grandes musicos e bailadores entre todo o gentio; os quaes são grandes componedores de cantigas de improviso; pelo

⁵⁸⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

que *são muito estimados do gentio, por onde quer que vão* (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 84, C. LVIII, *grifos meus*).

Sobre os Tapuias:

Quando estes Tapuias cantam, não pronunciam nada, por ser tudo garganteado, mas a seu modo; são entoados e prezam-se de grandes músicos, *a quem o outro gentio folga muito de ouvir cantar* (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 317, C. CLXXXIV, *grifo meu*).

E, finalmente, sobre os Tupinambás:

Entre este gentio são os musicas mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, *e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhe fazerem mal* (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 294, C. CLXII, *grifo meu*).

Parece estar evidente que, embora Soares e Sousa esteja retratando cada tribo, ele está falando, nada mais nada menos, dos caraíbas. Indivíduos estimados por todos, detentores de habilidades musicais e que transitavam, sem problema algum, “por onde quer que vão”, inclusive por entre “o outro gentio”, “por entre seus contrários, sem lhe fazerem mal”; como diz respectivamente os trechos recortados. No entanto, um registro de Fernão Cardim (1925) em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*⁵⁸¹ nos faz sair dessa conclusão precipitada. Diz o jesuíta: “são muito estimados entre elles os cantores, assim homens como mulheres, em tanto que se tomão um contrario bom cantor e inventor de trovas, por isso lhe dão a vida e não no comem nem aos filhos” (p. 176). Esse trecho é revelador! Não retrata da chegada festiva dos caraíbas, mas de um indivíduo (homem ou *mulher*⁵⁸²) que chega na tribo em condição de cativo. Isso significa que o prestígio⁵⁸³ do indivíduo habilidoso musicalmente já era presente nas sociedades nativas, sendo ele caraíba ou não. Assim, os jesuítas se aproveitam: “quando lhegávamos a las aldeas entrávamos con cantares santos y hymnos” (MB, v. I, p. 413, § 5)⁵⁸⁴. O que o indígena faz é incluir o padre no rol dos estimados. Contudo, essa era, ainda assim, mais uma oportunidade dos jesuítas concorrerem com os caraíbas em suas habilidades veneradas.⁵⁸⁵

Música católica teve seu destaque, não somente pela diferença, mas por estar atrelada à concepção indígena de valorização das músicas e danças e seus

⁵⁸¹ Escrito no último quarto do século XVI, entre 1583 e 1601.

⁵⁸² Não há relatos de caraíbas do sexo feminino.

⁵⁸³ Viveiros de Castro (2002) utiliza o termo “prestígio dos cantores” em nota de rodapé (p. 251).

⁵⁸⁴ Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552.

⁵⁸⁵ Visto na seção 3.1.1. **Pajés e caraíbas**.

significados nas festas e rituais indígenas.⁵⁸⁶ As canções tidas como diabólicas⁵⁸⁷ tinham valor além daquilo que era visto pelo europeu. Os sons dos maracás eram interpretados como vozes de espíritos e prediziam o futuro, daí sua valorização. Certamente, além de uma amostra cultural católica, o índio tinha essa compreensão mística e misteriosa do quais significados estavam ali presentes. Se sabiam interpretar é uma outra questão que as fontes não nos dão pistas. Mas, certamente, havia algo que despertava o interesse no índio. Nesse sentido, a música proporciona uma ponte entre as diferentes culturas – com significados e simetrias diferentes, mas unidas por serem constituídas de som, harmonia e ritmo.⁵⁸⁸

O jesuíta, portanto, vê aí a possibilidade tanto de ensinar o índio, quanto de purificar o diabólico. Cristianizar a cultura indígena implicava na adoção de novos cânticos. Para converter o índio seria necessário apagar da sua memória os antigos significados e implementar novas formas de pensar. Substituir as “harmonias diabólicas” (MB, v. I, p. 225, § 2)⁵⁸⁹ pelos cantos sacros. Este trabalho é realizado pelo padre Navarro e narrado com todas as letras por Nóbrega: “Fa etiam a la notte cantare a li putti certe orationi che li ha insegnato nella loro lingua, dandoli esso il tuono, et queste in loco di certe canzone lascive et diaboliche che usavano prima” (MB, v. I, p. 159, § 7)⁵⁹⁰. Em tradução livre: “faz os meninos cantarem, à noite, orações que lhes havia ensinado na língua deles, substituindo o lugar das canções lascivas e diabólicas que cantavam antes”; o objetivo está explícito, escancarado, é exorcizar a cultura indígena.

Uma grande solenidade é retratada em trecho repleto de emoção e significado por António Blázquez:

⁵⁸⁶ Tal como o teatro, visto na seção **3.2.2. Teatro anchietano**, a utilização da música seria reflexo da valorização da arte própria da cultura indígena. Em trecho já citado, Amarílio e Marisa definem bem o movimento: “Observando seus costumes, logo perceberam o forte traço lúdico da sua cultura e talvez por essa razão começaram a investir em atividades centradas principalmente na música, na dança, na ‘teatralidade’ da vida tribal repleta de rituais, movimentos, cores, sons para que, por meio delas, o cristianismo fosse assimilado com o recurso dos próprios valores dos índios, ou seja, todo o empenho dos jesuítas nessa forma de catequese consistia em ‘cristianizar’ os valores indígenas” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 184).

⁵⁸⁷ Visto na seção **2.1.2. Bem e Mal**.

⁵⁸⁸ Sobre a presença da utilização da música nas incursões jesuítas pelo Paraguai, Hélène Clastres (1978) percebe que “os jesuítas que fundaram as primeiras reduções paraguaias viram tão bem o valor sagrado dos cânticos e danças para os guaranis que não hesitaram em conferir-lhes uma grande importância no culto novo que tentavam impor-lhes” (p. 50).

⁵⁸⁹ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

⁵⁹⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

Estando todo a punto, se començaron las vísporas de pontifical con tanto concierto y decoro y con tanta devoción y lágrimas, quantos dias ha que no tengo vistas en semejantes fiestas. [...] *se vio siempre en la gente de fuera muestras de mucho sentimiento, o fuesse porque la novedad del negocio lo demandava, o la música y melodía del canto hazía subir su consideración a cosas maiores, o finalmente la contrición de sus pecados los movia a tener sentimiento dellos.* Uvo en estas visporas tres choros diversos, uno de canto d'órgano, otro de un cravo, y *otro de flautas*, de modo que, acabando uno, començava el otro, y todos cierto con mucha orden, quando le vénia su vez. Y dado que el canto d'órgano deleitava oyéndose, y la suavidad del cravo detuviesse los ânimos con la dulçura de su harmonía, todavia *quando se tocavan las flautas se alegravan e regozijavan mucho más los circunstantes, porque allende de lo hazer mediocrementemente, los que las tanían eran los niños brasiles, a quien ya de tiempo el P.e Antonio Rodriguez tien enseñado* (MB, v. IV, p. 189, § 4, *grifos meus*)⁵⁹¹.

O trecho é emblemático. Blázquez não sabia ao certo qual a razão da cerimônia ter tocado os índios emocionalmente. Se era por sentimento; ou por novidade; ou a própria música e melodia os conduzia em reverência; ou, ainda, por arrependimento dos pecados. O jesuíta não sabia. Mas o importante é que mexia com os índios e os envolvia com o sagrado.

Outro ponto importante desse excerto de Blázquez é o fato de usarem flautas. Conforme visto na seção **2.1.2. Bem e Mal**, em suas festas os índios “tangião humas frautas que tem feitas das canellas dos contrarios” (MB, v. II, p. 385-386, § 10, *grifos meus*)⁵⁹². Ao que tudo indica, as flautas utilizadas nessas cerimônias – inclusive, utilizadas pelo padre António Pires para ensino das crianças – eram flautas feitas pelos próprios índios. Não há documentação indicando a chegada de instrumentos musicais europeus para as missões na América portuguesa. Nas palavras de um especialista no assunto, Marcos Holler (2010), “alguns documentos mostram evidências de que, ao menos no início da sua atuação no Brasil colonial, os jesuítas utilizassem instrumentos indígenas” (p. 80). Esse é um dos *artifícios* a ser visto mais adiante na seção **3.6. Entre o equilíbrio e a subversão**.

Os meninos órfãos⁵⁹³ enviados do Reino de Portugal à Terra de Vera Cruz, aliados da música, também tiveram papel importante na introdução da sagrado no ambiente pagão. O livre acesso dos músicos e cantores, mesmo que inimigos, por entre as tribos foi a porta de entrada da música – desta vez portando “la verdad” – nas tribos. A carta escrita pelo padre Francisco Pires relata essa dinâmica. Primeiro é feito o diagnóstico: “los negros a sus contrários (a los quales quieren muy mal, tanto que

⁵⁹¹ Carta do Pe. António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 de maio de 1565.

⁵⁹² Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

⁵⁹³ Já trabalhado na seção **3.3. Crianças**.

se comen unos a otros) los dexan entrar en sus tierras y casas, si les traen taneres y cantares” (MB, v. I, p. 384, § 13)⁵⁹⁴. Apontando a habilidade musical como o passaporte para circulação entre as tribos.⁵⁹⁵ E depois o prognóstico:

Pues si esto que los negros saben que son mentiras y engaños, y assí lo confiessen, los atrae, ¿qué harán si con música, que nunca oyeron, les predicáremos la verdad del mismo Dios exercitada en nuestras almas? ¿Quién tendrá duda sino que tremerán los demonios y sus poderios como nublados ante el sol? (MB, v. I, p. 384, § 13).

As perguntas retóricas colocam a certeza de que, se até os mentirosos e enganadores são ouvidos pelos índios, muito mais será o sucesso da verdade divina por entre eles. A metáfora é clara: como poderá a neblina demoníaca prevalecer diante do sol celestial?

Nesse sentido, os meninos órfãos seriam instrumentos divinos para a pregação das boas novas. Pondo sua confiança neles é que o padre escreve: “téngolo por muy cierto, porque los niños tienen muchos sermones estudiados y tanen e cantan al modo dellos, lo qual huelgan de oyr” (MB, v. I, p. 384-385, § 13). Ainda que, hajam interpretações diversas sobre o encontro os órfãos portugueses e as crianças indígenas. Paulo Romualdo Hernandez (2016) levanta a hipótese hermenêutica de que

os índios simplesmente seguissem cantando e dançando com os meninos por acreditarem que os meninos órfãos estivessem aderindo a sua cultura e religião. Pode ser também que índios de uma aldeia híbrida – parte aldeia, parte confinamento cristão – estivessem misturando aspectos de sua cultura com a cultura estrangeira, mestiçagem cultural (p. 132-133).

O uso de instrumentos musicais indígenas – tal como o maracá, que possuía um profundo significado espiritual para os indígenas – ajuda a reforçar essa possibilidade interpretativa.⁵⁹⁶ A musicalidade indígena deu forma ao Pai Nosso cristão: “el Pater Noster tiré en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen, principalmente para los mochachos”⁵⁹⁷ (MB, v. I, p. 180, § 1)⁵⁹⁸. Pero Doménech escreve outros hibridismos:

baylan y cantan, y ansí los ajuntan. Después desto que los tienen ajuntados, assí baylando y cantando, dizenles la pasión de nuestro Señor,

⁵⁹⁴ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

⁵⁹⁵ Mesmo os contrários aceitavam a vinda de músicos e cantores para ensinar os seus (MB, v. I, p. 383-384, § 12).

⁵⁹⁶ Hernandez continua levantando outros aspectos presentes nas cartas que fortifiquem esse viés hermenêutico, tal como o descontentamento do Bispo Sardinha com o modo no qual a Companhia vinha se apropriando de elementos culturais dos pagãos.

⁵⁹⁷ Esse trecho foi suprimido da versão italiana. Ver mais sobre misso na seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão.**

⁵⁹⁸ Carta do Pe. João de Azpilcueta (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

mandamientos, Pater Noster, Credo e Salve Regina en su lingua, de manera que los niños en su língua ensenyan a sus padres, y los padres van con las manos juntas tras sus hijos cantando Sancta Maria, y ellos respondendo ora pro nobis (MB, v. I, p. 416-417, § 2)⁵⁹⁹.

A paixão de Cristo, os mandamentos, o Pai Nosso, o Credo e a Salve Rainha na língua tupi e envolto de danças e cantorias. Assim, as crianças ensinariam os seus pais. A apropriação de costumes e modos indígenas com a finalidade de fazê-los deixar os antigos maus costumes. Segundo Nóbrega,

se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, *como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados*; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes esentiais (MB, v. I, p. 407, § 15, *grifo meu*)⁶⁰⁰

Exatamente esse foi um dos fatos que incomodaram o Bispo Pedro Sardinha, o “costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora a tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos” (MB, v. I, p. 359, § 2)⁶⁰¹. Estes, e tantos outros exemplos de hibridismo causados nesse encontro.⁶⁰²

De todo modo, o que nos importa aqui é destacar que “los niños huérfanos que nos embiaron de Lisboa con sus cantares atraen a si los hijos de los gentiles y edifican mucho los christianos” (MB, v. I, p. 269, § 2)⁶⁰³ e possibilitaram um diálogo com as culturas locais. A música é, portanto, uma ponte entre gentios e jesuítas, que se assenta na valorização musical intrínseca das tribos e na curiosidade diante do novo e diferente trazido pelos padres. A valorização da música como característica própria dos nativos é identificada como um meio de ganhá-los para Cristo: “Parézeme, según ellos son amigos de cossas músicas, que nosotros⁶⁰⁴ tañendo y cantando entre ellos los ganaríamos” (MB, v. I, p. 383, § 12)⁶⁰⁵; e, por outro, a novidade e a alteridade

⁵⁹⁹ Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

⁶⁰⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁶⁰¹ Carta do D. Pedro Fernandes Sardinha (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁶⁰² Ver mais na **3.6. Entre o equilíbrio e a subversão**.

⁶⁰³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁶⁰⁴ Este escrito está contextualizado no pedido de instrumentos e instrumentistas (crianças) para a missão no Brasil.

⁶⁰⁵ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

musical fariam com que fossem atraídos: “los niños de los lugares se ayuntavan con ellos, y toda la gente se maravillava mucho de cosa tan nueva” (MB, v. II, p. 67, § 3)⁶⁰⁶.

No ano de 1552, mesmo sob pressão do Bispo, Nóbrega “com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América” (MB, v. I, p. 384, § 13)⁶⁰⁷. A presença dos relatos sobre música, sobretudo da associação com as crianças, é marco importante para compreender o seu uso na educação dos demais. No mesmo ano, o jesuíta relata o avanço que o Colégio dos Meninos de Jesus havia proporcionado com suas cantorias na assimilação da língua nativa:

este Collegio dos Meninos de Jesu vai em muito crescimento e fazem muito fructo, porque andão pellas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingoa que muito alvoraça a todos, do que largamente se escreverá por outra via (MB, v. I, p. 350, § 3, *grifos meus*)⁶⁰⁸.

A exaltação do uso das crianças por meio da música é notória em sua fala. Nóbrega destaca essa via em detrimento das demais.

Embora pareça ter papel importante na missão da terra dos brasis, a Companhia de Jesus não possui um incentivo claro, como em outros pontos, ao uso da música. Longe disso. Nos documentos fundantes da Ordem e norteadores das práticas jesuítas (bula *Regimini militantes ecclesiae*, *Fórmula*, *Constituições*) restringia o seu uso em diversas ocasiões. No entanto, essas não parecem ser formulações que atendessem uma demanda interna da Companhia. O próprio Loyola conta em sua *Autobiografia*, e consta em seu *Memorial*, uma proximidade com a música; além de que grande parte das restrições foram atenuadas em versões posteriores, devido ao fato da larga utilização desse recurso pelos luteranos para atrair fiéis, e atingiam seus objetivos⁶⁰⁹ (HOLLER, 2010, p. 138-143). Portanto, apenas pelos documentos reguladores da Ordem ninguém poderia imaginar que os jesuítas usariam a música com tanto entusiasmo no envolvimento dos índios espantados.

Para concluir, cabe retomar a ideia inicial do espanto. Naturalmente o espanto do índio frente a cultura jesuíta ocorreu, também, por não haver quaisquer formulações *a priori* do homem europeu. Fato que não ocorreu como via de mão dupla.

⁶⁰⁶ Carta do Ir. Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Brás Lourenço (Espírito Santo), em 18 de julho de 1554.

⁶⁰⁷ Teria dito António Vieira sobre o Nóbrega, segundo nota de rodapé nº 27 de Serafim Leite.

⁶⁰⁸ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

⁶⁰⁹ Segundo Holler (2010), “a prática musical é permitida como uma ferramenta de conversão do gentio; nos estabelecimentos urbanos, pode ser utilizada em eventos sacros, desde que seja restrita a determinadas ocasiões e que não seja realizada pelos padres, para que estes possam ocupar-se do cuidado com o bem espiritual” (p. 158-160).

Como visto na seção 2.1. “**Todos sam huns**” – o índio *a priori*, o europeu já possuía categorias que estigmatizavam a cultura do diferente, que vive nas matas, não fala sua língua e não adora ao Deus cristão. O que chocou o europeu foi a nudez, mas eles “sabiam” muito bem o que ela representava: a negação da vergonha consequência do pecado original. Nesse sentido, o índio não era tão novo ao imaginário europeu. O índio, para o jesuíta era o gentio, o selvagem, o bárbaro e o pagão; categorias bem conhecidas da mentalidade europeia. Por outro lado, o jesuíta para o índio era alvo de espanto, de surpresa diante do extremamente novo, despertando a curiosidade e o interesse ao identificar nos homens brancos alguns elementos de superioridade tecnológica, como visto anteriormente, reflexos da alteridade. A música jesuíta pertence, então, a esse universo do novo, mas também é privilegiado por encontrar na cultura nativa a valorização dessa arte.



3.4.2. A cura

O domínio da habilidade que promove a cura é parte das disputas entre padres e pajés.⁶¹⁰ O poder de sarar enfermidades era a prova da capacidade de manipulação do sobrenatural. Antes de pregar um sermão e ter a mensagem aceita, havia a necessidade “empírica” da comprovação da autoridade do mensageiro. Segundo Eisenberg (2000), “antes que os jesuítas pudessem persuadir os índios com sua mensagem religiosa, eles tinham que demonstrar suas habilidades médicas. Isso colocava os irmãos em direta competição com os pajés” (p. 80).

Tido como uma obra de caridade pela Ordem jesuíta, o cuidado dos doentes não se limitava a esfera da piedade, era também uma ação política. A autoridade sobre o índio era aceita na medida em que os pajés ou padres realizavam com sucesso os processos de cura. “O poder de comunicação com os espíritos estava restrito àqueles que tinham o dom da cura” diz Einsenberg (2000). “Os índios acreditavam que o pajé falava a verdade sobre questões religiosas devido ao poder

⁶¹⁰ Ver seção 3.1.1. **Pajés e caraibas.**

de persuasão dos rituais de cura que ele executava” (p. 79) conclui. Um pajé que, sugando o “objeto invasor” causador da enfermidade, conseguisse sarar o doente, era considerado apto e digno de respeito pela tribo, pois possuía um conhecimento incomum e seria capaz de discursar sobre aquilo que está oculto aos demais.

Os discursos dos padres e pajés, frequentemente, abraçavam o tema da cura. Além de prometerem vitória nas guerras contra os contrários, os discursos prometiam saúde (MB, v. I, p. 225, § 2⁶¹¹; p. 268, § 1;⁶¹² p. 325, § 5;⁶¹³) na tentativa de desmoralizar os aspectos medicinais do grupo oposto. “Os pajés diziam que a terapêutica ministrada pelos jesuítas, assim como os rituais cristãos, estavam matando os índios” (EISENBERG, 2000, p. 81). António Blázquez em carta ao então Superior Geral da Companhia, Diego Laynes, em 1561, relata a audácia de um pajé se orgulhando de uma cura realizada por ele, ao passo que menospreza a habilidade de cura dos padres dizendo: “vosostros no vos quereis curar comigo sino con el Padre, pues moriréis todos” (MB, v. III, p. 408-409, § 9)⁶¹⁴. No curioso debate de Nóbrega com o caraíba que dizia ser Deus, um dos argumentos utilizados pelo “feiticeiro” foi, justamente, tentar comprovar a veracidade do seu poder de cura: “presentóme alli uno a quien dezia aver dado salude” (MB, v. I, p. 144, § 10)⁶¹⁵, escreve o jesuíta.

Em contrapartida, “os jesuítas, por seu turno, acusavam os pajés de conduzirem práticas pecaminosas que acabavam por eliminar as chances dos índios irem para o paraíso” (EISENBERG, 2000, p. 81). Mesmo diante do fracasso da cura cristã, a argumentação jesuíta possuía a saída de postergar a cura para algo maior, a cura do mal eterno. Assim,

en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaño nos y echizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigras, y cosas semejantes, y que con esto los matamos (MB, v. I, p. 152, § 3)⁶¹⁶

A feitiçaria e as falsas acusações de culpados pelas mortes dos índios, fariam com que os índios que acreditassem nas palavras dos pajés estivessem sido conduzidos

⁶¹¹ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

⁶¹² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

⁶¹³ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 4 de junho de 1552.

⁶¹⁴ Carta do Pe. António Blázquez (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de setembro de 1561.

⁶¹⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁶¹⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, intitulada *Informação das terras do Brasil*, em agosto de 1549.

ao engano promovido pelos seus maiores adversários e, portanto, maiores adversários da conversão e salvação dos índios.

Anchieta descreve o método de cura dos pajés, dizendo que esses “costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram” (CIFHS-PJA, p. 332)⁶¹⁷, enquanto a cura promovida pelos padres poderia ser apenas pela oração, conforme escreve o irmão Vicente Rodrigues: “Muchos enfermos recibieron salud por oración de los Padres, de los quales no se puede contar” (MB, v. I, p. 317, § 3)⁶¹⁸. Desse modo, “os jesuítas competem em curas e milagres com os xamãs, arvorando-se em xamãs mais poderosos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 106). Na simples e visível prece atendida ou na morte, com a salvação da alma, os religiosos católicos levavam vantagem nessa disputa.

Não tardou aos padres conseguirem o reconhecimento dos índios. Em meio às disputas entre padres e “feiticeiros”, são relatados alguns casos nos quais os padres eram preferidos ao invés dos pajés, tal como nos conta o padre Navarro, em 1550: “ja no hazen lo que les dicen sus hechiceros, mas como se allan dolientes llaman a nós por que les rezemos las palabras de Dios” (MB, v. I, p. 180, § 1)⁶¹⁹.

E José de Anchieta, em 1554:

Uma menina de quatro ou cinco anos, caída em doença grave, pedia muitas vezes com lágrimas à mãe que a levasse à Igreja; e, gemendo diante do altar, dizia na própria língua: ‘O Pai, sara-me’. *Interrogada pelo seu pai se queria que lhe trouxesse aquele feiticeiro para lhe dar remédio, rompendo em grande pranto lançou-se ao chão dizendo que queria voltar à antiga saúde não com o auxílio do feiticeiro mas com o de Deus*; e o próprio Senhor o fez, pois tratada pelos nossos Irmãos cora maior mezinha, ela recuperou inesperadamente a saúde (MB, v. II, p. 110, § 13, *grifo meu*)⁶²⁰.

Nos dizeres de Eisenberg (2000), “do mesmo modo que respeitavam os pajés e caraíbas, os índios submetiam à autoridade carismática de Anchieta por reconhecerem nele a fonte de autoridade dos pajés, o poder de curar doenças” (p. 81). O reconhecimento da cura praticada pelos jesuítas implicava, também, na transição de autoridades.

Há de se notar que o período histórico, no qual o jesuíta está inserido, processualmente abria as portas para uma retomada de novos padrões científicos. O Renascimento retomou a antiga construção do conhecimento, com base na natureza,

⁶¹⁷ Em *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, de José de Anchieta, datada do ano de 1584.

⁶¹⁸ Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em maio de 1552.

⁶¹⁹ Carta do Pe. João de Azpilcueta (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

⁶²⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

presente na Grécia Antiga. Os pré-socráticos, desde Tales de Mileto ($\cong$ 624-548 a.C.) já partiam da observação da *physis* para postular uma *arkhé* – um princípio originário e regulador do mundo. Aristóteles (384-322 a.C.) também fez contribuição significativa no estudo da matéria para desenvolvimento do pensamento filosófico-científico, tornando-o mais complexo mediante as causas que deixam de explicar a totalidade. Na Baixa Idade Média já há uma retomada da ciência com base na experiência, tal como Roger Bacon (1214-1294) em Oxford. A tendência da leitura de mundo com base na observação e experimentação viria crescer com os novos descobrimentos, incluindo a expansão ultramarina. A interpretação do mundo saiu da leitura dos textos sagrados e passou a voltar a analisar o que estava fora deles.⁶²¹ Nesse sentido, “os Jesuítas, apesar dos limites impostos por alguns dogmas católicos, não deixaram de observar, produzir e incorporar novidades científicas, mesmo que influenciados pela tradição clássica e pela Bíblia” (GESTEIRA, 2004, p. 72). Dos novos descobrimentos científicos, impulsionados pelo renascentismo europeu, os jesuítas abriram o seu leque diante da nova natureza da América e do saber do nativo. A absorção dos conhecimentos medicinais indígenas, pelos padres, tornou viável a promoção da sua autoridade nesse campo (GESTEIRA, 2004, p. 78-82). Num sentido mais amplo, os jesuítas estão inseridos no contexto gradual de secularização da medicina (EISENBERG, 2000, p. 80-81).

Ainda assim, a enfermidade no século XVI possuía um profundo vínculo com as explicações de cunho espiritual. Os resquícios da mentalidade medieval que caracterizava a enfermidade como uma consequência do pecado,⁶²² estão presentes nas cartas dos jesuítas. Como um castigo divino⁶²³ para a transgressão da lei de Deus por um povo, assim era vista a enfermidade por Anchieta:

por causa da maldade dos índios, que muitas vezes, em doenças gravíssimas e nas mordeduras venenosas de cobras dizem e prometem que hão-de proceder conforme aos mandamentos de Deus e aos costumes cristãos, mas, recuperada a saúde, perseveram nos maus costumes: julgava ela talvez que era isto o que nos afastava de os curar, crendo que nós possuímos o poder

⁶²¹ Lembrando que o século XVI foi responsável por aquilo que, posteriormente, foi tratado como Revolução Científica de Nicolau Copérnico (1473-1543) e seu sucessor Galileu Galilei (1564-1642); um grande passo em direção ao pensamento moderno e o aparecimento de empiristas como Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) etc.

⁶²² O leproso, por exemplo, era tido por impuro na Bíblia Sagrada (Lv 13:3); e, mesmo Cristo foi interrogado acerca do parálítico, se sua condição era consequência do seu pecado ou do pecado dos seus pais (Jo 9:1-2).

⁶²³ Segundo Moreau (2003), “os jesuítas interpretavam a doença não só como castigo, mas como prova de que Deus desejava a conversão dos índios” (p. 225).

de restituir a saúde, por termos conhecimento de Deus e o pregarmos (MB, v. II, p. 307, § 1)⁶²⁴.

O discurso do padre justificava, dessa maneira, os casos de fracasso da cura física. Além disso, talvez essa barganha realizada entre boa conduta e intervenção do padre na cura de uma doença, fosse uma medida de distinção de seu comportamento para com os convertidos e os gentios; de modo que privilegiasse os cristãos, provocando inveja aos demais. Estratégia já aplicada em outras ocasiões (MB, v. I, p. 113, § 7;⁶²⁵ p. 503, § 20⁶²⁶).

A ostentação da cura por entre o gentio possuía, portanto, outros dois prismas: o primeiro, conforme acabou de ser visto, o de atrair os não convertidos; e, o segundo, o de fortificar a fé dos já convertidos. Assim, Nóbrega afirma:

Quando sono alcuni amalati ci mandano a chiamare perchè li mettiamo sopra la mano et a questo modo molti hanno recuperato la sanità per grazia di Dio, il che molto si aumenta in loro la fede de Christo (MB, v. I, p. 160, § 8)⁶²⁷.

O jesuíta relata que diante da enfermidade os padres eram procurados para que lhes dessem remédios. Assim, a saúde era restaurada, com a graça de Deus, e, como consequência disso, eles têm aumentado sua fé em Cristo. Anchietta, mais de uma década depois, confirma:

Acodimos a todo género de persona, portugués y brasil, siervo y libre, assy en las cosas espirituales como en las corporales, curándolos y sangrándolos, [...] y sino acudiésemos con sangrias no ay dubda sino perecerían muchos. Y asy con esto tenemos meyor entrada con ellos para les dar a entender lo que toca a la salud de sus ánimas (MB, v. III, p. 454, § 5)⁶²⁸.

Tais excertos deixam claro que a finalidade última da cura era a própria condução do índio para um estado menos degenerado de alma. Havia uma instância transcendente pedagógica, a própria conversão da alma. Quanto mais cura corporal, maior o número de convertidos e com mais fervor se apegavam à nova fé. Nas palavras de Eisenberg (2000) “quando Anchietta curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente” (p. 79); e, enfim, de forma direta estariam cuidando da saúde das almas.

A cura no século XVI, portanto, toma contornos multiformes. Ela é tanto uma habilidade ligada a natureza por trabalhar elementos físicos na promoção de curas

⁶²⁴ Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchietta (São Paulo de Piratininga), em agosto de 1556.

⁶²⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

⁶²⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Lisboa), em 15 de junho de 1553.

⁶²⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

⁶²⁸ Carta do Ir. José de Anchietta (Piratininga) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em março de 1562.

materiais. Tem sua esfera política, uma vez que está ligada a autoridade do sujeito que a realiza. E, por fim, sua dimensão espiritual no combate ao maligno ou na realização de milagres. Englobando a cura em sua totalidade de significados e consequências para a conquista, a cura do corpo produzia seus reflexos na cura da alma, aproximando o gentio da conversão. Segundo Heloisa Meirelles Gesteira (2004), “o auxílio médico transformou-se numa das estratégias para os missionários conquistarem a alma indígena, contribuindo assim na transformação destes homens em verdadeiros cristãos” (p. 77).

Conforme visto, havia uma busca pelos padres diante de uma enfermidade do nativo; assim sendo, em casos extremos de doença, na eminência da morte, os padres também não deixavam de ser procurados. Nem sempre era esperança na cura física que motivava essa procura. Os padres poderiam, mesmo diante da derrota para a morte, promover a cura espiritual e direcionar o enfermo, em seu leito de morte, para um lugar melhor. Instantes antes da morte, os jesuítas tinham o poder de transportá-los para a vida eterna.



3.4.3. O batismo *in extremis*

O sacramento é o substituto persuasivo nos casos de fracasso da cura física. Nas palavras de Eisenberg (2000):

Para persuadirem os nativos a adotar o cristianismo, os jesuítas teriam que convencê-los a aceitar a consolação produzida pelos sacramentos cristãos e a possibilidade de salvação da alma, principalmente nos casos em que a cura não funcionava (EISENBERG, p. 81).

Portanto, cabe, brevemente, trabalhar no que consistia o sacramento do batismo.

As “águas do batismo” eram, para os jesuítas, como um “divisor de águas”. Antes do batismo os índios eram submetidos ao ensino básico dos rudimentos da fé. Deviam ser doutrinados, convencidos de se tornarem cristãos e tornados aptos ao sacramento. Após batizados, os recém-membros da família da fé, deveriam ter consciência das mudanças que esse ato simbólico causaria para sua vida. A exigência de uma conduta moral rígida estava na base dos novos ensinamentos. Seria

inadmissível a volta às antigas práticas pecaminosas. Nesse sentido, o batismo marca a transição para uma pedagogia mais autoritária. No lugar do convencimento, a obediência.

Antes do batismo o ensino jesuíta pode ser resumido em tornar aptos para o batismo. Tanto convencê-los a desejarem o batismo, quanto, após desejarem, preenche-los dos conhecimentos básicos que seriam pré-requisitos para que o sacramento fosse aplicado sobre eles. “Desta maneira ir-lhe-ey insinuando as orações e doutrinando-os na fé até serem habiles para o baptismo” (MB, v. I, p. 111, § 5)⁶²⁹, conta Nóbrega logo no início da missão.

Após serem batizados, o compromisso com a moral cristã seria mais severamente observado, e para isso o ensino pré-batismal servia: “los que se quieren baptizar conosco ya que, si no vivieren christianamente, que los castigará mucho nuestro Señor” (MB, v. I, p. 317, § 2)⁶³⁰. O castigo viria tanto da parte divina, mas também como mecanismo de disciplina próprio do controle dos corpos flagelados (MB, v. II, p. 106, § 8;⁶³¹ p. 194, § 4;⁶³² p. 269, § 5;⁶³³ v. III, 1958, p. 255, § 8⁶³⁴). Violência corporal que deve ser entendida no contexto histórico de valores cristãos da mortificação da carne e da “educação-pelo-corpo”, como aponta Neves (1978, p. 149-152). Ao aceitarem o batismo, os índios deveriam saber exatamente as suas implicações. Isso revela tanto o intuito do ensino antes do batismo, quanto a vigilância e a educação moral ostensiva a ser aplicada após o batismo. Desse modo, “os que se agora bautizão os apartamos em huma Aldea, onde estão os christãos, e tem huma igreja e casa nossa, onde os ensinão” (MB, v. I, p. 346, § 7)⁶³⁵. Apartar os cristãos dos demais e as penitências realizadas demonstra que o batismo “era um passaporte para a educação autoritária, a pedagogia jesuítica baseada em poder, obediência, medo e castigo” (GAMBINI, 2000, p. 154).

⁶²⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

⁶³⁰ Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em maio de 1552.

⁶³¹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

⁶³² Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em fim de março de 1555.

⁶³³ Carta do quadrimestre de janeiro até abril de 1556 pelo Ir. António Blázquez (Baía), em maio de 1556.

⁶³⁴ Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.

⁶³⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a D. João III, Rei de Portugal, em princípios de julho de 1552.

Se a inconstância selvagem não era tolerada mesmo antes do batismo, tanto menos ela seria após já terem sido incorporados oficialmente à cristandade. No entanto, a obediência, mesmo após os batismos, não seria uma atitude unânime. Muitos são os relatos de volta aos antigos costumes. Diante desse quadro, duas eram as medidas tomadas pelos jesuítas. A primeira, não realizar batismos em larga escala. Nóbrega explica: “porque não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a esperientia ensina que poucos vem a lume, e hé maior condenação sua e pouca reverentia do sacramento do bautismo (MB, v. I, p. 346, § 7)⁶³⁶. A constatação de que “poucos vem a lume” significa, justamente, a falta do conhecimento divino acerca das coisas sagradas. A iluminação interior agostiniana não havia ocorrido em todos quantos foram batizados.

Assim sendo, há uma alteração nos ímpetus missionários na consumação em larga escala do sacramento. “A forma anterior” consistia em um número reduzido de padres saírem para as aldeias indígenas realizar a pregação e batizar “geralmente um grande número de indivíduos e se retirava considerando cumprida ali a sua tarefa”; no entanto, “os frutos foram considerados poucos, especialmente se comparados com os riscos que eram enormes” (NEVES, 1978, 113-114). A frequência com que se ministravam os batismos é desacelerada, diante das poucas permanências na fé. Aliado de outras medidas, os jesuítas começam a implementar o batismo ao passo que haja uma consolidação das condições necessárias para que a fé do neófito seja mantida.

Outra medida tomada pelos padres jesuítas foi tardar o batismo para quando não fosse mais possível voltar ao pecado: o leito de morte. Nisso consistia o batismo *in extremis*.⁶³⁷ O padre Afonso Brás confessa seu temor em batizá-los precipitadamente diante da inconstância, exceto quando está à beira da morte: “no oso aqui baptizar estos gentiles tan fácilmente, aunque lo piden muchas vezes, porque me temo de su inconstância y poca firmeza, si no quando están en el punto de la muerte” (MB, v. I, p. 274, § 3)⁶³⁸. Outro trecho, de Luís da Grã, deixa essa ideia evidente: “permitiu Deus que os meninos baptizados morressem pouco a pouco.

⁶³⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a D. João III, Rei de Portugal, em princípios de julho de 1552.

⁶³⁷ Dentre os escritos da *Doutrina Cristã* de José de Anchieta, há uma seção dedicada exclusivamente para a *Instrução in Extremis* (BARBOSA, 2006, p. 124-125).

⁶³⁸ Carta do Pe. Afonso Brás (Espírito Santo) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de agosto de 1551.

Porventura que aqueles eram os que desta terra estavam determinados para o céu; e antes que a malícia os mudasse os levou o Senhor” (LEITE, 1940, p. 164)⁶³⁹. A morte garantia ao jesuíta a impossibilidade de inconstância do índio.

Em certo sentido o batismo está permeado de significado educativo. Não somente porque os padres ensinavam *para o* batismo, mas porque o próprio batismo é uma representação simbólica daquilo que a educação no período propunha fazer. A educação, entendida pelos jesuítas em suas bases tomistas, era o que possibilitava a transformação do indivíduo de um estado degenerado para a regeneração. Caberia ao homem ensinar, a uma humanidade caída e afetada em seu relacionamento com a fonte do conhecimento, Deus. Nesse sentido, ao batizar as crianças prestes a morrer “hé o mayor fruyto que desta vinha se pode colher, o qual não hé pequeno, pois que, nascendo como rosas de espinhos, regenerados pola augua do bautismo, são admittidos em as moradas eternas” (MB, v. II, p. 313, § 1)⁶⁴⁰, afirma Anchieta. O batismo é o símbolo da imediata regeneração. O batismo era como certificado do conhecimento da doutrina, mas também como forma de condução do indivíduo de um estado para outro, para um estado melhor. Nesse sentido, mesmo quando realizado no leito de morte, o batismo tem a função simbólica de educação.

Para Luiz Felipe Baêta Neves (1978), o batismo “é o sacramento que assinala o nascimento social, espiritual e religioso do indivíduo” (p. 73). É um segundo nascimento do ser. Marca a transição da condição de ignorância e trevas, para o conhecimento de Deus e da iluminação divina. O batismo é o rito simbólico da consumação da educação cristã.

Embora os jesuítas não desprezassem o cuidado com o corpo, as cartas registram que sua maior preocupação estava, de fato, em “ajudar as almas” – uma espécie de lema da Companhia em seus documentos. Para Gambini (2000), “os jesuítas não se preocupavam tanto se os índios viviam ou morriam; o que contava é que morressem cristãos” (p. 127). Não havia comparação da vida vindoura dos cristãos com a realidade bestial e envolta pelo maligno presente na América. Certa vez Nóbrega, lamentando a falta de padres que ajudassem na colheita dos frutos brasílicos, afirma: “a lo menos encendémosle las voluntades para ser christianos, para que, se murieren entre tanto, forsitam *Dominus miseriatur eorum*” (MB, v. I, p. 142, §

⁶³⁹ Carta do Pe. Luiz da Grã (Baía) a Santo Inácio, em 27 de dezembro de 1553.

⁶⁴⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556.

7)⁶⁴¹. Se Deus tivesse misericórdia dos que desejassem ser cristãos os jesuítas se dariam por satisfeitos.

Os índios não pensavam assim. Ao menos alguns relatos revelam a resistência do índio à crença no paraíso cristão e a preferência pela saúde física, material e corpórea. Anchieta conta que certa vez

adoleció uno de los catechúminos [...], fuemos allá para le dar algún remédio, principalmente para su ánima. Hablámosle que mirasse por su ánima, y dexando las costumbres passadas se aparejasse para el baptismo. Respondió él que lo dexásemos sanar primero (MB, v. III, p. 249, § 2)⁶⁴².

A esperança de permanecer vivo demonstra a prioridade do indígena. Em certo sentido, dedicar o que poderia ser suas “últimas atenções” ao paraíso invisível e incerto, era pedir muita fé para o catecúmeno que via a possibilidade de se manter vivo fisicamente.

Nas disputas com os pajés, por exemplo, nem sempre ficava claro aos índios essa dimensão espiritual da argumentação dos padres. Segundo Eisenberg (2000),

os jesuítas deveriam convencê-los que a cura da alma era mais importante que a cura do corpo. O problema é que os benefícios espirituais supostamente produzidos pela terapia do espírito defendida pelos irmãos não eram visíveis. Mesmo assim, eles insistiam que rituais cristãos como a extrema-unção traziam consolo para a alma, mesmo que a saúde do doente não apresentasse nenhuma melhora. Ou seja, os jesuítas tinham que convencer os índios de que os ritos de sua fé cristã trariam mais ‘saúde para suas almas’ do que o cantos e objetos mágicos do pajé. Na prática, isso significava convencê-los a participar dos sacramentos cristãos ministrados pelos jesuítas: batismo, casamento, eucaristia e confissão (p. 82).

O conceito de “boa morte”, frequentemente presente na documentação jesuíta,⁶⁴³ era para a cultura indígena uma contradição. Vinculados a matéria, os índios acreditavam que a boa morte era aquela que aconteceria em meio às guerras, ou quando capturados ou que demonstrassem a sua coragem ao estarem prestes a ser devorados nos ritos antropofágicos; não uma morte fraca e cercada por padres. Os termos, aparentemente, contraditórios de “boa morte” são para o jesuíta tratados com seriedade. Assim, para o cristão, a morte não deixa de ser um remédio diante da doença. É desse modo que Nóbrega, metaforicamente, descreve uma realidade cristã:

⁶⁴¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁶⁴² Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.

⁶⁴³ As *Constituições*, por exemplo, trabalham o conceito nos parágrafos 412 e 413. Segue a transcrição: “§ 412: Como em lo dicho se ayudan los próximos a bien vivir, assí es de procurar de entender lo que ayuda a bien morir, y el modo que se há de tener en punto tan importante para conseguir o perder el último fin de la felicidad eterna. § 413: Es bien tener un sumario del modo de ayudar a bien morir, para refrescar la memoria, quando fuese necesario exercitar este sancto officio”.

o padre deve “enseñarles que han de padezcer, y esta es la medicina con que se purgan los escogidos del Señor” (MB, v. I, p. 143, § 9)⁶⁴⁴.

No sentido espiritual, para o cristianismo a morte sempre foi tratada sob a perspectiva negativa e positiva. O estado de morte instaurado na humanidade após a queda de Adão é tido como um aspecto negativo. Porém, por outro lado, há casos em que “morrer para o mundo e viver para Deus” é uma atitude louvável (Mt 16:25, Rm 6:2, Gl 2:20, Fl 1:21). “Morrer é lucro” (Fl 1:21) diz o apóstolo Paulo. Esta é a chave hermenêutica de alguns escritos que nos parecem ser absurdamente otimistas. Por exemplo, em resposta de António Pires aos pajés que acusavam o batismo de trazer morte, o padre afirma que os “hechizeros [...] no conociendo que nuestro Señor le avia hecho muy gran merced en lo quitar dante ellos y llevarlo a su santa gloria, como se deve creer” (MB, v. I, p. 255, § 5)⁶⁴⁵. A morte de um índio cristão não era uma derrota para o jesuíta, mas a vitória da missão. Um índio com saúde, vivo, mas pagão, este, sim, anunciava o fracasso da missão jesuíta e a sua incapacidade de educá-los. É razoável, portanto, afirmar que o extermínio dos índios em si, não foi um problema. Desde que morressem cristãos, a morte dos índios não era vista com maus olhos.

Não obstante, quando eram acometidos por alguma enfermidade letal, os índios procuravam os padres para receber o batismo. António Pires, em carta citada anteriormente, já escrevia que “quando están dolientes algunos de los nuevos christianos, o quando mueren, llaman a los Padres para que rueguen a Dios por ellos y para que estén a su muerte, y los entierren después de muertos” (MB, v. I, p. 256, § 5). José de Anchieta conta que “quando caen en alguna enfermedad de que parece morirán, procuramos de los mover a que quieran recibir el baptismo porque entonces comúnmente están más aparejados” (MB, v. III, p. 249, § 2)⁶⁴⁶. Em 1560, o padre Rui Pereira também escreve que “vem à ora da morte a pedirem o baptismo e morrerem christãos” (MB, v. III, p. 293, § 9)⁶⁴⁷. Enfim, a solicitação dos padres diante da eminência da morte é frequente nas cartas e foi digna de registro pelo Secretário Geral da Ordem, Juan Polanco, em *Chronicon* (POLANCO, 1999, p. 107; *Chron.*, 1551, § 448).

⁶⁴⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador - Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁶⁴⁵ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁶⁴⁶ Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.

⁶⁴⁷ Carta do Pe. Rui Pereira (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 15 de setembro de 1560.

Mas nem sempre essa procura era espontânea. Falar sobre a doutrina da morte não era algo que atraia os índios. Os índios desejavam saúde, não queriam saber sobre morte: “unos venían a pedir salud, otros que nos rogavan que no les hechássemos la muerte con miedo de nosotros, porque [a] ellos les parecia que hechávaraos la muerte” (MB, v. I, p. 379, § 4)⁶⁴⁸, escreve Francisco Pires. Provavelmente, esse medo acerca da morte era resultado da militância dos pajés contra os padres. Mesmo assim, os jesuítas insistiam no tema. Se a morte lhes trazia medo e se o medo trazia obediência, então, era importante que o tema fosse abordado:

a la noche los Padres que tienen cargo dellos les dan meditaciones de la muerte o de juicio o semejantes cosas; y por la mariana madrugan y vanse por las casas de los negros y gentios y tómanlos en la cama y allí les platican de la muerte y infierno (MB, v. I, p. 416, § 2)⁶⁴⁹

Os índios gostando ou não, os padres pregavam. Quando estavam vulneráveis, muito debilitados por alguma doença e sem terem para onde fugir, os índios eram alvos fáceis da pregação jesuíta. São documentadas inúmeras pregações aos índios prestes a morrer, diálogos, discussões, chantagens, por interprete ou não, e hesitações, pelo simples fato dos padres quererem saber se estavam recebendo a fé de coração ou por interesse (MB, v. III, p. 401-402, § 4)⁶⁵⁰; os momentos precedentes ao batismo e à morte eram carregados de intervenções jesuítas.

Todo esse entrave pré-morte se devia à necessidade de consenso. Fundamentados nas instruções de Tomás de Aquino, os jesuítas deveriam ser diligentes ao aplicar o batismo, seria necessário o consentimento do índio. Nóbrega relata um curioso caso em que o filho de um índio estava prestes a morrer. O pai, obstinado na crença da feitiçaria e dos encantos, não aceitava o batismo do seu filho, pois acreditava que iria matá-lo. Depois de muitas e eficazes exortações o filho foi batizado e, por fim, acabou sendo curado, trazendo muito crédito para o padre Navarro. Segue o trecho em latim:

Un figliuolo d'un signore di un castello stando in extremis in modo che tutti erano disperati della sua vita, et il padre già lo piangeva vedendo che nè medicine, nè incanti de fattucchiari giovaavano, il che sapendo il P. Navarro andò a vederlo, et trovandoli intorno quelli fattucchiari cominciò a riprenderli et feceli uscir fuori, pregando il padre del giovane che fusse contento di lasciarlo battezzare, et che egli havesse solo speranza in Jesu Christo, il quale poteva sanare il suo figliuolo. Il negro dubitando che il Padre più presto non

⁶⁴⁸ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech, em 5 de agosto de 1552.

⁶⁴⁹ Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

⁶⁵⁰ Carta do Pe. António Blázquez (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de setembro de 1561.

lo aiutassi a morire, come li havevano detto quelli incantatori, non ne voleva intendere niente et se ne faceva beffe, et cosi il Padre venne da me a domandarmi se lo poteva battezzare senza consentimento del padre suo. Et perchè Santo Thomasso dice che non restassimo, che prima s'ingegnassi di fare tanto che consentisse, come fece con molte eshortationi efficacissime, et cosi si battezzò et è piaciuto poi al Signore renderli sanità, con moita edificatione delli altri et credito grande del P. Navarro (MB, v. I, p. 159-160, § 7)⁶⁵¹.

Contudo, nem sempre a perseverança dos padres era o suficiente para resignação do índio. Para exemplificar, Anchieta conta dois desses casos seguidamente:

Adoleció uno de los catechúminos en una Aldea no lexos de Piratininga, fuemos allá para le dar algún remedio, principalmente para su ániraa. Hablámosle que mirasse por su ánima, y dexando las costumbres passadas se aparejasse para el baptismo. Respondió él que lo dexássemos sanar primero, y esta repuesta solamente nos dava a todo lo que le dezíamos. Nosotros declarávosle brevemente los artículos de la fee y los mandamientos de Dios que muchas vezes de nosotros avia oído, a lo qual respondia él como enojado que ya tenía las orejas cerradas y no oya lo que dezíamos; y con todo a otras cosas fuera deste propósito respondia tam promptamente que bien parecia no tener cerradas las orejas del cuerpo sino del corazón. Adoleció otro en otro lugar, al qual como muchas vezes amonestássemos lo mesmo, diffiriólo él creyendo que sanaria, mas creciendo cada dia más la enfermedad visitélo yo yendo a otra parte estando ya in extremis. Comencé con blandas palabras alagarle y adhortarlo al baptismo, él muy indignado con essa voz que aún podia gritava que no lo molestasse que estava sano. Trabajé con todo por todas vias (lo qual ya algunos Hermanos por demás avían tentado) de ganarle al Señor, y trabajando en esto con muchas palabras, parecia que ya dava consentimento, al qual dixe: pues que assí es, baptizarte é y alcansarás la eterna salud. El no solamente no consintió, mas antes cubriendo la cara me echó de sy, sin responder más palabra alguna, y al otro dia, permaneciendo en la mesma obstinación, murió (MB, v. III, p. 249-250, § 2)⁶⁵².

Ora, aqui cabe fazer uma observação. Repare-se que a história do batismo *in extremis* na América portuguesa do século XVI é repleta de incongruências. Não há uma harmonia. Quaisquer tentativas de generalizações acabaram por simplificar uma disputa muito complexa. A disputa pela alma indígena. A disputa do padre com os pajés, mas também a disputa dos padres com os próprios índios. Houve casos em que os índios preferiam curar-se fisicamente, noutros, eles próprios procuravam os padres. Houve casos em que os jesuítas tentavam convencer os “quase mortos” e conseguiam, noutros, eles rejeitavam a oferta. Uma capilaridade de histórias deixadas pelos documentos, quanto maior seria a variedade presente na realidade objetiva e não registrada.

⁶⁵¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

⁶⁵² Carta do Ir. José de Anchieta (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 1 de junho de 1560.

Abaixo seguem 5 curiosos registros nas correspondências jesuíticas dos casos em que foram envolvidos o batismo e a morte:

1) Índios condenados a morte, por terem matado e comido alguns cristãos, são convencidos por Nóbrega se tornarem cristãos. Eles aceitam, são batizados e esraçalhados por um tiro de bombarda; mas estão salvos, crê o padre:

Quiso el Señor que con grande voluntad quisieron y fueron baptizados y siempre con el nombre de Jesú en la boca y mirando hazia los cielos acabaron las vidas a la boca de una bombarda; los quales yo bien creo que son salvos (MB, v. I, p. 257, § 6;⁶⁵³ cf. POLANCO, 1999, p. 108; *Chron.*, 1551, § 449).

2) Um principal que não podia ser batizado por ter duas mulheres. Em meio a uma enfermidade desejou novamente ser cristão e desta vez estava “preparado” – sem pecado. Após o batismo, o principal se despede desta terra em meios a uma visão dos céus:

Hun Principal por nombre Tacof, el qual por tener dos mugeres no lo quisieron hazer christiano, un dia vino con grande deseo a pedir el baptismo, y baptizado, de aí a pocos dias caio en una enfermedad mortal. Y estando instruído y preparado para morir christiano, alevantóse en la red y pidió a su hermana su ropa, y díxole: ‘O hermana, ¿no vees tantos cantares quantos vienen del cielo para me llevar?’ Alevantadas las manos al cielo dió el espíritu al Señor (MB, v. I, p. 317-318, § 4;⁶⁵⁴ cf. POLANCO, 1999, p. 107, [1551] § 448)⁶⁵⁵.

3) Digno de uma peça cinematográfica é o relato do esforço dos padres por conseguir infiltrar-se nas festas rituais para batizar um cativo, que seria morto e comido pelos índios:

El Padre Vicente Rodriguez con otro Padre fueron a un logar de los gentiles adonde hazían grandes fiestas porque querían matar un inimigo suyo y comerlo, al qual trabayaran de hablar para que se hiziesse christiano, como avia dias que hazían. Y hallando en él apareyo para receber el baptismo, llegaron adonde estaban dos mil o más de los gentiles con grandes fiestas, cantares de diversas maneras, y el contrario que avían de matar, a quien ellos avían hablado, estava en un campo cobierto de ramos con mucha solemnidad, adonde no dexavan ir ningún christiano. A lo menos todavia llegaron y supieron estar aún firme en la voluntad de ser christiano. Los gentiles que cerca estaban, entendiendo la cosa, no querían permittir que ellos lo tocassen, porque les parece que tocando los christianos les darían el comer suyo verdadero, que ellos piensan ser el de los contrários. Estando así no sabiendo qué hazer por no tener agua para lo baptizar, ny en aquel tiempo la tienen los índios porque todo es vino, detriminaron de comer algo por tener ocasión de pedir agua, y ansi lo hizieron. Y pediéndola no la quisieron dar, porque los que entendían la cosa tenían dado aviso que no la diessen. Quiso

⁶⁵³ Carta do Pe. Antônio Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

⁶⁵⁴ Carta do Ir. Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em maio de 1552.

⁶⁵⁵ A questão que dividia pajés e padres é pertinente. Se o batismo era maldição ou benção divina? Assassino ou libertador? Numerosos são os registros em que “se baptisaram muitos innocentes, que logo depois do baptismo morreram” (FRANCO, 1931, p. 34). Se por um lado os padres eram acusados de matar com o batismo, por outro, a morte após o batismo era vista pelos padres como um sinal da graça divina.

nuestro Señor que passo por allí una mojer gentil con una calabaza de agoa, e llamáronla que les diesse de beber, y uno dellos, haziendo que bivia, moyó un pano y con aquella agua le baptizo. Sentiéndolo todavia los gentiles, con gran fúria empeçaran a dar grandes bozes y las vieyas los irritavan: ‘No véys que os danan la carne?’ Y viniendo con aquella fúria contra los Padres, y ellos con gran siguridad les mostraron charydad y amor (MB, v. I, p. 517-518, § 6)⁶⁵⁶.

4) Diante da doença os padres são solicitados. O excerto mostra as exigências para o batismo e para a salvação, tais como sinais de fé e contrição:

Se algum adoece, hé obrigado a mandar-nos chamar e hé de nós curado e remedeado asi no corpo como n'alma ho melhor que podemos, e assi poucos morrem que não sejam bautizados no artigo da morte, quando elles amostrão sinaes de fee e de contrição, e assi destes como dos inocentes regenerados com a agoa do baptismo se salvão muytos (MB, v. III, p. 52, § 4)⁶⁵⁷.

5) O frei Vicente do Salvador em *História do Brasil (1500-1627)*, conta curioso caso em que Anchieta de defronta com “um hereje calvinista chamado João Bouller”, o qual havia se passado por católico. Porém, seu “veneno” foi descoberto e condenado pelo governador que “morresse a mãos de um algoz”:

Achou-se alli pera o ajudar a bem morrer o padre Joseph de Ancheta, que já então era sacerdote, e o tinha ordenado o mesmo bispo D. Pedro Leitão e, posto que no principio o achou rebelde, não premitiu a divina providencia que se perdesse aquella ovelha fora do rebanho da igreja, sinão que o padre com suas efficazes rasões, e principalmente com a efficacia da graça, o reduzisse a ella. Ficou o padre tão contente deste ganho, e por consequente tão receioso de o tornar a perder que, vendo ser o algoz pouco dextro em seu officio e que se detinha em dar a morte ao réu e com isso o angustiava e o punha em perigo de renegar a verdade que já tinha confessada, reprehendeu o algoz e o industriou pera que fizesse com presteza seu officio, escolhendo antes pôr-se a si mesmo em perigo de incorrer nas penas ecclesiasticas, de que logo se absolveria, que arriscar-se aquella alma ás penas eternas (SALVADOR, 1918, p. 191-192)⁶⁵⁸.

Veja que, mediante a súbita confissão e crença, Anchieta quer mais é que ele morra cristãmente convertido. Temendo que o hereje francês renegue a verdade – talvez pelo trauma da inconstância indígena – o padre certifica-se de que a morte lhe ocorra rapidamente. O frei aponta a particularidade do evento em que estavam envolvidas a dispensação divina e a caridade, que, “sem isto, mais são pera admirar que pera imitar” (p. 192). Um ato de cautela que pôde evitar futuras execuções justificadas na premissa de compaixão pela salvação alheia.

A missão jesuíta não se esgota nos colégios para os meninos. Ela se estende para a posteridade e se faz presente nas tentativas persuasivas àquele que está para

⁶⁵⁶ Carta do Pe. Brás Lourenço (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 30 de julho de 1553.

⁶⁵⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Terros e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁶⁵⁸ Em nota preliminar da obra (p. 141), o relato de Vicente do Salvador sobre Anchieta é tido como uma atenuação do relato de Pero Rodrigues, biógrafo de Anchieta.

morrer. Possui uma dinâmica própria diante dos conceitos de “boa morte”, do fundamento tomista para o batismo consensual e das mais variadas situações e reações entre o missionário e o seu alvo, a alma do Outro. O batismo como símbolo da transição de um estado para o outro, revela que, compreendida como educação, a pedagogia jesuíta tem objetivos transcendentais à matéria. A restauração do pecador, ligando-o ao seu Criador e fruto de todo saber, é possível, incentivada e muito praticada estrategicamente mesmo nos momentos finais de vida.



3.4. Bens temporais

Em sua essência, a missão jesuíta era espiritual. Mas uma espiritualidade que possuía dimensões políticas. Além do vínculo místico com o governo temporal,⁶⁵⁹ a missão requeria minimamente de recursos materiais para a efetivação dos seus planos de catequização. Possuindo, assim, uma carência econômica. Aspectos espirituais, políticos e econômicos são presentes, portanto, na atuação dos padres na América portuguesa do século XVI. A presente seção pretende suspender, brevemente, o viés espiritual/religioso, visto até então, e centrar na dinâmica presente entre os arranjos materiais que foram implementados no intuito de viabilizar a obra divina. Se a presente pesquisa visa trabalhar o encontro entre duas realidades distintas, nas seções seguintes serão vistos alguns aspectos do encontro entre os jesuítas, em suas habilidades administrativas, com uma terra nova e sem as bases materiais presentes na Europa.⁶⁶⁰

Regada de exaltação às benesses naturais da terra, as primeiras cartas de Nóbrega registram que dificilmente seu novo lar apresentaria uma escassez de recursos naturais para sobreviverem e darem continuidade à missão. A terra era “boa e sam” (MB, v. I, p. 115, § 13)⁶⁶¹. No entanto, um oceano os dividia dos materiais mais elementares produzidos pelo homem. Aquilo que demandava de uma mão de obra apta e instrumentos específicos para a confecção, compunha parte das carências da terra. A tecelagem, por exemplo, se desenvolveria de maneira muito lenta e gradual na Terra de Santa Cruz. Nóbrega já em sua primeira carta aponta essa falta ao afirmar que os índios “nom tem com que se cubrão como nós” (p. 111, § 5). O partilhar cristão, na necessidade moral de intervir na nudez, fez com que o padre dividisse as vestimentas trazidas de Portugal. “Parece-me que nom podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguaes com elles” (p. 113, § 8), escreve o missionário cristão.

Meses após a chegada, as roupas trazidas mostram-se insuficientes para a quantidade de convertidos. Nóbrega continuou mencionando a carência de roupas e solicita ao Provincial de Portugal que providencie o envio de novas roupas. Em carta

⁶⁵⁹ Ver seção 1.3.2.1. ... em Portugal.

⁶⁶⁰ Segundo Amarílio Ferreira Jr e Marisa Bittar, a base material constituía em um dos “dois pilares que sustentaram os propósitos metropolitanos de ocupação das matas tropicais do litoral atlântico habitado pelos ameríndios” (2012, p. 697). O outro, a língua, já foi trabalhado na seção 3.2. Língua.

⁶⁶¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

escreve: “peça V. R. algum petitório para roupa, para entretanto cubrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polia honestidade da religião christã” (MB, v. I, p. 127, § 13)⁶⁶². A ausência de vestes que atendessem as demandas da missão acompanharia os padres por todo o século XVI.

Aliás, todo o início da missão foi marcado pela falta de bens materiais. Além de vestes, não há livros (MB, v. I, p. 440-442, § 13)⁶⁶³; “nom há óleos para ungir, nem para baptizar” (MB, v. I, p. 115, § 13)⁶⁶⁴; nem capas, ornamentos, altares, imagens, crucifixos, ferramentas de carpinteiro, sementes e mais livros (MB, v. I, p. 130-131, § 16, 18)⁶⁶⁵. A escassez era tanta que até na falta de mantimentos os jesuítas tiveram que implementar o jejum forçado na disciplina dos pequenos índios, pois na “pobreza muita e o comer muito fraco, fazia-os jejuar” (CIFHS-PJA, p. 475)⁶⁶⁶.

Os jesuítas estavam preparados para as dificuldades da pobreza. Desde antes da fundação, os primeiros companheiros abriam mão de uma vida luxuosa e das glórias desse mundo em prol de anunciarem o Evangelho e ajudar as almas. Já praticantes da mendicância e de uma vida voltada à simplicidade e sem exageros, os primeiros companheiros, em 1537, fazem os “votos de castidade e pobreza” (LOYOLA, 2005, p. 122; *Autobio.*, Cap. 10, § 93). O voto de pobreza estava presente no “DNA” da Companhia. Na sua aprovação da Companhia pelo Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540, na *bula Regimini militantis Ecclesiae* (BR, Tomo VI, § 4, p. 304) e nos documentos subsequentes: *Fórmula do Instituto* e a Carta Apostólica *Exposcit debitum*, de Júlio III, em 21 de julho de 1550.

Nas *Constituições da Companhia de Jesus* a observância ao voto de pobreza apareceria por diversas vezes, lembrando da negação dos bens materiais, da prática da pobreza, sem aceitar estipêndio ou recompensa nas práticas sacras, missas, confissões etc. e a estar prontos a mendigar de porta em porta (*Const.* § 254, § 553, § 555, § 556, § 565, § 569, § 570).

Assim, a pobreza não era somente uma questão intrinsecamente espiritual e espontânea do sujeito que a tem por um ideal religioso. Mas, a Companhia possui uma normatização da condição de renúncia material. Está institucionalizada em seus documentos oficiais. As *Constituições* proíbem, expressamente, que “en las Casas o

⁶⁶² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁶⁶³ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

⁶⁶⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

⁶⁶⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁶⁶⁶ Em Fragmentos Históricos, *Biografia do padre Manuel da Nóbrega* por José de Anchieta.

iglesias, que la Compañia accettará para ayudar las animas, no se pueda tener renda ninguna, ni aun para la sacristia o fábrica; ni para otra cosa alguna” (*Const.*, § 555). Está expressamente anulada quaisquer possibilidades de enriquecimento da Companhia por meio dos seus trabalhos eclesiásticos e das casas ou igrejas que estiverem sob sua gerência.

Contudo, os documentos fundantes, bula de Paulo III, a *Fórmula* e a Carta Apostólica *Exposcit debitum* abrem uma brecha à condição de pobreza da Companhia. Segundo esses documentos, é legítimo que os jesuítas tenham “Colégios que possam ter rendas, frutos ou propriedades para serem aplicados ao uso e necessidades dos Estudantes” (PAPA JULIO III, 2004, p. 34; BR, Tomo VI, § 8, p. 424). Os colégios eram uma fissura na ilicitude, que viabilizava a possibilidade de possuir rendas, frutos ou propriedades que retornassem ao ensino. A compreensão jesuíta acerca de pobreza continuaria sendo uma marca da Ordem, mas sofreria alguns adendos significativos diante das necessidades administrativas dos colégios.⁶⁶⁷

Na seção **1.3.2.1. ... em Portugal**, foram vistas as doações concedidas pela Coroa à Companhia durante o reinado de D. João III. Cumprindo a política do Padroado estabelecida entre o Portugal e a Santa Sé, os reinados sucessores corroborariam para a firmação da posse de bens dos jesuítas. D. Henrique em 1579, por exemplo, atenderia aos pedidos dos padres e garantiu os “privilégios e isenções como o não pagamento de sisas sobre bens de raiz que compravam, vendiam ou escambavam”, permitindo a livre circulação de produtos entre as propriedades dos inacianos (ASSUNÇÃO, 2004, p. 122).⁶⁶⁸ E depois, com Felipe I, reforçou “os benefícios já conquistados” no intuito de “manter a relação harmoniosa entre o poder real e o poder religioso dos jesuítas, nas terras portuguesas” (p. 124).

A estreita relação com o reinado proporcionou aos jesuítas o conhecimento administrativo político-econômico daquilo que lhes era concedido e posto sob sua

⁶⁶⁷ Ver seções **1.4. Das peregrinações, do apostolado, da pobreza e da piedade** e **1.4.1. ... à educação** nas quais são abordadas essa transição da Companhia nas suas primeiras décadas, até chegarem à ênfase na educação. Ver *Os primeiros jesuítas*, de John O'Malley, p. 533-538. Ver, também, um comparativo entre a espiritualidade jesuíta e franciscana a respeito da pobreza em *Controvérsias sobre a pobreza*, de Sangenis (2014). O autor estabelece um paralelo entre as duas Ordens católicas com base nos desdobramentos da missão jesuíta no Brasil colonial.

⁶⁶⁸ Essa prática foi comum “tanto na Europa como nas Ilhas Atlânticas e na América Portuguesa, desde que fosse para uso e manutenção dos religiosos” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 122).

responsabilidade. Uma “escola informal de assuntos temporais”. Nesse sentido, Paulo Assunção (2004) afirma:

os inacianos aprenderam na interação com o temporal muito mais do que praticar boas obras de misericórdia espiritual [...]. Com trabalho e esforço constituíram um colégio⁶⁶⁹ auto-suficiente e com rendas invejáveis. Enquanto administradores e gestores de bens temporais, deram ensejo à construção de uma empresa com recursos consideráveis e cobijados por muitos (p. 105)

A Ordem, sobretudo na Província de Portugal, contava com uma experiência prática de administração. Simão Rodrigues, membro fundante da Companhia, estaria ativamente presente na gestão do Colégio de Santo Antão, em sua repentina prosperidade.

No entanto, nas colônias portuguesas por onde os missionários foram enviados não havia essas instituições escolares. Instituições as quais poderiam ser meios para angariar fundos para a missão. Os pioneiros na catequização da América portuguesa estavam a mercê das esmolas e das doações da do Rei D. João III. A dependência da “vontade e das disponibilidades das autoridades régias” limitava a ação missionária. Deste modo,

Nóbrega percebeu que as crescentes necessidades de custeio, tais como construção de igrejas e de casas, sustento dos meninos órfãos, provimento de vestuário, de ferramentas e de artigos metálicos para as aldeias de índios, e de outros bens, exigiam outras fontes de renda (SANGENIS, 2014, p. 33).

E é aí que entra uma das funções das casas e colégios.



3.4.1. Casas e Colégios

Espelhando-se na missão na Índia, Nóbrega vê a necessidade de iniciar um empreendimento estratégico que não fosse efêmero. O investimento na catequese ao ar livre parecia, ao padre, pouco visionário. Ao findar o trabalho sobre uma geração de índios, não haveria uma continuidade no processo. Os próximos missionários começariam do zero. Além disso, a construção de estruturas materiais favoráveis à catequese criaria um ambiente favorável uma melhor incorporação do índio à cultura

⁶⁶⁹ Assunção está fazendo referência ao centenário Mosteiro de Santo Antão, concedido aos jesuítas em 1541.

européia. Desse modo, Nóbrega afirma que é “tão necessário hã conversão do gentio, trabalhamos por dar principio a cassas que fiquem pera enquanto o mundo durar” (MB, v. I, p. 402, § 1)⁶⁷⁰. Era um empreendimento, em primeiro lugar, a longo prazo.

No entanto, para a construção e manutenção dessas “casas de bê-ábá”⁶⁷¹ os jesuítas não contavam com nenhum financiamento. Como visto, contavam com a boa vontade dos habitantes locais estimulados pelos padres e com as esmolas arrecadadas. Iniciar esse projeto foi um desafio. Bem como, para mantê-lo a Companhia deveria encontrar outros meios. Assim, segundo Amarílio Ferreira Jr. e Marisa Bittar (2005), “para a magnitude da tarefa evangelizadora que a companhia de Jesus se propunha realizar em terras brasílicas, a manutenção das casas de bê-á-bá com base nas esmolas se constituía num grande obstáculo” (p. 160). A manutenção das esmolas se mostrou insuficiente aos novos empreendimentos materiais:

tomaremos terra e ordenaremos cassa de meninos. E logo, assi nós por nossas mãos, como rogando aos índios da terra, como os escravos dos branquos,⁶⁷² e elles mesmos por sua devação, começamos a roçar e fazer mantimentos aos meninos; e, entretanto que não erão pera se comerem, soprio o Governador con todo o necessário aos meninos, como zeloso e vertuosso que hé, porque as esmolas que se pedião não bastavão a hum soo comer (MB, v. I, p. 402, § 2)

Diante desse quadro, os valores concedidos pelo Rei para a cobrirem os gastos com vestimenta e mantimentos, são “desviados” por Nóbrega:

tudo aplicamos a esta casa pera os meninos, e nós no vestido remedeamos com ho que ainda do Reino trouxemos, porque a mi ainda me serve ha roupa com que embarquei, que V. R. por especial mandado me mandou trazer, a qual já tinha servido no colégio, em São Fins; e no comer vi[v]emos por esmolas (p. 402-403, § 3).

Três anos e meio após sua chegada ao Brasil, Nóbrega ainda estava com as mesmas vestes. Vestes já usadas no colégio de São Fins, Coimbra, em julho de 1548. Ou seja, mais de quatro anos com a mesma roupa! O voto de pobreza havia deixado

⁶⁷⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁶⁷¹ Termo utilizado por Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar para se referir as casas de meninos, de ensino e aprendizagem mais básicos tais como ler, escrever e contar em português (2012, p. 699).

⁶⁷² O primeiro registro de envolvimento dos jesuítas com a mão de obra escrava datado do ano de 1551. Em Olinda, Nóbrega solicita ao Rei que lhes envie escravos de Guiné para trabalharem nas roças na produção de mantimentos e algodão para confeccionar vestes para os meninos (MB, v. I, p. 293, § 9 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551). Em 1552, é para o Colégio da Bahia que o jesuíta pede os negros de Guiné (MB, v. I, p. 352, § 7 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de julho de 1552). Ainda sobre a relação da educação jesuíta e o trabalho, recomendo a leitura do artigo *Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial* de Amarílio Ferreira Jr. e Marisa Bittar (2012). E, sobre os jesuítas como facilitadores dos empreendimentos coloniais, minando as autoridades de resistência indígena com sua catequese, indico a leitura de *Os primitivos habitantes do território paulista*, de Egon Schaden (1954).

marcas em sua formação e feito aprender a viver com o suficiente. Contudo, é significativo que Nóbrega tenha também olhares administrativos econômicos direcionando os gastos destinados à vestimenta e mantimentos ao empreendimento de casas para ensino.

Célio Juvenal Costa explica esse movimento administrativo-econômico de Nóbrega e dos jesuítas que o seguiam, com base na “racionalidade mercantil” própria das transformações ocorridas no contexto de expansão marítima português do século XVI. Assim,

a racionalidade mercantil explica a expansão política e também a expansão religiosa, pois, de certa forma, a necessidade medida da adaptação, a organização complexa e radicalmente verticalizada e a educação nos moldes clássicos e colégios como sedes administrativas, fazem parte de uma forma de se pensar que tem no cálculo e na contabilidade uma necessidade (COSTA, 2004, p. 233-234).

Na continuidade da carta, Nóbrega aprofunda ainda mais a importância das casas, colocando-as acima dos escândalos que poderiam causar. Para ele, as “cassas de mininos nestas partes são muito necessárias: não se podem ter sem bens temporais e da maneira que esta casa está fundada; e, sendo assi, á-de aver estes e outros escândalos” (p. 405, § 10). Ao comentar esse trecho Ferreira e Bittar (2005), interpretam Nóbrega como um homem “profundamente pragmático em relação aos valores de seu tempo”. Nóbrega não se importa que hajam escândalos, desde que as casas funcionem; pois, afinal, elas “são muito necessárias”! Portanto, “para alcançar sucesso no campo espiritual, segundo ele, era necessário se imiscuir nas coisas do mundo temporal” (p. 161).

Ora, vale aqui, notar algo de suma importância e que nos aponta muito da mentalidade desse curioso sujeito quinhentista. Na seção **3.1.4. A questão do exemplo** foi trabalhada a importância da educação por meio das ações cotidianas e que o mau exemplo e os escândalos proporcionados pelos colonos ou pelo clero secular eram vistos como inimigos da conversão. Nóbrega se preocupou seriamente com os índios escandalizados. Contudo, o padre não dá a mínima para o escândalo que possa ocorrer em decorrência da utilização de bens temporais. Ele afirma “á-de aver estes e outros escândalos” e ponto final. Não tem conversa, nem pedido de instrução. Nóbrega estava decidido. A utilização de bens temporais seria uma realidade na colônia. Nóbrega parece ter incorporado a tal ponto o desejo de conversão do índio que faria o quer que fosse preciso para saciar seu anseio, ainda que escandalizasse e fosse de encontro com quem pensasse diferente.

O exemplo de divergências mais conhecido e explorado é o entrave entre os dois jesuítas Manuel da Nóbrega e Luís da Grã. Sem me alongar no embate, vale mencionar brevemente o ocorrido. “Inicialmente, os jesuítas não faziam distinção entre o regime de funcionamento das casas de bê-á-bá e o dos colégios” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2012, p. 165). Contudo, com a chegada do novo governador, Duarte da Costa, e do padre Luís da Grã – que viria a ser o futuro Provincial da Companhia nas terras brasílicas – em 13 de julho de 1553, a situação começaria a mudar. Luís da Grã trazia consigo uma versão preliminar do texto das *Constituições*, a qual firmava o caráter de pobreza da Ordem. Nas palavras de Sangenis (2014), o padre recém-chegado era

menos pragmático que Nóbrega e defensor de métodos pautados pelo rigor, ascetismo e pobreza, segundo o espírito mais genuíno das Constituições jesuíticas, o Padre Grã não considerava útil a existência de colégio de meninos órfãos, reprovava o fato de a Companhia possuir bens de raiz, dedicar-se a atividades agrícolas e à criação de animais e utilizar mão de obra escrava; também não concordava com o ritmo demasiado rápido de evangelização e de batismo dos indígenas (p. 33).

Assim sendo, “Luís da Grã passou a exigir que Nóbrega cumprisse os preceitos constitucionais”, fechando as casas de meninos, pois em seus documentos institucionais não previa “qualquer ordenação econômica para esse tipo de prática” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2012, p. 168). Esse “confronto interno” durou anos, passou por trocas de governos gerais da Província do Brasil. Duarte da Costa apoiou seu companheiro de viagem; por outro lado, Mem de Sá, seu sucessor em 1557, daria “o mais decisivo apoio material e moral a Nóbrega e a todos os Jesuítas” (LEITE, HCJB, t. II, p. 45).

Defendendo que “dévense abraçar todos los modos posibles de los buscar y perpetuar la Compañía” (MB, v. III, p. 363, § 17)⁶⁷³, Manuel da Nóbrega escreve ao Superior Geral da Companhia, Diego Laynes. Nóbrega explica suas intenções de investimento nas questões temporais, ao passo que “el P. Luís de Grãa parece querer llevar esto por otro espíritu muy diferente, e quiere edificar a la gente portuguesa destas partes por via de pobreza” (p. 364, § 18). Em resposta ao padre Nóbrega, o Superior da Companhia consente com o emprego administrativo proposto. Escreve que “me parece obra muy pia y no nada repugnante al fin que nuestra Compañía pretende”, contudo, coloca como condição para a efetivação dessa maneira de proceder o comunicado ao padre Luís da Grã, então Provincial da Companhia no

⁶⁷³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 12 de julho 1561.

Brasil (MB, v. III, p. 513, § 1-2)⁶⁷⁴. Todavia, a postura de Nóbrega havia sido reprovada pelas duas Províncias da Companhia: a de Portugal e do Brasil, com Grã (HANSEN, 2010, p. 39-41).

Nessa disputa, claramente, é possível distinguir os pressupostos documentais das divergências. Luís da Grã apegado ao voto de pobreza e as contínuas restrições presentes nas *Constituições*, de um lado, e Manuel da Nóbrega, por outro, defendendo a utilização bens temporais, amparado pela “fissura” dos seus documentos fundantes. Escritos que permitiam aos colégios, sob gestão dos padres jesuítas, expandirem seus bens.

Os colégios estariam desvinculados do compromisso com o voto de pobreza e não acumulação de recursos financeiros para o empreendimento catequético das igrejas. Como uma forma de estender a ação missionária para fora dos arraiais eclesiásticos e angariar recursos extras para o investimento na missão, assim também eram os colégios. Amparados pela *Fórmula do Instituto* (§ 8), os jesuítas tinham liberdade para expandirem seu poder temporal, desde que houvesse retorno para o ensino. O colégio seria uma espécie de canal econômico-administrativo. Por meio dos colégios poderiam ser implementadas as fazendas, engenhos, roças etc. que proporcionariam um retorno à catequese, as casas de ensino e aos próprios colégios.

Nóbrega, em carta de maio 1556 ao Pe. Miguel de Torres⁶⁷⁵, aponta que a casa de ensino cumpria a função de colégio, diferente da Igreja. Sua intenção era que, considerando-a como um colégio, seria possível sustentá-la, proporcionando renda e investindo nos bens temporais:

Ha manança da casa, a principal hé o trabalho de hum Irmão ferreiro que, por consertar as ferramentas dos índios, lhe dão de seus mantimentos, e hé a boa industria de hum horaen leigo que, com tres ou quatro escravos da casa e outros tantos seus, fas mantimentos, criação, com que mantém a casa, e com algumas esmolos que alguns fazem à casa, e com a esmola que El-Rei dá. Tem tãobem esta casa humas poucas de vacas, as quais, por nossa comtemplação, se derão aos meninos quando estavam em São Vicente, e do leite delias se mantém a casa. A casa de S. Vicente se ficou pera se viver de esmolos, os que se nella podessem sustentar, que serão dous ou três somente (MB, v. II, p. 282, § 5)⁶⁷⁶

Progressivamente os locais em que os índios eram fixados eram seguidos de edificações. Motivados pelas primeiras experiências das estruturas materiais de

⁶⁷⁴ Carta do Pe. Diego Laynes (Trento) ao Pe. Manuel da Nóbrega (Brasil), em 16 de dezembro de 1562.

⁶⁷⁵ Em edições anteriores o destinatário dessa carta foi atribuído a Loyola. Ver nota explicativa (MB, v. II, p. 279).

⁶⁷⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em maio de 1556.

ensino, em 1551, Nóbrega inicia a construção de uma casa para esses fins em Pernambuco. O jesuíta nutre a esperança de que “estas nos trarão meninos do gentio para insinarmos e [criarmos] em huma casa que para isso se ordena”. Estimulados pelos jesuítas à colheita vindoura, todos trabalhavam “com muyta pressa e fervor todo ho povo asi homens como molheres” (MB, v. I, p. 286, § 4)⁶⁷⁷. Um dia depois dessa carta, Nóbrega reafirma ao Rei de Portugal e a mobilização do povo: “os moradores destas Capitancias ajudão com ho que podem ha fazerem-se estas cassas pera os meninos do gentio”; e a importância desse empreendimento: “será grande meio, e breve, pera ha conversão do gentio” (MB, v. I, p. 293, § 8)⁶⁷⁸.

Para além de criar um espaço destinado ao ensino, a estratégia de implementação de locais específicos para o ensino estava acontecendo graças ao seu retorno econômico que conferia à Companhia uma maior autonomia. Assim, “lentamente foi se construindo toda a infra-estrutura econômica de sustentação da ação evangelizadora da companhia de Jesus no Brasil colonial” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2005, p. 161). Por onde Nóbrega passava, era instituída a criação e a fundação de novos colégios.

Segundo os autores acima citados, essas casas cumpriam de forma plena as necessidades dos padres para a “catequese e escolarização elementar” dos gentios. Além da extensão na viabilização de recursos, a dimensão espiritual do ensino era proporcionada pelas casas que tinham “condições necessárias produzidas por uma base material mínima” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2005, p. 163). Daí a luta tão grande de Nóbrega com Luís da Grã e os demais irmãos escandalizados ou colonos contrários.

Muitas eram as formas de se estabelecerem os colégios. Poderiam ser resultado de uma casa construída sob economia local, esmolas e esforço do trabalho dos povoados e “quando uma casa ganhava autonomia financeira a Companhia de Jesus à elevava a categoria de colégio” (SABEH, 2017, p. 260); poderiam ser resultado dos fundos levantados por outros colégios; ou fundados pela concessão do Reino de Portugal, dentre eles estão os Colégios da Bahia e o do Rio de Janeiro.⁶⁷⁹ Como foi visto anteriormente, a grande vantagem é que “os colégios poderiam tornar-

⁶⁷⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 13 de setembro de 1551.

⁶⁷⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

⁶⁷⁹ Serão trabalhados logo adiante.

se proprietários, nomeando para a sua administração um reitor que teria como responsabilidade a ‘conservação e administração dos bens temporais’” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 239). Essa capacidade de administrar os bens temporais, que viabilizavam a perpetuação dos próprios colégios, é espiritualizada por Anchieta. Segundo o irmão,

bem mostra a experiência o espírito de Deus, que o movia, porque ainda que os Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro têm fundação de El-Rei, contudo era impossível sustentarem-se com ela, se não foram as terras e vacas, que o Pe. Nóbrega com tanta caridade foi granjeando, que é a melhor sustentação que agora têm, com que se criam tantos Irmãos, que fazem tantos serviços a Deus no Brasil (ANCHIETA apud LEITE, HCJB, t. I, p. 176).

Como uma forma de adaptar-se às necessidades, a Companhia de Jesus também faz jus à sua característica tão ressaltada no presente trabalho. Os jesuítas também se adaptam às questões econômicas.

Sobre essa adaptação Luiz Fernando Conde Sangenis (2014), faz a seguinte constatação:

criam eles que os tempos tinham mudado e já não havia como imprimir eficácia à ação missionária caso se insistisse no emprego dos métodos havia muito vigentes, dos quais, pelo peso da tradição, não conseguiam se desvencilhar as ordens religiosas mais antigas. Essa intuição levou o nascente instituto dos jesuítas a refundar a vida religiosa, instituindo novos princípios e novas práticas. Num campo onde as tradições estavam fortemente cristalizadas, não foi fácil estabelecer as novas bases sobre as quais se ergueu a Companhia de Jesus. As incompreensões, as críticas e as oposições desde logo surgiram e jamais deram trégua aos jesuítas (SANGENIS, 2014, p. 45).

O autor está se referindo aos franciscanos, Ordem na qual – tal como os jesuítas em sua origem – o voto de pobreza permanecia intocável. Diante dos empreendimentos temporais, os jesuítas sofriam críticas dos setores menos progressistas, tradicionais e ortodoxos da Igreja – e dentro da própria Ordem havia quem ousasse discordar, tal como Luís da Grã.

A recém-criada Ordem engatinhava como um bebê perto dos centenários avôs católicos, mas se mostrava com um espírito revolucionário como o de um jovem. Mesmo controversos, os jesuítas estavam debaixo dos seus direitos legais em fazer uso destes recursos, "o colégio concentrava a articulação jurídico-legal da posse e propriedade dos bens e riquezas dos jesuítas, funcionando como uma entidade civilmente capaz de controlar e administrar os bens temporais" (COUTO, 2013, p. 238). E assim, a profunda ênfase espiritual da gênese da Companhia ganharia uma dimensão equilibrada com o temporal. Nas palavras do historiador Paulo de Assunção (2004), “a manutenção dos bens dos colégios configurou-se de forma a revelar que

os interesses temporais eram colocados num plano tão importante quanto o espiritual” (p. 113).



A simples escolha dos locais a serem instalados os colégios já indica os intuitos estratégicos da missão. A edificação das construções, que permaneceriam “enquanto o mundo durar”, deveriam ser realizadas em lugares próprios, segundo os objetivos traçados pelos padres. “Eu trabalhey por escolher hum bom lugar para ho nosso Collegio dentro na cerca e soamente achey hum” (MB, v. I, p. 125, § 10)⁶⁸⁰, afirma Manuel da Nóbrega. Segundo Luiz Antonio Sabeh (2017), o objetivo último da institucionalização da educação nos colégios, mesmo diante das atenções às questões temporais e seu envolvimento civilizatório, era ser utilizado como uma ferramenta salvífica (p. 263). Em abordagem genealógica foucaultiana, André Favacho (2008) aponta o recolhimento das crianças, não só com em seu sentido econômico de viabilizar a escravidão ou acumular riquezas, mas integral de “captura das mentes e culturas” (p. 127). José de Maria Paiva (2003) realça o sentido de proteção das guerras que, em ambiente externo, não alteraram a vida nos colégios (p. 47); e, como instrumentos de vigilância, perpetuavam a cultura europeia católica (p. 49 e 51). Outras ocasiões também apresentaram motivos externos ao ensino e vinculados à economia, no qual, o local para se instalar o colégio, serviria como enfermaria, para produção na terra fértil e para extração de pedras preciosas (MB, v. II, p. 167, § 4)⁶⁸¹.

Foi aliando-se ao temporal que os jesuítas abraçaram os traços coloniais portugueses em seu próprio *modus operandi*. E, segundo Ferreira Jr. e Bittar (2005), “as casas de bê-á-bá se transformaram, juntamente com as igrejas, nas primeiras instituições do Brasil colonial que difundiram de forma efetiva os valores da denominada ‘civilização ocidental cristã’” (p. 163). Assim, civilização e catequese estão unidas não só nos fundamentos teológico-políticos, mas também, na prática dos

⁶⁸⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

⁶⁸¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 25 de março de 1555.

fazeres materiais. “Sem embargo, a própria lógica da colonização portuguesa estava atrelada à ação catequético-educativa” (p. 155).

Semelhantemente,

a preocupação com o cultivo e a exploração das terras de forma a garantir a estrutura da Companhia colocou-a em consonância com a lógica da colonização da época moderna. O empreendimento jesuítico era parte de uma ação colonizadora que almejava, por meio da circulação de mercadorias, efetivar o poder da fé (ASSUNÇÃO, 2004, p. 251)

E ainda noutras palavras:

a Companhia de Jesus fez a opção de se integrar no sistema produtivo da América Portuguesa, aceitando as estruturas coloniais como forma de financiar autonomamente suas atividades missionárias e, também, com o objetivo de assegurar uma estratégia de expansão que garantisse a autosuficiência econômica de cada colégio (SANGENIS, 2014, p. 38).

Quer pelo controle dos corpos na sistematização de espaços propícios ao ensino, ou pela função de levantar fundos na adoção de mecânicas colonialistas de exploração da terra; as casas e os colégios tinham uma função ímpar na dimensão política educativa dos inicianos. Embora houvesse controvérsias no interior da própria ordem, as estruturas favoráveis à catequese cresceriam na proporção em que os bens temporais da Companhia fossem acumulando e expandido.⁶⁸²



3.4.2. Aldeamentos⁶⁸³

No quarto final do século XVI, Gabriel Soares de Sousa faz uma descrição de como costumavam se instalar em aldeias as tribos desvinculadas dos poderes dos padres. Dentre as várias características, a que cabe ressaltar é a transitoriedade dessas aldeias independentes. Segundo o colono, “não vivem mais n'esta aldêa, que enquanto lhes não apodrece a palma das casas, que lhes dura tres, quatro annos. E

⁶⁸² O crescimento dos bens temporais seria apontado, posteriormente na expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses em 1759 por Marquês de Pombal, como um indicativo de que a Ordem havia se contaminado e corrompido “pela cobiça aos negócios temporais, caracterizando-os como profanos, em detrimento do serviço à Deus e ao próximo, distanciando-se da verdadeira doutrina cristã” (COUTO, 2013, p. 238).

⁶⁸³ Por “aldeamentos” me refiro ao *ato de aldear o índio*. Tratam-se das “aldeias”, presentes nos documentos jesuíticos, que foram instituídas e gerenciadas pelos companheiros.

como lhe chove muito n'ellas passam a aldêa para outra parte” (1879, p. 281). Semelhantemente à descrição do colono, são as palavras do jesuíta Luís da Grã: “porque como las casas de tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o quatro años, vanse a hazer otras en otro lugar”; porém, a perspectiva de jesuíta o faz acrescentar que a “maior difficultad nos haze es la mudança continua desta gente” (MB, v. II, p. 292, § 6)⁶⁸⁴.⁶⁸⁵ Os indígenas já tinham o costume de se reunirem em aldeias com casas nas quais dormiam dezenas, as vezes centenas de índios. No entanto, eles possuíam um comportamento seminômade. Obviamente, a cultura europeia havia deixado os traços nômades há dezenas de centenas de anos. Nesse sentido, os empreendimentos de fixação territorial elaborados pelos padres visavam infraestruturas permanentes, tal como foi o desejo de Nóbrega: “enquanto o mundo durar”. Mas o europeu teve de utilizar aquilo que as condições matérias da terra lhe forneciam. A formação de aldeamentos é, portanto, uma forma de organização e distribuição territorial particular das novas terras. Distanciando tanto o homem branco quanto o indígena dos seus habituais usos e ocupações do solo.

É curioso notar que a ideia de criar um espaço propício para a ação missionária não parte da surpresa do jesuíta com as condições reais da missão. Como de costume, o jesuíta elaborava meios diante das dificuldades aqui encontradas. Com a estratégia dos aldeamentos foi diferente. A instrução já havia sido prescrita pelo próprio D. João III no *Regimento que levou Tomé de Sousa governador do Brasil*:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros, e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitâneas, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios; e aos Capitães das outras Capitâneas direis, de minha parte, que lhes agradecerei muito ter cada um cuidado de assim o fazer em sua Capitania; e os meninos estarão na povoação dos portugueses, e em seu ensino folgaria de se ter a maneira que vos disse (D. JOÃO III, 1548, p. 9, § 45).

Preocupado com a conversão dos índios e, conseqüentemente, com a perseverança na fidelidade dos seus mais novos súditos, o monarca português traça as coordenadas para a implementar as novas formas de organização territorial. Muito

⁶⁸⁴ Carta do Pe. Luís da Grã (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 8 de junho de 1556.

⁶⁸⁵ Ver confirmação de Anchieta sobre as dificuldades de Piratininga em carta do mesmo ano ao Provincial de Portugal (MB, v. II, p. 314, § 1 – Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556.).

semelhante seria a forma e o objetivo com que os aldeamentos jesuíticos seriam implementados.

Seus objetivos principais eram: fixar o índio para facilitar e garantir o bom êxito da catequese. Percorrer as aldeias indígenas ofereceriam risco à vida dos padres, além de que os frutos seriam muito menores diante do distanciamento, a falta de conversação, de bons exemplos diários, de vigilância e da inconstância do índio (LEITE, HCJB, t. II, p. 42). Era necessário um acompanhamento constante para que os índios chegassem à conversão. Segundo o padre António Pires, “hé gente de muy fraca memoria para as cousas de Deus, e só se de continuo os conversarmos converter-se-ão” (MB, v. I, p. 323, § 2)⁶⁸⁶. E o distanciamento entre as comunidades indígenas e as religiosas dificultariam o processo de conversão indígena. Era necessário trazer o índio para perto de si.

Contrário aos métodos dos colonos e da dizimação provocada por eles, os jesuítas optaram por construir pontes de acolhimento dos índios. Nas palavras de John Manuel Monteiro (1994), “com o estabelecimento de aldeamentos, os jesuítas acenavam com um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos” (p. 36). Assim sendo, os aldeados possuíam uma “vida híbrida, trabalhando em busca de seu alimento, junto com sua comunidade; e, nas horas livres, tinham de se dirigir à escola dos padres” (MELO; HERNANDES, 2016, p. 27).

Mem de Sá, sucessor de Duarte da Costa no Governo Geral do Brasil e defensor das investidas materiais jesuítas, parece ter apoiado o ajuntamento proporcionado pelas aldeias jesuíticas. Em elogio ao Governador, Anchieta escreve que “no seu tempo se dilatou muito a conversão dos índios polo muito favor e ajuda que sempre nisto deu”; assim, como mais uma forma de apoio à catequese, “ordenou logo, que os índios que estavam perto desta cidade, que eram muitas aldeias, que se ajuntassem em algumas povoações”. Desse modo, “Padres com mais comodidade lhes pregassem a lei evangélica” (CIFHS-PJA, p. 350, § 2)⁶⁸⁷. O ajuntamento proporcionaria maior comodidade aos padres, na medida em que o seu ensino teria maior alcance e facilitaria o controle dos corpos que, caso contrário, estariam dispersos. É estabelecida uma significativa relação entre *ajuntamento* e *ensino*, praticada por Nóbrega, pedindo “que *ajuntasse* algumas aldeas em huma povoação, pera que menos de nós abastassem a *ensinar* a muytos” (MB, v. III, p. 84, § 31, *grifo*

⁶⁸⁶ Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 4 de junho de 1552.

⁶⁸⁷ Documento de José de Anchieta: *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

meus)⁶⁸⁸. E mesmo Luís da Grã estabelece essa relação entre *ajuntar-ensinar*. Segundo Anchieta, o então Provincial do Brasil⁶⁸⁹ “deixou dois lugares perto do mar para duas igrejas, e disse aos índios que se *ajuntassem* neles, e depois de juntos lhes daria Padres para os *ensinarem*” (CIFHS-PJA, § 4, *grifos meus*)⁶⁹⁰.

Anchieta ainda descreve duas características importantes acerca dos aldeamentos e seus mecanismos de organização/controle. Os índios eram instruídos a se comportarem não somente diante dos castigos físicos, mas por meio de sutilezas, tal como o “toque da campainha” (MB, v. II, p. 307, § 1)⁶⁹¹ que, ao acionada, desencadeava uma série de comportamentos “adestrados”. Como diria Foucault (1999): “um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (p. 130). Outro mecanismo interessante consiste em o próprio aldeamento possuir o ensino de “bons costumes pertencentes polícia cristã” (CIFHS-PJA, p. 381, § 25)⁶⁹². Trava-se de uma forma de organização e educação completa, para transformar indivíduos vigiados em vigilantes.

Também nesse sentido, as aldeias instituídas pelos padres favoreciam à perpetuação do olhar europeu na uniformização da pluralidade étnica indígena.⁶⁹³ Diante da homogeneização do heterogêneo, os jesuítas tornariam mais fáceis a aplicação de “disciplina, supervisão, controle” (NEVES, 2007, p. 202). Ao reduzir a cultura de um grupo e as características individuais de um sujeito, o jesuíta trata-o como o gentio. Desprezando sua identidade, tratando-o como página em branco e inscrevendo, inculcando, em massa aquilo que lhe aprouver.

Segundo Maria Cristina Pompa (2002), os aldeamentos se adequam aos fundamentos teológicos dos jesuítas. Pôr em prática a ideia dos aldeamentos, é a própria materialização da utopia jesuíta. Se a conversão apresentava-se uma tarefa árdua, a causa não era a falta de humanidade do índio, mas explicava-se como uma consequência dos meios empregados para tal fim. “A instituição das aldeias, portanto, é a solução para proceder à necessária educação que conduzirá à conversão” (p. 90).

⁶⁸⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, (Lisboa), em de 5 de julho de 1559.

⁶⁸⁹ Anchieta relata acontecimento de junho de 1561.

⁶⁹⁰ Documento de José de Anchieta: *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

⁶⁹¹ Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga, em agosto de 1556).

⁶⁹² Documento de José de Anchieta: *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, em 1583.

⁶⁹³ Ver seção 2.1. “**Todos sam huns**” – o índio *a priori*.

Desse modo, primeiro se transforma o gentio bestial em homem (civil) para depois torna-lo cristão. Segundo a pesquisadora,

esse trabalho só pode ser realizado em lugares específicos, as aldeias, cidadelas de Deus, onde exercer o "bom governo", a educação dos corpos e das almas, em uma palavra, a redução, no duplo sentido em latim de "reducere": "conduzir" (para a humanidade civil) e "retirar", "afastar" (os índios do convívio com os colonos). Tal é, a meu ver, o sentido profundo da utopia jesuítica (POMPA, 2002, p. 90).

Sendo assim, o recurso da aldeia possui amparo teológico na construção de um ambiente minimamente civilizado, cuja a ordem e os traços políticos, econômicos e religiosos, afastavam da sua condição de gentios, selvagens e bárbaros; sem fé, nem lei e nem Rei.

Também seguindo a ideia de materialização utópica dos padres, Luiz Felipe Baêta Neves (2007) afirma que “as aldeias são utopia concreta e necessária para evitar uma contaminação originada no *comportamento pecaminoso dos colonos*” (p. 202, *grifo do autor*). No entanto, o sonho de afastar o alvo de sua missão de quaisquer más influências, não se limita em afastar o índio convertido dos colonos, mas dos gentios também (LEITE, HCJB, t. II, p. 43). Nóbrega manifesta esse desejo, em carta: “desideriamo congregare tutti questi che si battezano apartati dalli altri” (MB, v. I, p. 157, § 3)⁶⁹⁴. A proteção oferecida aos índios, pelas aldeias, não era somente à sua integridade física, mas, sobretudo, segurança à sua alma contra quaisquer “indivíduos ou hábitos que suscitavam a inconstância indígena e que coloca em risco a conversão” (SABEH, 2017, p. 285).

A aldeia jesuíta também ocupa uma função ambígua. Ela oferece proteção aos de dentro, contra os ataques dos contrários e da escravização pelos colonos (MOREAU, 2003, p. 204); mas, também, incorpora – ainda que indiretamente – a estratégia dos colonos de “dividir para reinar”. Ao passo que “ajunta”, ela fragmenta. Ao reunir os convertidos num determinado espaço, automaticamente, o jesuíta está separando os vínculos com os que ainda permanecem gentios. Nesse sentido, o aldeamento, ao unir proporciona a fragmentação os grupos indígenas, mina suas organizações, resistências e inconstâncias. Promove uma nova relação do índio com o tempo, ao aderir parte da cultura europeia em seus “artificialismos”. Altera sua relação com a natureza e a organização social, os locais de habitação, as casas, a

⁶⁹⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

nova arquitetura, e substitui os modos de fazer indígenas (GAMBINI, 2000, p. 148-149).

Ajuntar os índios era necessário. Afinal, o deslocamento era visto como uma resistência à catequese (MB, v. II, p. 366, § 4)⁶⁹⁵ e como a maior dificuldade. Em Piratininga, Luís da Grã escreve: “maior difficultad nos haze es la mudança continua desta gente” (MB, v. II, p. 292, § 6)⁶⁹⁶. No mesmo ano Anchieta confirma a dificuldade de Piratininga (MB, v. II, p. 314, § 1)⁶⁹⁷. A grande dificuldade em Piratininga é que, ao serem instáveis e mudarem-se para longe, acabavam levando seus filhos já iniciados no ensino consigo.⁶⁹⁸

Sendo assim, “as aldeias são uma tentativa de correção de um fracasso duplo: permitir um contato frequente entre ‘índios’ e cristãos e pregar onde o ‘índio’ habitava” (NEVES, 2007, p. 202). Acima de tudo, foi o modo pelo qual os jesuítas lutaram contra a forte inconstância indígena.⁶⁹⁹ Portanto, Sabeh (2017) sucintamente conclui:

uma vez estabelecido, o aldeamento passava a ser ponto de apoio às visitas de aldeias circundantes, onde os padres colhiam almas para a conversão. A principal responsabilidade dos missionários era persuadir os nativos a viverem na Aldeia e controlar a conduta dos catecúmenos e dos índios batizados que nela viviam. Para isso eles criavam confrarias e afastavam os ameríndios aldeados dos colonos e das tribos não convertidas. Essa não era uma tarefa fácil, tendo em vista que os aldeamentos variavam de tamanho: os menores eram compostos por duzentas pessoas e os maiores chegavam a ter vinte mil (p. 299).

Os resultados desse empreendimento territorial, considerado por Luiz Felipe Baêta Neves (2007) como “um movimento brusco na política catequética”, são muitos. Com as aldeias, “se pode vir a descaracterizar, em todos os níveis praticamente, a vida dos grupos indígenas atingidos” (p. 202). John Monteiro (1994) destaca que a “mão-de-obra abundante e barata”, proporcionada pelos aldeamentos, apresentou-se como uma alternativa simpatizada pelos colonos (p. 44), mas não suficientemente agradável por muito tempo (p. 45). Segundo o historiador, “o projeto dos aldeamentos acabou sendo um fracasso notável sob praticamente todos os aspectos” (p. 45); resultando em mortes epidêmicas, homogeneização, dissolução das sociedades e fim

⁶⁹⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em fim de abril de 1557.

⁶⁹⁶ Carta do Pe. Luís da Grã (Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 8 de junho de 1556.

⁶⁹⁷ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Provincial de Portugal, em fim de dezembro de 1556

⁶⁹⁸ Anchieta afirma em *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, no ano de 1584, que os Tapuias eram moralmente bons: não comiam carne humana. Contudo, “têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão” (CIFHS-PJA, p. 302).

⁶⁹⁹ Visto na seção 2.3.2.1. **Inconstância como insistente constância.**

da pluralidade. A perda de identidade pelo silenciamento da cultura e a introdução de uma nova, “impõem rupturas às histórias daqueles a quem absorvem” (NEVES, 2007, p. 202). A extensão de seus impactos sobre o índio atinge todas as esferas de sua vida. A aldeia ensina “formas de comportamento, práticas econômicas, técnicas corporais, interdições, penalidades etc. [...] é uma busca de ressocialização ‘total’, cotidiana, observada em detalhe; é um *projeto pedagógico* abrangente” (p. 203). A missão de converter o gentio, mesmo que fracassasse em impor-lhes a “verdadeira fé”, é, em todos os sentidos, um projeto que acabou por transformá-lo em um outro ser, integralmente.

Por outro lado, as particularidades das circunstâncias locais vêm de encontro ao conhecido na Europa. A arquitetura e a forma de organização das grandes casas para as várias famílias estão, em certa medida, hibridizadas com a centralidade do controle do poder das aldeias jesuíticas. Assim como são novas para os nativos, são também “um primeiro distanciamento da Companhia em relação à sociedade colonial” (NEVES, 2007, p. 202). Por meio das aldeias, os jesuítas se afastam das formas tradicionais de organização social europeias, formando uma mistura das concentrações estruturais dos indígenas e europeus.



3.5. Entre o equilíbrio e a subversão.

Desde a primeira parte da presente dissertação tem-se procurado destacar o aspecto flexível e adaptativo da Ordem. Ao ser tratado o difícil encontro entre os dois movimentos europeus – escolástica e humanismo – que constituíram o perfil da Companhia de Jesus, foi estabelecida a linha tênue na qual os companheiros estariam caminhando. A espiritualidade de Loyola foi desenvolvida no contexto da *devotio moderna* e dos protestos reformistas religiosos. Os calorosos desejos do fundador da Ordem por fazer algo em prol da sua fé, encontraram um campo sedento pela popularização da espiritualidade, da mística religiosa; mas também, os desejos detiveram-se em defender a ortodoxia presente na tradição da Igreja. Não obstante, a atuação dos jesuítas na defesa da fé é percebida por toda a Europa e, sobretudo, no forte vínculo que a Igreja com os Estados da península ibérica. Espera-se que uma boa síntese desses pontos tenha sido realizada na **Parte I** da dissertação.

O segundo capítulo, ainda da primeira parte, procurou-se trabalhar as representações do nativo, com base nos escritos jesuíticos, mas também de outros cronistas e viajantes. Foram feitos paralelos com outras concepções e categorias que auxiliaram os padres na interpretação de quem seriam esses “novos humanos” tão degenerados, mas, também, aptos a receberem o ensino salvífico. Espera-se que a capacidade dos padres em articular os saberes e o imaginário europeu tenha ficado claro naquele capítulo.

Por agora, no presente capítulo, foram trabalhadas algumas das estratégias e *artifícios* (como um conceito híbrido entre os tática e estratégia). A habilidade típica jesuíta de adaptação foi vista na prática. Foi trabalhado como se deu o desempenho dos treinados soldados de Cristo no encontro com o “novo”. O cuidado dos inacianos por fazer-se entendido e convencer o índio, emulando diversos costumes indígenas, mas também atento à tradição romana. Uma postura equilibrada entre tornar a missão minimamente viável e não ferir os preceitos sagrados.

A postura equilibrada jesuíta é presente desde sua fundação. Foi visto como os *Exercícios Espirituais* não são impostos categoricamente, mas sua aplicação deve variar de acordo com o acompanhamento do exercitante. As *Constituições* também prescrevem a necessidade de se proceder com equilíbrio. O documento faz instruções sobre a sobrecarga no tempo dedicado nos estudos: “con el calor del studiar no se intibien en el amor de las verdaderas virtudes y vida religiosa”, visando se aprimorar

o “homem inteiro” (§ 340). Orienta o equilíbrio da postura do reitor dos colégios (§ 423) e a postura equilibrada e sensata no discernimento das missões (§ 624).

O padre Francisco de Borja, 3º Superior Geral da Companhia, dedica uma carta somente para instruir a ter rigor, mas sem esquecer do amor e suavidade: “*Rigor temperandus cum amore ac suavitate*”. Assim, escreve ao padre Inácio de Azevedo: “y que usando del rigor no se olvide del amor y suavidade que la Compañía usa, a trueco de buscar algunos médios de mayor efficacia para que todos vengan a sentir una cosa o a lo menos no se les haga demasiado pesada” (MB, v. IV, p. 330, § 1)⁷⁰⁰.

Além das recomendações de conduta equilibrada, a Ordem nasce no período de reforma no próprio seio da Igreja. A releitura da tradição na resposta aos novos anseios de um povo leigo, ou que agora começava a ter acesso a leitura do que antes era restrito, ou na proliferação de comentários heréticos; e, ainda, a tradição os colocava frente aos novos questionamentos provenientes do renascer do pensamento clássico, todos esses movimentos colocam os jesuítas em “corda bamba”. Se por um lado eram criticados por serem abertos demais as novidades do seu tempo, por outro, não atendiam à intensidade que o protestantismo e o humanismo secularizado exigiam.⁷⁰¹

Lançados à nova terra, os jesuítas já vinham com a destreza treinada. A experiência de quase uma década foi considerada suficiente para serem lançados ao novo desafio. O desafio de estarem entre o tradicionalismo e o novo paganismo das Américas. É com esse pano de fundo que pretendo trazer algumas reflexões que contribuam para pensar “até quando o equilíbrio dos companheiros permaneceu sem que ocorressem desvios ao ponto de serem subversões à tradição europeia?”. Nesse sentido, pretende-se traçar um paralelo entre os *artifícios* utilizados pelos jesuítas no Brasil e como seria o olhar europeu, caso essas práticas estivessem sendo reproduzidas ao olhar de todos, inclusive dos setores mais tradicionais da Igreja.

A grande marca desse embate no próprio interior da Igreja, certamente, é o ocorrido entre o Bispo Pedro Fernandes Sardinha e o padre Manuel da Nóbrega e seus companheiros de missão. Logo após assumir o cargo de primeiro Bispo das terras brasileiras, Sardinha escreve carta com tom de denúncia dos pecados do povo – inclusive os pecados dos seus –, elencando uma série de atitudes inaceitáveis no

⁷⁰⁰ Carta do Pe. Francisco de Borja (Roma) ao Pe. Inácio de Azevedo (Lisboa), em fim de fevereiro de 1566.

⁷⁰¹ Ver com maiores detalhes na **Parte I** dessa dissertação.

trabalho jesuíta com os nativos. O Bispo critica a falta de razão no proceder; o uso de vestes gentílicas; a apropriação das melodias, instrumentos, cantos, saltos e danças; a profanação dos hinos de Nossa Senhora; a amizade com os índios; a falta de fruto, mesmo procedendo assim; a perda da reputação da Companhia; a falta de moral entre os que se afeiçoavam com a Companhia, por ex.: Gaspar Barbosa, o degredado, que conduziu a superstição indígena para dentro do catolicismo; os cortes de cabelo das crianças no modo gentílico; as confissões das mulheres mestiças por interprete; os maridos que não ensinam o português à suas mulheres mestiças; as casas construídas entre os gentios; o enterrar os convertidos no modo gentílico; e, por fim, a falta de experiência dos jesuítas, especialmente de Nóbrega.⁷⁰² Em todas as críticas há algo em comum: *o perigo da mistura*. Sardinha temia que o contato com o índio e a apropriação de alguns dos seus costumes fossem danosos para os próprios cristãos. Seu cuidado era para que não se perdessem nesse sincretismo/hibridismo⁷⁰³. As palavras de Sardinha a Nóbrega são: “Yo le dixee que no venía aquí hazer los christianos gentiles, sino a costumbrar los gentiles a ser christianos” (MB, v. I, p. 360, § 3)⁷⁰⁴. Ao tecer severas acusações contra os padres da Companhia, o Bispo demonstra estar muito mais preocupado em trabalhar com os cristãos vindos da Europa do que com os gentios. É notória reivindicação de Sardinha quando afirma haver “mucho más trabajo que no se pervertan los blancos que em la conversión de los negros” (MB, v. I, p. 364, § 7). Em contrapartida, as cartas jesuíticas demonstram um sentido oposto. Pouquíssimo é falado sobre os colonos e cristãos velhos e, quando são mencionados, são eles os criticados por não favorecerem a missão com os índios.⁷⁰⁵

Para Eisenberg (2000), “Sardinha não simpatizava com as táticas⁷⁰⁶ adaptativas e tolerantes dos irmãos da Companhia de Jesus” (p. 77). Mais de um ano

⁷⁰² Sardinha também critica Nóbrega pela falta de habilidades práticas, diz que Nóbrega faz qualquer coisa dita por Navarro (MB, v. I, p. 361, § 5).

⁷⁰³ Termos a serem trabalhados nas **Considerações Finais**.

⁷⁰⁴ Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁷⁰⁵ Para Zeron (2011), a análise de Nóbrega sobre situação missionária consistia em distinguir “claramente, de um lado, o índio portador de notáveis disposições para a conversão e das melhores potencialidades naturais para alcançar Graça [...] e, do outro, o mau cristão, cujas atividades explicam as dificuldades encontradas no trabalho missionário, a ponto de ameaçar a implantação global do projeto colonizador” (p. 61-62).

⁷⁰⁶ O autor utiliza esse termo sem categorizá-lo como um conceito próprio de Certeau. Contudo, é razoável afirmar que Eisenberg não o utilizou por acaso. Em primeiro lugar, pois o contexto no qual é utilizado se encaixa perfeitamente nas ideias do francês; e, em segundo, por conter Certeau entre suas fontes secundárias.

após a “carta-denúncia”, o Bispo volta a reiterar as acusações. Abaixo segue a carta, quase em sua totalidade:

En la carta que escrevia al P. Maestro Symón dizia y digo acra a V. R. que estrané mucho, y estranan todos a los Padres confessaren las mistiças mugeres casadas com portugueses per intérprete, niño de doze o 13 años nacido y creado en la tierra; y también andaren tanendo y cantando los dias de fiesta los instrumentos y sonos que los gentiles tanen y cantan quando andan embriagados y hazen sus matares. Y aora me dixerón que enterraron algunos que hizieron christianos al modo gentílico. Esto[s] taneres y modo de enterrar se V. R. quiere ver lea un tratadillo que allá embio a Su Alteza y por él verá quan poco aperejados son estos bárbaros para se convertiren, y quanto más devemos ocupamos que no se pervertan los blanquos que en que se conviertan los negros. Con todo si allá asentáredes que los Padres acertan acá en todo lo que hazeiu, digo que obedeceré a todo y favoreceré y diré lo que dizia Hilfás: quod meum erat feci. Quanto al Nóbrega es virtuoso y letrado, mas poco exprimentado y muy casado com su parecer, por lo que me parece que tiene mejor talento para ser súbdyto, que para mandar (MB, v. II, p. 11-12, § 1-3)⁷⁰⁷

Por mais de um ano as críticas permanecem as mesmas. Os jesuítas tiveram de conviver com um Vigário Geral com ideias totalmente contrárias aos irmãos. Bispo que, ironicamente, havia sido solicitado pelo próprio Nóbrega.⁷⁰⁸ O mesmo discurso do Bispo duraria mais alguns anos até renunciar e, após um naufrágio, ser morto e comido pelos nativos (MB, v. III, p. 73, § 5)⁷⁰⁹.

Nóbrega, temendo o impacto que a primeira carta do Bispo teria ao chegar até Portugal, já antecipa uma espécie de “resposta” às acusações do Bispo. No mês seguinte à primeira carta de Sardinha, o jesuíta escreve:

se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficácia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, [iojr] a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes (MB, v. I, p. 407-408, § 15, *grifos meus*)⁷¹⁰

⁷⁰⁷ Carta de D. Pedro Fernandes (Salvador, Baía) ao reitor do Colégio de S. Antão (Lisboa), em 6 de outubro de 1553.

⁷⁰⁸ No primeiro ano da missão Nóbrega escreve: “Hé muito necessário cá hum Bispo para consagrar óleos para hos baptizados e doentes, e também para confirmar os christãos que se baptizão, ou ao menos hum Vigairo Geral para castigar e emendar grandes males” (MB, v. I, p. 124, § 9 – Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549).

⁷⁰⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

⁷¹⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

“A semelhança é causa de amor”! O amor que faz todo o possível para “atrahir” e “persuadir” o amado a abraçar a fé católica. É abraçando os costumes, que a fé será abraçada por eles. Um abraço mútuo, segundo Nóbrega. Essa é a resposta de Nóbrega. Não se trata de tornar “cristãos gentios”, mas de se passar por gentio para ganhá-los.

O pensamento do jesuíta no século XVI, visando retomar o cristianismo primitivo e seguir os passos dos apóstolos, se assemelha ao missionário do século I. O apóstolo Paulo escreve:

eu me fiz servo de todos para ganhar o maior número possível. Para os judeus fiz-me judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei, embora o não esteja, a fim de ganhar aqueles que estão debaixo da lei. Para os que não têm lei, fiz-me como se eu não tivesse lei, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus - porquanto estou sob a lei de Cristo -, a fim de ganhar os que não têm lei. Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos (1 Coríntios 9:19b-22).

Note a semelhança da fala de São Paulo com o intuito de Nóbrega. Para a salvação, por amor da alma dos índios, é que o jesuíta por vezes se faz como índio. O índio sem “L”, sem lei, também seria alvo de Paulo: “Para os que não têm lei, fiz-me como se eu não tivesse lei, [...] a fim de ganhar os que não têm lei”. O humanismo cristão presente na raiz da Companhia faz com que Nóbrega, embora não cite o apóstolo diretamente, incorpore os aspectos do cristianismo primitivo e o apostolado no seu *modus procedendi*.

O momento histórico vivido também favoreceu para que houvesse uma aproximação da entre dois mundos tão distantes. O Renascimento abria as portas para o Novo Mundo e proporcionava ao Velho que encontrasse os rastros da ciência Antiga as categorias para rotular o Outro e na Patrística a proximidade com a Igreja Primitiva. Os pagãos também eram capazes de formular condutas éticas e religiosas a seus modos. Não obstante, a teologia tomista, no qual está fortemente fundado o pensamento jesuíta, tem interesse lapidar o conhecimento natural do homem, de modo que, pela razão, seja possível conhecer algumas verdades divinas. Nesse sentido, autores clássicos gregos, tal como Aristóteles, possuíam a capacidade de alcançar saberes validados, posteriormente, pelos cristãos. Nas palavras de O'Malley (2004),

uma premissa básica da tradição humanista na Renascença era que a inspiração religiosa e moral poderia ser encontrada até mesmo em autores pagãos. Os jesuítas subscreveram aquela premissa, que geralmente se correlacionava com a tendência da teologia tomista de encontrar tanta harmonia quanto possível entre a “natureza e a graça”, também um tema das

Constituições jesuítas. Embora os jesuítas fossem críticos do engajamento na cultura secular, tendiam geralmente a dar-lhe seu acolhimento (p. 376).

É daí o abraço à cultura indígena. Buscar lapidar o que há de proveitoso e possa ser aproximado do cristianismo para que, assim, seja usado em seu favor. Assim sendo, segundo O'Malley, a missão religiosa mostra-se como uma missão cultural. A religião é a finalidade última do envolvimento com a cultura. Na aproximação entre “natureza e graça” as questões culturais e religiosas se mesclam e se fundem. Desse modo, na cosmovisão jesuíta não há a possibilidade de isolar as questões religiosas das culturais. Mas ao mesmo tempo, é possível identificar aquilo que de profano, pecaminoso e pagão na cultura do Outro para que possa ser exorcizado. Em contrapartida, é legítima a apropriação daquilo que não é “contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos”, como diz Nóbrega (MB, v. I, p. 407, § 15)⁷¹¹.

Embora a atitude de Nóbrega seja justificável biblicamente e pela teologia, isso não atenua o fato de que as práticas de emulação, assimilação e incorporação da cultura indígena nas práticas jesuítas, sejam vistas com maus olhos pela grande maioria do catolicismo quinhentista em combate aos hereges e infiéis – protestantes e muçulmanos. O Bispo Sardinha com sua ferrenha oposição é o maior exemplo disso.

“Até que ponto a ‘obediência como cadáver’ à hierarquia católica iria?” é uma questão intrigante. O episódio com o primeiro Bispo do Brasil nos deixa sérias interrogações acerca de quão vivo era o cadáver da Companhia na submissão ao Vigário. Alguém poderia argumentar que a implicância de Sardinha com os jesuítas residia na sua inadequação à missão nas Índias Ocidentais, uma vez que se espelhava no oriente para projetar sua proposta de atuação religiosa na América (MB, v. I, p. 363, § 6)⁷¹². No entanto, as práticas jesuítas nas Índias Orientais, por Francisco Xavier, também possuíam o caráter de táticas na incorporação de elementos culturais locais, assim como dos “ritos chineses e malabaristas” (MARTINA, 2016, p. 236).

No entanto, as práticas jesuítas por mais que sejam consideradas táticas, frente a hierarquização ostensiva de Roma, elas não deixam de ser estratégias diante do seu projeto de dominação dos índios. Ações que por um lado são táticas e por outro são estratégias. Quando propus que fosse usado o termo *artifícios*, foi pensando em me referir a esse tipo de abordagem bilateral. Na ausência de um termo que se adeque

⁷¹¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁷¹² Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

e possa explicar a perspectiva que se tem das ações jesuítas, refiro-me a elas como *artifícios*.

Abaixo seguem alguns *artifícios* pedagógicos utilizados pelos jesuítas. Na ordem são: 1) a hibridização de símbolos religiosos e símbolos locais; 2) instrumentos musicais pagãos; 3) danças, cortes de cabelo, conceitos e outros modos de fazer do cotidiano; 4) o uso de interpretes na comunicação, incluindo a confissão; 5) a aceitação da nudez na igreja e no batismo; 6) a pregação dos índios no vernáculo e a língua tupi como principal; e, por fim, 7) a tolerância ao “intolerável”.



1) Muito se fala da famosa Santidade do Jaguaripe, pesquisada brilhantemente por Ronaldo Vainfas (2010) em *A heresia dos índios*. Nela, o historiador pode verificar sinais de resistência dos índios no sertão por volta da década de 80 dos anos de mil e quinhentos. A Santidade consistia em, basicamente, adotar uma série de elementos do catolicismo e reinterpretá-los, fazendo-os de seu modo – por vezes até de modo insultuoso. Provocando um hibridismo cultural e religioso. Todavia, a hibridização de símbolos religiosos com elementos típicos da cultura local pode ser vista também nos rituais católicos.

Certa vez, no dia do Anjo Custódio, os jesuítas iniciam suas peregrinações pelas aldeias:

con la cruz toda pintada de pluma de la tierra muy hermosa, con el Niño Jesús en lo alto de la cruz en traje angélico con una espada⁷¹³ pequena en la mano. Y así fuimos con la cruz levantada por las Aldeas cantando en cada una delias y tañendo a modo de los negros y con sus mesmos sonos y cantares, mudadas las palabras en loores de Dios (MB, v. I, p. 185-186, § 15)⁷¹⁴.

⁷¹³ Modo dos jesuítas se referirem ao tacape indígena. Fernão Cardim (1925) faz uma descrição da arma em *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1583-1601): “da mesma maneira que elles têm pintado o rosto, o está também a espada, a qual é de pau ao modo de uma palmatória, senão que a cabeça não é tão redonda, mas quasi triangular, e as bordas acabão quasi em gume, e a haste, que será de 7 ou 8 palmos, não é toda roliça, terá junto da cabeça 4 dedos de largura e vem cada vez estreitando até o cabo, onde tem uns pendentos ou campainhas de penna de diversas cores, é cousa galante e de preço entre elles, elles lhe chamão *Ingapenambin*, orelhas da espada” (p. 187)

⁷¹⁴ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

Os dois maiores símbolos do cristianismo cobertos com indumentárias da cultura indígena. Todo o peso do significado da cruz encoberto de plumas dos pássaros da terra. A paixão de Cristo, seus açoites, a rejeição do cordeiro imaculado de Deus pelo mundo, o sangue vertido no madeiro, a morte do Filho de Deus sendo suprimida pelo colorido das penas das aves. As mesmas penas utilizadas nos ornamentos dos povos pagãos. Ao lado, Cristo vestido como um anjo. Porém, em sua mão não havia um cetro, como de costume. O menino Jesus leva um tacape. A arma era comum entre os índios, uma espécie de clava ou porrete. Para os índios simbolizava poder e força. Além disso, simbolizava a consumação da vingança quando utilizada no golpe letal na cabeça dos cativos nos rituais de execução, seguidos de antropofagia.

Se a cruz simbolizava a morte de Cristo, ali ela trazia a alegria das festas indígenas. Se o menino Jesus traria perdão ao mundo, ali ele portava o símbolo da vingança. Sob essa perspectiva, os jesuítas se dedicavam em colher elementos da cultura indígena para atraí-los, não importando os resultados simbólicos causados por essa implementação. A perda da profundidade da mensagem cristã na metamorfose simbólica estava longe de ser a preocupação do jesuíta. Desde que pudessem ser bem aceitos nas aldeias por onde andavam, as imagens cumpriam seus propósitos. No jogo de símbolos, a ambiguidade deu lugar à possibilidade de coexistência entre jesuítas e nativos. A cruz e as penas, o menino Jesus e o tacape, faziam parte do hibridismo proposital na persuasão jesuíta.



2) Uma das denúncias realizadas pelo Bispo Pedro Fernandes Sardinha foi o “costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora a tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus enemigos” (MB, v. I, p. 359, § 2)⁷¹⁵. Tanto o uso dos instrumentos quanto o tom indígena era, segundo o Bispo, incompatível com a moral e a boa conduta cristã. Ao justificar seu *artificio*, Nóbrega confirma a prática de “cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pello seu toom e tanger seus

⁷¹⁵ Carta do D. Pedro Fernandes Sardinha (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados” (MB, v. I, p. 407, § 15)⁷¹⁶. Embora substituía o termo “bárbaros”, usado por Sardinha, por “elles” a constatação do modo musical gentílico e o uso de seus instrumentos nas festas de bebedeira e matança é a mesma.

É bem provável que os instrumentos utilizados nessas festas e cerimônias católicas fossem feitos pelos próprios índios.⁷¹⁷ Não há documentação indicando a chegada de instrumentos musicais europeus para as missões na América portuguesa, tampouco o indicativo de que não eram os instrumentos indígenas a serem tocados. A não ser que tenham confeccionado instrumentos no Brasil à moda europeia, os instrumentos eram os mesmos utilizados pelos índios.⁷¹⁸ Há relatos dos meninos cristãos usando esses instrumentos e cantando no modo gentílico. Nóbrega relata: “os mininos desta casa acostumavão cantar pelo mesmo toom dos índios, e com seus instromentos, cantigas na lingua em louvor de N. Senhor” (MB, v. I, p. 373, § 8)⁷¹⁹. E Marcos Holler (2010), proeminente pesquisador da música jesuíta no Brasil colonial, afirma: “alguns documentos mostram evidências de que, ao menos no início da sua atuação no Brasil colonial, os jesuítas utilizassem instrumentos indígenas” (p. 80).

Então, quais eram esses instrumentos? As cartas destacam dois instrumentos: os maracás e as flautas. Ambos com profundas raízes macabras. Os maracás eram basicamente chocalhos feitos das cabaças. Contudo, esses inofensivos instrumentos carregavam consigo significados espirituais. O poder de tangê-los em casos de guerra era traduzido para o jesuíta como se estivesse no inferno. O padre Leonardo Nunes escreve “tanían unos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecia el

⁷¹⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁷¹⁷ O próprio Nóbrega afirma: “tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados” (MB, v. I, p. 407, § 15 – Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552).

⁷¹⁸ Os padres chegam a solicitar o envio de instrumentos musicais. Segue a lista solicitada: “flautas, y gaitas, y néspas, y unas vergas de yerro con unas argollicas dentro, las quales tañen da[n]do con un yerro en la verga; y un par de panderos y sonajas” (MB, v. I, p. 383, § 12 – Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552). Nas cartas e documentos que analisei não foi possível encontrar a menção da chegada desses instrumentos. Contudo, Simão de Vasconcelos em *Vida do Veneravel Padre Ioseph de Anchietas*, ao exaltar a habilidade dos padres ao ensinar os “affeioadiffimos à mufica”, relata o uso de “fautas, trombetas, baixões, cornetas, & fagotes” (VASCONCELOS, 1671, p. 164, L. III, Cap. VI, § 6); no entanto, biógrafo de Anchietas não cita data do evento e tratando-se de uma obra tardia (do século XVII), há a possibilidade de ter cometido um anacronismo com os instrumentos de seu tempo. Cabe aqui notar que, além dos maracás e das flautas, os órgãos e instrumentos de percussão, tamborins, também aparecem na documentação quinhentista. Mas, segundo Holler (2010), “alguns documentos mencionam o uso de instrumentos ‘da terra’ pelo menos até o final do século XVI” (p. 169; cf. p. 83).

⁷¹⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de julho de 1552.

mesmo inferno” (MB, v. I, p. 205, § 4)⁷²⁰. Além disso os caraíbas podiam se comunicar com os espíritos, ouvindo-os, por meio do barulho oriundo do chacoalhar dos maracás. Após sua chegada festiva à aldeia visitada, o caraíba “éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize [...]” (MB, v. I, p. 150-151, § 3)⁷²¹. É por meio delas que os espíritos ditam suas instruções, pois “creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen” (MB, v. I, p. 151, § 3).⁷²²

Sobre as flautas indígenas, há um curioso relato descritivo de sua confecção, elas eram “feitas das canellas dos contrarios” (MB, v. II, p. 386, § 10)⁷²³. Há vários relatos do uso das flautas em ocasiões organizadas pelos padres.⁷²⁴ Um dos mais interessantes é este, pois retrata a alegria envolvida na música, além de apontar o padre António Rodriguez como professor.

quando se tocavan las flautas se alegravan e regozijavan mucho más los circunstantes, porque allende de lo hazer mediocrementes, los que las tanían eran los niños brasiles, a quien ya de tiempo el P.e Antonio Rodriguez tien enseñado (MB, v. IV, p. 189, § 4)⁷²⁵.

Os relatos do material utilizado para fazer as flautas permanece sendo o mesmo. Anchieta, em 1565, presenciou o ato durante um rito antropofágico enquanto esteve entre os Tamoios em Iperoig: “mando a una de sus mugeres que sacasse una canilla de la pierna que tenía guardada, de que suelen hazer flautas” (MB, v. IV, p. 146, § 15)⁷²⁶, conta o padre. Anchieta relata com naturalidade e ainda afirma que,

⁷²⁰ Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) ao padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

⁷²¹ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

⁷²² Outras cartas também descrevem o uso dos maracás (MB, v. I, p. 225, § 2 - Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551; MB, v. I, p. 383, § 12 - Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Baía) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552; MB, v. II, 1957, p. 246, § 3 - Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555; MB, v. III, p. 447, § 12 - Carta do Pe. Leonardo do Vale por comissão do Pe. Luís da Grã (Baía) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 23 de setembro de 1561).

⁷²³ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

⁷²⁴ Também é bem documentada a utilização das flautas (MB, v. I, p. 246, § 8 - Carta do Ir. Diogo Jácome (S. Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em junho de 1551; MB, v. I, p. 497, § 10 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Lisboa), em 15 junho de 1553; MB, v. II, p. 349, 351, § 5-6 - Carta do quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557 pelo Ir. António Blázquez (Baía), em 1 de janeiro de 1557; MB, v. III, p. 335, § 14 - Carta do Pe. Rui Pereira (Pernambuco) aos padres e irmãos de Portugal, em 6 abril de 1561; MB, v. IV, p. 189-191, § 4-5 - Carta do Pe. António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 maio de 1565).

⁷²⁵ Carta do Pe. António Blázquez (Baía) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 de maio de 1565.

⁷²⁶ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

após “roer [a canela] como perros [ficaram] grandes amigos”.⁷²⁷ Já em 1599, outro registro da permanência dos costumes musicais indígenas, Pero Rodrigues descreve os índios “festejando com música de flautas, e outras a seu modo” (apud HOLLER, 2010, p. 169). E Simão de Vasconcelos, já no século XVII, diz que os instrumentos musicais “os fazem de ossos de finados” (VASCONCELOS, 1865, p. LXXXVI, § 143).

Além da materialidade musical, as melodias, os ritmos e as “harmonias diabólicas” (MB, v. I, p. 225, § 2)⁷²⁸ eram que regiam as letras cristãs em tupi.⁷²⁹ Pero Doménech lista uma série de conteúdos cristãos a preencherem a musicalidade indígena:

“baylan y cantan, y así los ajuntan. Después desto que los tienen ajuntados, assí baylando y cantando, dicenles la passión de nuestro Señor, mandamientos, Pater Noster, Credo e Salve Regina en su lingua, de manera que los niños en su língua ensenyan a sus padres, y los padres van con las manos juntas tras sus hijos cantando Sancta Maria, y ellos respondendo ora pro nobis” (MB, v. I, p. 416-417, § 2)⁷³⁰.

Semelhante trecho foi suprimido da versão italiana e, consequentemente, portuguesa: “el Pater Noster tiré en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen, principalmente para los mochachos” (MB, v. I, p. 180, § 1)⁷³¹. O padre Serafim Leite, responsável por reunir as cartas e publicá-las, não procura explicar qual seria a razão dessa remoção.⁷³² Ora, o que levaria a supressão desse trecho se não a afronta que seria para o catolicismo ter o Pai Nosso sento entoado – e profanado – por meio de cânticos do modo pagão? Está clara, aí, uma subversão.

Embora os olhos do Bispo saltassem – com motivos – diante disso, Nóbrega interpretava que tais usos de instrumentos e arranjos musicais indígenas não feriam a fé crista, nem eram, em si, usados para louvores de Ídolos. Portanto, o jesuíta purifica os meios para que possam ser utilizados para novos fins; isto é, “pera os atrahir a deixarem os outros custumes esentiais” (MB, v. I, p. 407, § 15)⁷³³. Assim, mesmo devorado pelos caetés, o Bispo Sardinha teria a possibilidade, ainda que

⁷²⁷ Mais sobre a tolerância de Anchieta à antropofagia será visto na seção 3.6. **Entre o equilíbrio e a subversão.**

⁷²⁸ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

⁷²⁹ Em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Fernão Cardim descreve como “uma harmonia que parece musica do inferno” (1925, p. 185).

⁷³⁰ Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

⁷³¹ Carta do Pe. João de Azpilcueta (Baía) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

⁷³² Ver nota de rodapé de número 6 feita por Leite.

⁷³³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

remota, de algum dia participar das atividades organizadas pelos jesuítas – mesmo que fosse somente sua canela.



3) As danças, as músicas, as vestes e ornamentos e outros modos indígenas, tal como o corte de cabelos, eram purificados e usados no favor da catequização. No teatro anchietano, por exemplo, uma das principais preocupações do jesuíta é apontar as forças diabólicas por trás das práticas indígenas. Para isso, Anchieta separa o que poderia ser aceito e adotado como recurso pedagógico da cultura nativa para acusar as práticas que deveriam ser extintas. Diante disso, a língua, as danças, os ornamentos e vestimentas eram utilizados para envolver o índio e facilitar a mensagem a ser transmitida. Aceitar certos costumes e a cultura nativa, com certas reservas, fez com que aquilo que, a princípio, poderia ser um resultado da influência maligna, fosse cristianizado e utilizado em serviço do cristianismo. Nas palavras de Amarilio Ferreira Júnior e Marisa Bittar (2004):

observando seus costumes, logo perceberam o forte traço lúdico da sua cultura e talvez por essa razão começaram a investir em atividades centradas principalmente na música, na dança, na “teatralidade” da vida tribal repleta de rituais, movimentos, cores, sons para que, por meio delas, o cristianismo fosse assimilado com o recurso dos próprios valores dos índios, ou seja, todo o empenho dos jesuítas nessa forma de catequese consistia em “cristianizar” os valores indígenas (p. 184).

A manipulação e ressignificação dos elementos indígenas serviria de um instrumento acessível ao ensino da doutrina, à inculcação de padrões comportamentais cristãos e ao controle das práticas diabólicas. O que foi construído pelos nativos – e aceito pelos jesuítas – seria usado para destruir o restante. A porta estreita do cristianismo jamais admitiria a entrada no reino celestial com excesso de bagagem. Ainda mais inadmissível seria, se o conteúdo dessa bagagem fosse repleto de pedaços do inferno.

Tal como as imagens simbólicas da cruz com penas ou do Jesus com tacape, o cotidiano seria repleto de incorporações da cultura pagã, sobretudo, daquilo que não consistia na perversão, em si, da moral, dos valores ou doutrinas cristãs. Sardinha é quem também aponta esses itens: vestes, saltos e danças, cortes de cabelos, casas

entre os gentios, modo de enterrar os mortos, o cotidiano todo estava abarrotado da arte dos costumes nativos (MB, v. I, p. 360, § 3)⁷³⁴.

No teatro, o caraíba era combatido pelo caraíbebe – o caraíba que voa –, traduzido por Anjo.⁷³⁵ As danças sempre acompanhadas do ritmo festeiro e da alegria na preparação para o rito antropofágico (CARDIM, 1925, p. 181-191); agora, todo o alvoroço corporal era trazido para as festas católicas. Com exceção das pedras e ossos nos beijos, a modificação corporal também foi assimilada no corte de cabelo indígena. A adoção dos modos indígenas ziguezagueava por entre a fronteira do ortodoxo e do escandaloso.



4) O perdão oferecido às almas dos seres pecadores era gratuito, bastava apenas a fé e uma vida dedicada a Deus. A salvação não era pelas obras, mas elas são necessárias para que a fé seja viva (Cf. Ef 2:8; Tg 2:17). Não é à toa que os jesuítas comumente diziam que, embora os índios afirmassem crer, “por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações” (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2)⁷³⁶. Faltava-lhes as obras para a verdadeira fé. Para o perdão dos pecados, um dos sacramentos exigidos era a confissão. Segundo Delumau (1991), “nenhuma outra Igreja cristã e nenhuma outra religião atribuíram tanta importância quanto o catolicismo à confissão detalhada e repedita dos pecados” (p. 7). Atribuindo assim uma função importantíssima na manutenção da soberania da Igreja no controle dos seus fiéis pecadores.

Vigiar, acolher e punir. Esse curioso sacramento era necessário para que os padres colhessem informações sobre a conduta dos gentios convertidos, averiguassem se os antigos costumes permaneciam refreados. A confissão “auricular, obrigatória e detalhada” está no cerne do século XVI e marca presença significativa

⁷³⁴ Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁷³⁵ Assim como o Tupã e o Anhangá, visto na seção 3.2.2. **Teatro anchietano**.

⁷³⁶ Fala de Matheus Nogueira no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega, em 1556-1557.

no *Catecismo do Concílio de Trento*⁷³⁷ (DELUMEAU, 1991, p. 19). As penitências da absolvição e correção constituem um desdobramento da confissão; mas as condições privada e obrigatória são basilares para o sacramento.

Nóbrega abandona o sentido privado da confissão introduzindo a mediação do intérprete. Uma inovação significativa aplicada informalmente por uma Ordem com menos uma década em um sacramento milenar. Sardinha, a quem frequentemente tomo por exemplo, como uma expressão da religiosidade católica distante da cultura prática jesuíta, faz sua crítica: “el Padre Nóbrega confessava ciertas mugeres mistiças por intérprete, lo que a mí me fué muy extraño, y dió que hablar y que mormurar por ser cosa tan nueva y nunca usada en la Yglesia” (MB, v. I, p. 361, § 5)⁷³⁸. A confissão por interprete nunca havia sido feita na História da Igreja, segundo o Bispo. Um espanto sem tamanho que é refletido nas sentenças hiperbólicas de sua carta. Em correção, escreve Sardinha, “yo lo dixé que no lo devia hazer más, aunque trezientos Na[va]rros y seiscientos Caietanos digan que se puede hazer de Consilio” (p. 361, § 5). Claramente, subestimando a postura de Nóbrega, frente a sua facilidade em pender para o lado dos outros irmãos, sem que haja uma postura firme. E, por fim, mostra sua preocupação na manutenção da tradição sacramental, apontando que o uso de interpretes é “muy peligroso, pernicioso y prejudicativo a la magestad deste sancto sacramento entruduzir la tal costumbre” (p. 361-362, § 5).

A argumentação do Bispo Pedro Fernandes Sardinha parece não ter surtido muito efeito. Dez anos depois, Anchieta relata ao Superior Geral como se dava sua atuação em Piratininga: “confessando muchos de los esclavos por intérprete” (MB, v. III, p. 453, § 3)⁷³⁹. Os jesuítas continuariam, despreocupadamente, realizando os sacramentos por intermédio dos “bons línguas”.

Além do sentido religioso do sacramento, o sentido pedagógico da confissão consiste em proporcionar ao jesuíta um acompanhamento das práticas ocultas, ocorridas em secreto e longe dos olhares vigilantes dos padres ou “bons cristãos”. Para, então, orientar a atuação pedagógica na inculcação dos comportamentos moralmente aceitáveis. Assim sendo, os jesuítas se dedicavam a “adaptar os rituais dos sacramentos cristãos aos usos locais” (EISENBERG, 2000, p. 61). Fizeram isso

⁷³⁷ O caráter secreto da confissão foi abordado pelo Concílio de Trento na Sessão XIV, Capítulo V, em 25 de novembro de 1551

⁷³⁸ Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁷³⁹ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em março de 1562.

com a confissão, passando a realiza-las sem restrições por intérprete; tal como também fariam com o batismo de índios nus.



5) A nudez foi a primeira diferença detectada pelos portugueses.⁷⁴⁰ Meio século se passou e, com a vinda dos primeiros jesuítas ao Brasil, o “problema” persistia. Aliás, a nudez perdura até os dias de hoje em várias etnias indígenas. Diversas correspondências jesuíticas retratam o nu indígena. As representações vão desde a associação ao cativo do demônio (MB, v. II, p. 389, § 13)⁷⁴¹, como comportamento antinatural (MB, v. I, p. 408, § 16)⁷⁴², até o estado de inocência (MB, v. IV, p. 425, § 8)⁷⁴³.

O que pretende-se destacar aqui é coexistência da nudez e do sagrado. Segundo Nóbrega, a inconveniente nudez não impediu que eles repetissem seus gestos de culto a Deus. Assim, escreve em primeira carta:

todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo (MB, v. I, p. 111, § 5)⁷⁴⁴

Em pedido de roupas a Simão Rodrigues, o jesuíta volta a relatar a nudez em meio à missa, às festas católicas, nas orações, na igreja e durante o ensino:

também peça V. R. algum petitório para roupa, para entretanto cubrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polia honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devação, e vem rezando as orações que lhe insinamos, e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos (MB, v. I, p. 127-128, § 13)⁷⁴⁵.

⁷⁴⁰ Na primeira descrição, Pero Vaz de Caminha (1500) afirma: “homee[n]s pardos todos nuus sem nhuu[m]a cousa que lhes cobrisse suas vergonhas” (f. 1v.). Américo Vespúcio também destaca o nu e o associa à inocência na famosa e controversa *Mundus Novus*.

⁷⁴¹ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

⁷⁴² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁷⁴³ Carta do Pe. Baltasar Fernandes (Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em 5 de dezembro de 1567.

⁷⁴⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

⁷⁴⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

A “falta de honestidade” mencionada por Nóbrega é consequência da falta de naturalidade europeia. Entre sua tribo, as índias viviam muito bem sem serem consideradas uma ameaça pela tentação que elas mesmo provocavam com sua nudez. Além de vestir os corpos, trata-se da vestimenta de uma cultura sobrepondo a outra. Chamada por Neves (1978) de “ideologia do corpo”, o catolicismo-inaciano teria uma série de perspectivas sobre o modo com que o Outro se relaciona com seu próprio corpo, quer descobrindo-o (ou melhor, mandendo-o nu), pintando-o ou “deformando-o”, fazendo, assim, uma série de imperativos para “normalizar” as apropriações corporais (p. 133-136).⁷⁴⁶

Embora Nóbrega reconheça a inconveniência e a “devação” da nudez por entre os cristãos, não há a proibição de que os índios e índias nus frequentem e participem desses espaços dedicados às tarefas religiosas. O mesmo impasse ocorria na realização do batismo. Na primeira carta de Nóbrega, o jesuíta já demonstra maior preocupação com o escândalo dos irmãos coimbrenses do que o próprio batismo dos nus:

parece-me que nom podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguaes com elles, ao menos, por nom escandalizar aos meus Irmãos de Coimbra, se souberem que por falta de algumas siroulas deixa huma alma de ser christãa e conhecer a seu Criador e Senhor e dar-lhe gloria (MB, v. I, p. 113, § 8)⁷⁴⁷.

A carência de recursos materiais impedia que os desejos dos índios pelo batismo fossem satisfeitos. Embora, segundo Juan Alfonso Polanco, as duas únicas razões para protelarem o batismo fossem a vida desordenada sem Rei e o costume de comer carne humana (POLANCO, 1999, p. 96-97; *Chron.*, 1550, § 367-368).

⁷⁴⁶ A nudez seria apenas uma das lutas relacionadas à sexualidade dentre tantos outros a serem combatidas. Os padres, além de enfrentar o problema dos corpos nus, lutavam contra a falta de mulheres para os europeus. A conquista é um ato masculino. Portanto, com a desproporcional vinda de homens para as américas, suas mulheres ficaram na Europa. Deixavam para trás não somente sua terra natal, mas a monogamia em troca de 20 ou mais. É o que relata Pero Correia a Simão Rodrigues, em 10 de março de 1553: “era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían y más sclavas y indias tenerlas todas por mugeres” (MB v. I, p. 438, § 6 - Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553). A nudez e a disponibilidade das mulheres índias fizeram com que os jesuítas enfrentassem a desordem sexual causada diante da ausência de mulheres cristãs europeias e aptas para o matrimônio. Não é por acaso que Nóbrega, na tentativa de solucionar o problema tem como tema recorrente em suas cartas a solicitação da vinda de mulheres. Por pelo menos quatro vezes, em diferentes cartas, o jesuíta pede por mulheres (MB, v. I, p. 119-120, § 2; p. 165-166, § 17; p. 344, § 2; p. 421-423, § 5). Quaisquer que fossem, inclusive prostitutas seriam melhores do que as índias. Ademais, o celibato jesuíta em oposição a “libertinagem” indígena reforçaria o dualismo entre o bem e o mal. Para os padres, os índios viviam toda uma série de desordens sexuais: incesto, velhas com jovens, homossexualidade, prostituição e toda sorte de luxúria e descontrole sexual.

⁷⁴⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

Além da notória preocupação de Nóbrega com o escândalo na Europa, o jesuíta reduz o problema da nudez como impedimento para o batismo. Nóbrega trata, eufemisticamente, como um pequeno detalhe, ao dizer “somente por razão de andarem nus tendo o mais aparelhado”. Assim ele escreve:

como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por razão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento (MB v. I, p. 408, § 16)⁷⁴⁸

Segundo Gambini (2000), com o passar dos anos houve um “relaxamento da lei canônica” (p. 108), permitindo o batismo de índios nus. Moreau (2003) também confirma que “impaciente diante desse dilema, ele [Nóbrega] concedeu os primeiros sacramentos também aos catecúmenos nus. Possivelmente não era uma mudança no ponto de vista, mas um relaxamento na lei canônica” (p. 95).⁷⁴⁹

A origem judaica da justificativa para o uso de vestimentas possui significados para além das práticas adaptativas do homem contra o frio, o sol e proteção corporal. O uso de roupas não se justifica pela arte ou estética cultural. Longe de passar explicações materialistas ou antropológicas, a origem das vestes tem explicação teológica. Segundo a narrativa de Gênesis a origem da vergonha em estar nu está relacionada ao pecado original (Gn 3). A primeira consequência para a humanidade corrompida foi a desarmonia com a bondade plena. A malícia deu lugar à vergonha. Quando o jesuíta afrouxa a tradição, permitindo que índios nus frequentem a igreja e sejam batizados, é como que ele estivesse negligenciando a própria extensão moral da nudez pública, ou, então, que o índio não possuísse vergonha da sua condição pecaminosa. Mas, mesmo assim, o jesuíta prefere acolhê-lo, recebê-lo para dentro do catolicismo. Portanto, desconsiderando, ainda que provisoriamente, os reflexos da queda, sua universalidade e as virtudes cristãs a serem almejadas pelos nativos.

Discordando da extensão do pecado por toda humanidade, tese que seria reestabelecida em Trento, os jesuítas cogitam a possibilidade interpretativa da naturalidade da nudez entre os índios como indicativo do estado de inocência adâmico:

⁷⁴⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

⁷⁴⁹ Não é por acaso que a solicitação de vestimenta é tão recorrente nas cartas dos jesuítas, levando o governador Mem de Sá reiterar o pedido de vestes em carta ao Rei D. Sebastião, em 31 de março de 1560 (MB, v. III, p. 172, § 9).

Este gentio, assi como hee grosseiro de emtendimento e bruto, assi não tem malicia, porque, com andarem todos nus, assi homens como mulheres, naturalmente nenhum pejo tem, nem reina malicia nellas e sam tam innocentes nesta parte que parece que vivem no estado de innocencia (MB, v. IV, p. 425, § 8)⁷⁵⁰

Essa interpretação nunca foi defendida formalmente pelos inacianos, apenas mencionada de forma especulativa.

Acima de tudo, além de moral e teológica, trata-se de um problema de falta de recursos.⁷⁵¹ Desse modo, enquanto não houvesse roupas suficientes, a nudez seria tolerada. Confirmando, assim, a adaptação jesuíta no convívio social e nos sacramentos (EISENBERG, 2000, p. 61).⁷⁵² O contexto de nudez e carência de tecidos suficientes que cobrissem as “vergonhas” dos nativos, levou os jesuítas a tocarem a missão da maneira que lhes convinha. Dificuldades próprias de uma terra selvagem e jamais pensadas de serem vividas na Europa.



6) Em 1559 a Europa fervilhava com os debates teológicos e as disputas entre católicos e protestantes. Em uma dimensão jamais vista, circulavam comentários bíblicos, catecismos e textos sagrados traduzidos para as línguas vernáculas. Uma disputa teológica-política acerca dos limites do uso das mais variadas línguas. O Concílio de Trento, que desde 1545 havia se reunido para firmar e refirmar os dogmas católicos frente aos questionamentos pertinentes do período. Em 17 de setembro de 1562, seriam reestabelecidos os Cânones do Sacrifício da Missa. Recorrendo aos

⁷⁵⁰ Carta do Pe. Baltasar Fernandes (Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em 5 de dezembro de 1567.

⁷⁵¹ Ver seção 3.5. **Bens temporais.**

⁷⁵² Dentre os sacramentos, foi trabalhado a confissão e o batismo; no entanto, isso não significa que nos demais sacramentos os jesuítas não enfrentassem maiores dificuldades. A eucaristia e o casamento também foram alvos de controvérsias. Por exemplo, Anchieta relata que os padres realizavam o casamento de sobrinhas e tios. Contudo, nota que só casam com as filhas das irmãs, o casamento com as filhas dos irmãos é estranho aos índios (CIFHS-PJA, p. 452 - *Informação dos casamentos dos índios*). Os jesuítas parecem respeitarem o costume dos índios. No aspecto linguístico, Adone Agnolin (2006) também destaca que os sacramentos foram envolvidos por um hibridismo. Segundo o historiador, “a administração dos sacramentos cristãos acabava por se estruturar como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontrava na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada – consciente ou inconscientemente – por missionários e indígenas” (p. 118).

Pais da Igreja, fica decretado que “se alguém disser [...] que a Missa deve ser dita sempre em língua vulgar [...] seja excomungado” (Cap. IX, Cân. IX).⁷⁵³

Enquanto isso, na América portuguesa, “aos domingos e sanctos tem missa e pregação na sua lingoa e de continuo hé tanta a gente que não cabe na igreja, posto que hé grande”. A missa era realizada na língua vernácula, no tupi. Além disso, a pregação estava aberta a qualquer um que se mostrasse disposto e pudesse alcançar o maior número de ouvintes, não importando quem fosse, onde fosse, que horas fosse e de que modo fosse pregado: “ho meirinho, que hé hum seu Principal delles, prega sempre aos domingos e festas polas casas de madrugada a seu modo” (MB, v. III, p. 52, § 4)⁷⁵⁴. O que importava era o resultado. Em seu aspecto pragmático, a Companhia parecia fechar os olhos para uma forma de pregação pré-definida.⁷⁵⁵

Em 03 e 04 de dezembro de 1563, na Sessão XXV do Concílio de Trento, seria decretado: “excluem-se, todavia, dos sermões pregados em língua vulgar à plebe rude”. O que diriam, então, ao verem um Principal pregando ao seu modo, de madrugada e nas casas dos gentios? A sorte era que o processo de globalização ainda estava engatinhando. A vigilância da Santa Sé carecia de recursos para ser eficiente quando se tratava de longas distâncias. Ficavam a mercê daquilo que lhes chegava pelas cartas. Geralmente direcionadas à Lisboa, ao Provincial de Portugal, ou aos padres e irmãos de Coimbra, ou diretamente ao Superior Geral da Ordem, em Roma. Assim, os jesuítas seguiam

pregando o cristianismo num quadro cultural estranho ao seu, tal como sucedia com a obrigatoriedade do latim, eles adotavam a tática de não pedir autorização para usar, em seu lugar, o tupi ou o português: simplesmente usavam. Ou como escreveu Serafim Leite sobre a resistência passiva dos jesuítas ao latim, “a influência do meio era superior a todas as determinações legais” (Leite, 1938, [1938B, HCJB, t. II] p. 599). Como a desobediência dificilmente poderia ser constatada, uma vez que o oceano protegia as suas transgressões, continuaram aproveitando o gosto dos colonos e dos índios por espetáculos, enquanto Roma os restringia (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 185).

⁷⁵³ No Concílio de Trento (CT, Sessão XXIV, 1563) pregação foi limitada aos sacerdotes formados, restringindo a participação do “clero parasitário, conhecido por ser ignorante, indisciplinado e devasso” (HANSEN, 2003, p. 23), que ofereciam perigos à ortodoxia, à unidade da Igreja e à eficácia da autoridade da retórica.

⁷⁵⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.

⁷⁵⁵ Segundo John O'Malley (2004), embora fossem atingidos pelo movimento humanista, tivessem contato com os autores cristãos humanistas – como Erasmo – e estivessem sob um papado que apreciava o estilo, “os jesuítas não foram guiados por uma teoria ou ponto de vista únicos em sua pregação na língua vernácula” (p. 156). Baseando-se nos textos do jesuíta João Ramírez, o autor afirma que “muitos sermões jesuítas em língua vernácula eram [...] uma mistura genial ou inquieta de elementos patrísticos, medievais e renascentistas” (p. 158).

A visão exclusivista de Sardinha não deixaria de opinar sobre o tema. Para o Bispo eles deveriam ensinar o português “porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres” (MB, v. I, p. 362, § 5)⁷⁵⁶. Como se a língua fosse causa dos costumes bestiais. Apesar da depreciação da língua nativa,⁷⁵⁷ ela nunca deixou de ser um forte instrumento para alcançar o nativo. Seja no ensino, no catecismo ou nos autos teatrais de Anchieta;⁷⁵⁸ ou nas missas e pregações.



7) Esse último ponto assume um tom mais especulativo. Em suma, procura levantar a hipótese de que a flexibilidade da Companhia de Jesus, especialmente Anchieta, estaria disposta a tolerar e, inclusive, justificar algumas das práticas abomináveis dos gentios, desde que lhes fossem interessantes. Para tanto, me apoiarei no trabalho da professora Maria Regina Celestino de Almeida (1998) sobre a estadia de Anchieta em Iperoig. Segundo a autora, uma leitura atenta das correspondências do padre poderá verificar que nas “entrelinhas de seu texto é possível inferir considerável tolerância com práticas indígenas consideradas abomináveis” (p. 112).

O episódio em que o padre José de Anchieta esteve entre os Tamoios, em Iperoig no ano de 1563, revela seu caráter diplomático. Fazer a paz com os inimigos era o seu objetivo principal. Para isso o padre resolveu entregar-se como refém, em uma demonstração de piedade, embora já em terreno adversário sua fé parecesse oscilar entre altos e baixos. Conforme visto anteriormente, os jesuítas costumavam ser tolerantes mesmo quando atuavam em território amistoso. Quando eles eram responsáveis e comandavam a aldeia, costumeiramente tinham uma postura flexível diante de alguns costumes indígenas. Entretanto, agora, Anchieta não estava no controle da situação. Não havia como sujeitar o índio. Em terreno inimigo, “o medo e a tentação da carne desafiavam sua determinação religiosa e política; e até a

⁷⁵⁶ Carta de D. Pedro Fernandes (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

⁷⁵⁷ Visto na seção 2.3. Sem “F, nem L, nem R”.

⁷⁵⁸ Visto na seção 3.2. Língua e suas subseções.

antropofagia, chegou a ser vista com considerável tolerância em algumas ocasiões” (ALMEIDA, 1998, p. 115).

Logo no início da carta,⁷⁵⁹ Anchieta afirma que os Tamoios eram responsáveis por levar “continuamente los esclavos, mugeres y hijos de los christianos, matándolos y comiéndolos, y esto sin cessar” (MB, v. IV, p. 123, § 1)⁷⁶⁰. Porém, logo no mesmo parágrafo, o jesuíta parece apoiar os Tamoios, atribuindo à “divina justicia” a passividade dos portugueses ante esses ataques. Mesmo, segundo seu discurso, desejando a salvação dos seus inimigos, Anchieta parece estar conivente com o sequestro, a matança e a antropofagia. Segundo a historiadora Maria de Almeida (1998), “é instigante que Anchieta tenha buscado uma justificativa religiosa para a vitória de índios selvagens comedores de cristãos e aliados dos hereges franceses, portanto, duplamente inimigos da Igreja e da Coroa” (p. 115).

A tolerância de Anchieta está amparada em sua esperança de que Cristo faça sua obra e converta esses gentios obstinados, pois “de las piedras duras saca abundantes rios de aguas” (MB, v. IV, p. 124, § 3)⁷⁶¹. No entanto, fecha os olhos para o quão duras são essas pedras. Anchieta, nessa situação, parece ignorar toda a moral cristã e não mantém o mesmo comportamento levado a cabo nos aldeamentos.

Os “recuos” por parte do missionário ficam ainda mais claros na sequência da carta. Anchieta – em sua melhor maneira caraíba de entrar na aldeia proferindo uma mensagem –

hablando en voz alta por sus casas como es su costumbre, diziéndoles que se alegrassen con nuestra venida y amistad: que queríamos quedar entre ellos y enseñarles las cosas de no Dios para que él les diese abundância de mantenimientos, salud y victoria de sus enemigos, y otras cosas semejantes, sin subir más alto, porque esta generación tan [fiera], sin este escalón no quiere subir al cielo. Y la principal razón que los movió a querer la paz no fué el myedo que tuviessen a los christianos [...] mas el desseo grande que tienen de guerrear con sus enemigos los Tupis que hasta agora fueron nuestros amigos y poco ha se alevantaron contra nosotros [...] de los quales porque siempre fueron vencidos y maltratados con favor de los Portugueses, querían ellos agora con el mismo favor ser vencedores y vengarse bien dellos, matando y comiendo a su voluntad (MB, v. IV, p. 126-127, § 5)⁷⁶².

Esse trecho é sensacional! Os índios não estavam interessados no discurso costumeiro dos padres, sua mensagem cristã não atendia aos anseios dos Tamoios, Anchieta admite isso. Então, o que ele faz? No melhor sentido proselitista e

⁷⁵⁹ A carta foi concluída quase dois anos após início dos relatos.

⁷⁶⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

⁷⁶¹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

⁷⁶² Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

pragmático, mas sem integridade, o padre molda o seu discurso em favor daquilo que tanto almejavam os inimigos da conversão e da colonização. É a “abundância de mantenimentos, salud y victoria de sus enemigos” que Anchieta oferece. Não obstante, o ensino é posto como moeda de troca. Se o padre lhes ensinasse “las cosas de no Dios”, o próprio Deus entregaria todos esses benefícios.

Anchieta promete inclusive a vitória contra os Tupis, seus arquirrivais. A vingança dos Tamoios é posta na frente do perdão cristão. E, uma vez conseguida a vitória, os capturados já teriam seu trágico destino traçado: o estômago dos vencedores por Cristo. Ao discursar prometendo-lhes a “victoria de sus enemigos” e pondo Deus como a causa do triunfo, automaticamente, Anchieta está, não só aprovando, todos os atos bárbaros, mas está dizendo que Deus está do seu lado, incentivando-os na guerra, nos rituais de sacrifício, na cauinagem, na antropofagia etc. Nesse sentido,

sua vivência cotidiana na região e o contato direto com as populações indígenas tiveram forte influência sobre ele, levando-o a atitudes e comportamentos contraditórios e, por; vezes, pouco coerentes com a ortodoxia católica (ALMEIDA, 1998, p. 112).

Muitas cartas jesuíticas apontam que o costume indígena mais intolerável era o de comer carne humana. Em trecho seguinte da carta, Anchieta aponta que os Tamoios estão obstinados “comer de sus contraryos hasta que se vengassen bien dellos”, mas o padre releva e justifica que esse é o “costumbre en que ellos tienen puesta maior su felicidad no se les ha de arranquar tan presto” (MB, v. IV, p. 124, § 3)⁷⁶³; ou seja, não há aquele escândalo que considerava uma prática diabólica. Para Anchieta, a antropofagia estava ganhando um contorno aceitável, mesmo que por um tempo.⁷⁶⁴

Aliada ao hábito de comer carne humana de seus rituais, a vingança também fez parte da tolerância anchietana. O *Auto de São Lourenço* também evidencia a tolerância exacerbada e até o incentivo à vingança. Tradicionalmente atribuído a Anchieta (ANCHIETA, 1977, p. 141-189), o *Auto* teria sido escrito originalmente pelo irmão Manuel do Couto, segundo o cronista da Companhia do século XVII, Simão de Vasconcelos (LEITE, HCJB, t. II, p. 610). No entanto, há a possibilidade de que tenha

⁷⁶³ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

⁷⁶⁴ Em mesma carta, Anchieta ainda conta de seus profundos vínculos de amizade com um índio que descaradamente praticava e anunciava a sua antropofagia (MB, v. IV, p. 146, § 15). E, também, outro caso em que Anchieta, para se salvar de ser assassinado, diz que os jesuítas não fariam caso pela morte de um escravo que foi comido (Cf. ALMEIDA, 1998, p. 117-118).

sido adaptado, ampliado ou seja outro auto de mesmo nome do padre José de Anchieta. O estilo é bem característico. Foi apresentado da década de 80 dos anos de 1500.⁷⁶⁵ A obra é trilingue: português, castelhano e tupi. Segundo Hernandez (2016, p. 13), seus personagens principais são híbridos. O Anjo (karaibebé) é meio anjo, meio caraíba; Aimbirê e Saravaia são metade diabos, metade chefes indígenas; Décio e Valeriano são uma mistura de imperadores romanos com morubixabas; Guaixará o chefe dos diabos e São Lourenço o santo morto tostado. Por todo o *Auto* há referência às duas culturas, indígenas e jesuítas. Trata-se de um embate estético, sincrético e apologético jesuíta.

Em meio a tantos recursos pedagógicos para afastar os índios dos “feiticeiros” e dos maus costumes, o que nos interessa aqui é analisar o Ato III.⁷⁶⁶ Nele, Aimbirê e Saravaia são chamados pelo Anjo/Karaibebé para fazer justiça contra Décio e Valeriano, os inimigos que mataram São Lourenço. Por todo o Ato podem ser vistos sinais de aprovação dos costumes gentios ao fazerem vingança. Abaixo seguem alguns trechos do diálogo:

Anjo/Karaibebé: Eia, depressa, a afogá-los!
Que não vejam mais o dia!
Eia depressa a atirá-los
ao fogo de vossos valos!
Reuni a companhia!

Aimbirê: Pronto! irei
executar a vossa lei,
reunira a minha laia.
Vem beber, ó Saravaia!
Vamos hoje fendei
as cabeças desta arraia!

Saravaia: Há aqui muito cauim,
Jaguaruna, meu avô?
Eh! Embriagar-me já vou!
Irra! para esse festim,
já todo de negro estou.

[...]

Saravaia: Pobre de mim, que quiseste
que vá contigo à prisão!

A quem vamos nós comer?

Aimbirê: A algozes de São Lourenço.

Saravaia: Esses vis chefes que venço?
Eu muitos nomes vou ter

⁷⁶⁵ Há diferentes posições entre os estudiosos a respeito de quando teria sido a as datas exatas. Alguns apontam os anos de 1583 outros 1587 (Cf. HERNANDES, 2016, p. 1).

⁷⁶⁶ Aproveito para agradecer ao professor Dr. Paulo Romualdo Hernandez que, como um coorientador, me sugeriu essa significativa leitura.

muitos nomes que penso.

Muito bem! sua barriga
há de ser o meu quinhão

(ANCHIETA, 1977, p. 166-168)

O “Anjo” é quem os chama e incita para realizarem a vingança e “conzinhá-los”. Animados, os “diabos/chefes” começam a tramar a bebedeira e o rito antropofágico.⁷⁶⁷ Mais adiante, ainda no Ato III, há a disputa verbal antes da execução, entre o predador, Aimbirê, e sua presa, Décio. Repare que a figura diabólica exalta a Deus e entrega Décio em seu “dente”:

Aimbirê: Jesus, Deus grande e potente,
que tu, traidor, perseguiste,
te dará sorte mais triste
largando-te em meu *dente*,
a que, malvado, serviste.⁷⁶⁸

[...]

Décio: Abrasa-me o fogo insano,
assa-me Lourenço assado.
Bem que eu seja um soberano,
Deus me abrasa, por meu dano,
vingando seu servo amado.

(ANCHIETA, 1977, p. 172-173 e 177, *grifos meus*)

As últimas palavras de Décio apontam um Deus “vingativo”.

A finalidade última desse auto é apontar o triunfo da cristandade diante dos seus inimigos, diante daqueles que se levantam contra um Santo. É instruir os catecúmenos a se afastarem do mal. No entanto, para que chegue a esse “bem maior”, Anchieta utiliza de uma aliança entre o Anjo/karaibebé e os diabos, incentivando-os à vingança e aos costumes reprovados na execução da justiça divina. Nesse sentido, a punição justa de Deus toma contornos arbitrários e questionáveis diante dos meios propostos na trama do auto.⁷⁶⁹ Assim, “a vitória é dos padres, mesmo empregando meios nada cristãos” (HERNANDES, 2016, p. 13).

⁷⁶⁷ Note que, na última fala, Anchieta coloca na boca de Saravaia a ideia de mudança de identidade a partir da ingestão da carne humana. É um forte indicativo de que o padre reconhece a dimensão cultural de significados que o rito antropofágico possui na constituição da identidade de um indivíduo e na formação da cultura de um povo.

⁷⁶⁸ A fala de Aimbirê foi retirada de outra publicação (ANCHIETA, 1973, p. 24).

⁷⁶⁹ O mistério dos designios de Deus acerca de sua justiça e vontade é tema espinhosos na teologia cristã. Por um lado, há textos das *Escrituras Sagradas* que enfatizam a soberana justiça e punição divina diante da maldade humana (Pv 17:5; Sl 7:9; Mt 25:41; Ap 20:13-15 etc), de outro lado, textos que revelam sua face misericordiosa, perdoadora e sem prazer na morte do ímpio (Ez 18:23; 1 Tm 2:4; 2 Pe 3:9 etc.).

Há um estreito laço entre os relatos do convívio de Anchieta em Iperoig com o *Auto de São Lourenço*. Embora as circunstâncias sejam completamente diferentes, o padre agiu de modo semelhante de quando esteve sob pressão, como refém e correndo risco de perder a vida. A conjuntura é totalmente diferente, mas o jesuíta não deixou de coadunar-se com os costumes indígenas. De modo mais sutil, mas o jesuíta adaptou seu *modus procedendi* a realidade maligna local.

Ao tratar das adaptações, Serafim Leite (1955) admite, embora com muita cautela, esses afrouxamentos por parte dos jesuítas:

os Índios tinham seus costumes: Nóbrega não os contrariou abertamente senão naquilo em que se opunham à religião cristã, a antropofagia e a poligamia; os mais usos não os com bateu, procurando apenas moderá-los, como a inclinação excessiva às bebidas, enquanto tentava fixá-los em Aldeias. Não se preocupou com que os meninos cortassem o cabelo desta forma ou daquela, nem com o modo como cantavam. Sem lhes impor de chofre estas exterioridades, começou a ensiná-los a ler e a escrever, a confessá-los por intérprete, a admiti-los na Igreja, como já se fazia antes, junto com os batizados, e desenvolveu o canto e a música para mais os atrair. Adaptação ao secundário, e ainda assim não total nem definitiva, apenas com intenção de os não espantar de início com radicalismos nem violências psicológicas escusadas (p. 18).

A hermenêutica de Leite se atém à “adaptação ao secundário”. No entanto, uma série de outros exemplos indicam que a capacidade de adaptação do jesuíta incidia sobre a flexibilidade moral de acordo com o contexto e seus interesses. Diante das possibilidades apresentadas nas mais variadas circunstâncias, os jesuítas parecem colocar na balança qual o “bem maior” a ser almejado. Como, por exemplo, entre matar e comer o cativo ou vendê-lo/usá-lo como escravo. Em 1557, António Blázquez aprova a ideia do Governador, propondo a venda ou o uso dos capturados como escravos (MB, v. II, p. 382, § 6)⁷⁷⁰. Qualquer coisa seria melhor do que matar e comer. Diante disso, a escravidão acaba sendo informalmente aceita mesmo que contrariasse as ordenanças da Santa Sé. O *artifício* pedagógico evita, assim, a antropofagia; ao passo que aumenta a flexibilidade das leis acerca da escravidão sobre o índio. A pedagogia negativa⁷⁷¹ acaba contrariando a ilegalidade da escravidão nessas situações.

Assim sendo, os diversos movimentos que constituíram a Ordem e todo o seu processo de formação em contato com um mundo em transformação, fizeram com que o arranjo da Companhia fosse ganhando formas de acordo com a possibilidade

⁷⁷⁰ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

⁷⁷¹ Visto no início do **Capítulo 3**.

de se conceber mediante às constantes experiências em campo. Nos escritos de Nóbrega e Anchieta, é nítida a percepção dos padres sobre a tradição do Outro, não nos modelos antropológicos atuais, mas como indivíduos constitutivos de costumes próprios. Percebem as características da tradição nativa e trabalham para “adaptá-las e adaptar-se em proveito de seus propósitos” (ALMEIDA, 1998, p. 112). Os soldados de Cristo estavam revestidos de ortodoxia, mas também levavam consigo o preparo para enfrentar as maiores diversidades culturais. Ainda que, por vezes vista como diabólica, a alteridade do nativo encontrava o garimpo da tolerância jesuíta e esta seria “sem dúvida uma das principais causas do sucesso dos jesuítas” (EISENBERG, 2000, p. 84).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever as considerações *finais* daquilo que ainda há muito a ser pesquisado é um desafio! Afinal de contas, os jesuítas tiveram êxito em sua missão? Até que ponto podemos inferir se houve conversões à fé cristã de modo genuíno? A “verdadeira fé”, a que tanto Nóbrega se referia, teria aparecido por entre os gentios? Ou ainda, a colonização catequética gerou bons súditos à Coroa portuguesa? São perguntas que fogem ao escopo dessa pesquisa. Minha preocupação foi apresentar o *encontro* entre culturas e as estratégias e *artificios* educacionais empregados pelos jesuítas. Não tive a pretensão de calcular os seus resultados *finais* – se é que podemos fechar categoricamente um processo histórico de dimensões tão complexas. Os “resultados” do encontro, por aqui, permanecem sem respostas, embora seja possível utilizar esse espaço para trabalhar a respeito. Meu objetivo no presente espaço é, portanto, suscitar algumas novas e pertinentes reflexões, ao passo que concluo a contribuição científica da presente pesquisa.

A religião, se tomada como um sistema cultural (GEERTZ, 2008, p. 65-92), está sujeita as mesmas dinâmicas que a cultura pode sofrer. A troca, a perda, a agregação, a acumulação, a assimilação, a ressignificação, a emulação etc. são aspectos culturais na qual a religião está à mercê dessas relações quando é posta em situações de encontro. Boxer (2007), citando o padre Antônio Silva Rego, escreve:

“embora as relações inter-raciais sempre deem origem a um intercâmbio de culturas – o que hoje se denomina de aculturação –, os portugueses, na minha opinião, eram recebedores inconscientes e doadores conscientes”. Isto é, eles não estavam conscientemente dispostos a receber nada ou a se adaptar às condições e ao meio social local e, por outro lado, estavam conscientemente convencidos da superioridade cultural e modo de viver (p. 55).

A ideia de “superioridade cultural” deve ser tomada com cuidado. Conforme visto na primeira seção logo após a introdução, **Reflexões acerca do conceito de cultura**, o século XVI não tomava o termo cultura como concebemos em nossos dias. Não existia a noção plural de cultura, tampouco a valorização do heterogêneo. Para o europeu o índio sequer possuía cultura – e mesmo ele não saberia definir a sua própria. Exigir isso de um sujeito quinhentista seria, simplesmente, um anacronismo. No entanto, os jesuítas, carregavam consigo a ideia de que eram os portadores da

Verdade⁷⁷² e não possuíam deferência alguma pelo Outro como portador de uma cultura – ou de concepções sobre o mundo – cujos aspectos deveriam ser valorizados; ao contrário, todo costume era, para eles, inspirado por demônios. Costumes inocentemente reproduzidos pelas influências malignas.

O fato é que não existe a possibilidade da leitura dos resultados da educação jesuíta partido do pressuposto da conversão indígena. Como se os indígenas, “num passe de mágica”, fossem transportados das trevas para a luz, ou transformados da água para o vinho. Nesse sentido, Sergio Buarque de Holanda (1995) já escrevia em 1936, ano da publicação de *Raízes do Brasil*:

a experiência e a tradição ensinam que toda a cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Neste particular, cumpre lembrar o que se deu com as culturas europeias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns dos nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma (p. 40).

Embora, metaforicamente, esteja forçando a interpretação cultura em estruturas;⁷⁷³ o autor tem sua contribuição significativa ao se tratar de um encontro de culturas. De forma semelhante, Gilberto Freyre (2003b) também daria significativas contribuições das misturas culturais entre índios, portugueses e africanos (p. 72), em sua obra pioneira *Casa-Grande & Senzala*, publicada em 1933.⁷⁷⁴

Trechos isolados tendem a vender uma falsa imagem de facilidade e harmonia no ensino jesuítico pelos indígenas. Anchieta, por exemplo, em 1585:

Os Padres lhes pregam nas festas principais e lhes ensinam a doutrina cristã duas vezes ao dia, pela manhã acabada a missa em português, e em sua língua, e á tarde, acabados seus serviços, o diálogo da fé e aparelho da comunhão e confissão, e todos, solteiros e casados, mulheres e meninos, respondem ás perguntas com grande candura. Os filhos dos índios aprendem com nossos Padres a lêr e escrever, contar, cantar e falar português e tudo tomam mui bem (CIFHS-PJA, p. 436).

⁷⁷² Tal Verdade é expressa por Cristo quando reivindica para si a exclusividade, sem alternativas, do caminho para se obter a vida: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (João 14:6). A alegação é categórica: não admite espaço para outras concepções de mundo.

⁷⁷³ Quando utiliza as categorias aristotélicas de forma e matéria. Posteriormente, Sergio Buarque de Holanda, reconhece as particularidades do Brasil, partindo desse pressuposto de modelo vindo da Europa.

⁷⁷⁴ Freyre (2003a) também propõe a ideia de uma “civilização luso-tropical”.

Tudo parece muito lindo, perfeito e pleno. Quando, na verdade, elas podem até representar um evento singular presenciado por Anchieta. Mas que, no sentido amplo do século XVI, não fazem sentido algum; além de apontarem um forte indício de uma frustração vindoura diante da “inconstância” indígena.

Laura de Mello e Souza (1998), a respeito de sua obra *O diabo e a terra de Santa Cruz*, afirma que “as conclusões indicavam a existência de um enorme fosso entre a religião pregada pelos catequistas ou pela Igreja como instituição e as práticas adotadas no dia-a-dia, ressaltando ainda que a mestiçagem religiosa e cultural avançou juntamente com o processo colonizador” (p. 36). Os *artifícios* educacionais vêm ao encontro dessa compreensão. Uma prática educacional religiosa com duas faces: uma voltada para cima, para a Igreja, e outra voltada para baixo, para os pés sob a Terra dos Papagaios.

Não foi da alçada da presente dissertação mensurar como as culturas em embate derivaram a nossa sociedade atual. Isso demandaria de um estudo metódico nas continuidades, rupturas, sobreposições, acumulações e dizimações dos significados culturais. Alguns importantes trabalhos já se debruçaram sobre a questão (AZEVEDO, 1958; PRADO JUNIOR, 1972; GAMBINI, 2000). De Freyre (2003), e a capilarização das culturas indígenas na culinária, vocabulário, hábitos cotidianos etc; até Holanda (1995), e a forte disciplina jesuíta (p. 39).

No esforço por definir um termo que melhor se adequasse ao resultado do encontro de culturas, Serge Gruzinski realiza interessante discussão no segundo capítulo de seu livro *O pensamento mestiço* (2001, p. 39-62). O emprego adequado, segundo o autor, para a análise das misturas culturais vindas de outros continentes no século XVI para a América é “mestiçagem”.⁷⁷⁵ Seguindo a expressão de Gruzinski, Maria Cristina Pompa (2001) utiliza “lógica mestiça”, tecendo importantes críticas ao binarismo “vencedor x vencido” em sua tese de doutorado. Outros autores preferem o uso do termo “hibridismo” (VAINFAS, 2005, p. 67; AGNOLIN, 2001, p. 51 etc.), muito frequente em autores pós-coloniais. A lista de conceitos é vasta e, ultimamente, influenciados pela antropologia, historiadores vêm utilizando-se de conceitos como acomodação, apropriação e tradução cultural (BURKE, 2016, p. 39-63).

Conceitos mais dramáticos também foram escolhidos para tratar do fatídico encontro entre culturas. O termo “destruição” na “perda da identidade cultural

⁷⁷⁵ Gruzinski defini também “hibridação” como um conceito a ser utilizado no estudo das misturas ocorridas dentro de uma mesma civilização.

indígena” é levantado como uma bandeira por Gambini (2000, p. 146). Sem me ater ao partidarismo velado ou escancarado de alguns autores, os índios encontravam-se, realmente, encurralados. Também evitando especulações contrafactuais, restavam apenas duas opções:

caberia escolher entre o rigor da escravidão e a proteção dos jesuítas. Comumente, preferiam a segunda alternativa, porém ela mostrava-se tão destrutiva quanto a primeira. Os padres interferiam abertamente nos costumes indígenas, fazendo –os abandonar práticas perpetuadas por seus ancestrais. Os religiosos lançaram-se contra os padrões da cultura dos índios da costa do Brasil. A poligamia, o casamento entre primos, a antropofagia e a guerra foram duramente perseguidos e extintos entre as populações que viviam nas áreas colonizadas. Neste sentido, os projetos coloniais minavam os pilares da tradição tupinambá (RAMINELLI, 1996, p. 14).

Embora, pense eu, que o termo “destruição” acabe por suscitar a ideia de um purismo inexistente e idealizado, houve, sim, perdas. Quer minando externamente, ou corroendo internamente, os padres foram responsáveis pela interferência na cultura nativa. Isso sem contar noutros agentes: a exposição aos colonos, as epidemias disseminadas, o contato com o escravo africano etc.

Com pitada de ironia, Bosi (1992) reconhece que, em termos de dominação, os jesuítas modelaram sua própria prática cultural para atender as necessidades catequéticas.

Não admira, portanto, que as mensagens fundadoras e originais do cristianismo, como a igualdade de todos os homens e o mandamento do amor universal, tenham sofrido, no processo de catequese, um alto grau de entropia. A pedagogia da conversão apagava os traços progressistas virtuais do Evangelho fazendo-os regredir a um substituto para a magia dos tupis (BOSI, 1992, p. 92).

Acrescentado aos “traços progressistas” poderiam estar os teológicos mais básicos para a confissão de fé. Como explicar ao índio a trindade? Ou, deveriam somente fazê-lo repetir o catecismo? E a união hipostática em Jesus Cristo? Ou, apenas fazê-lo participar da eucaristia era o suficiente? Mas como explicar o incentivo à ingestão do Corpo de Cristo, ao passo que eram proibidos de comer carne humana? É inegável que houve uma redução do repertório cristão na medida que acontecia a redução do índio ao cristianismo.

Por último, a noção de “sincretismo” quando se trata exclusivamente do aspecto religioso. Historicamente o termo já foi utilizado pejorativamente por protestantes para acusar a mistura de crenças do Outro.⁷⁷⁶ Pesquisas científicas atuais utilizam o termo sem intuítos apologéticos, sem realizar quaisquer juízos de valor. Entre os estudos

⁷⁷⁶ Georg Calixtus, teólogo luterano do século XVII, uso “sincretismo” com o fim de apontar um “caos religioso” (BURKE, 2016, p. 50).

pioneiros a tratar exclusivamente o sincretismo no Brasil colonial do século XVI, está o trabalho de Sônia Aparecida Siqueira (1976). Roberto Gambini (2000), também aponta a existência de um sincretismo entre a fé católica e as crenças indígenas. Para isso, faz importante adendo ao termo. O psicólogo distingue o sincretismo que envolve um *coniunctio*⁷⁷⁷ do sincretismo pragmático. Segundo Gambini, o sincretismo ocorrido aqui foi o segundo, no qual assimilação ocorreria apenas no nível superficial na intenção de domínio por um dos lados: o do jesuíta, claro (p. 139).

A criação imaginária, que os registros das cartas jesuíticas nos proporcionam, pode nos auxiliar a responder a questão: “o que, afinal, resultou a educação jesuíta no século XVI?”

“Ao bater o sino da igreja o índio acorda. Da porta da sua grande casa é possível ver o colégio. De manhã ele vai a igreja, assiste a pregação na sua língua e estende os braços aos céus, como é o costume dos brancos. Sai todo alegre, dançando e tocando enquanto os outros cantam o Pai Nosso em sua língua e chacoalham os maracás. Os padres levam uma cruz de madeira coberta de plumas coloridas e, logo em seguida, vem a imagem do menino Jesus portando um tacapec. Após a procissão festeira, eles param aos pés da cruz e um dos padres lhes ensina a doutrina. Ele repete certinho, deixando o padre, seu professor, muito orgulhoso. O padre havia dito que à tarde o esperaria para fazer a confissão. Afinal, ele já era um cristão batizado. Se aproximando do padre ele percebe que está nu e corre emprestar uma camisa. ‘Meio-vestido’, o índio parece um ‘meio-cristão’. Ele inicia a confissão por interprete. Após confessar ter acreditado na mentira do caraíba, que o enganou predizendo sua morte após o batismo, o padre o libera. O ensino de música o esperava. Ele está aprendendo a tocar flauta, um instrumento musical muito conhecido por sua tribo. Seu pai ficaria feliz em vê-lo tocar. Contudo, faz um mês que foi tomado por uma súbita enfermidade e morreu após os padres terem realizado o batismo no seu leito de morte. Durante a noite, dezenas de seus amigos fogem. Parece que foram numa festa nos arredores. Ouve rumores de que a festa seria repleta de cauim para preparar a morte de um cativo. Seus amigos esperavam a muito tempo por esse momento. A madrugada entra e os fugitivos ainda não voltaram, devem estar aproveitando o banquete. De repente, o Principal da aldeia entra em sua casa – que está quase vazia – para pregar o evangelho ao seu modo. Findando a

⁷⁷⁷ Na psicologia junguiana, significa algo como “profunda união psicológica [mística] entre os opostos”.

*pregação, o índio o despede e se prepara para dormir e sonhar com a Terra sem Mal que o padre tanto lhe prometeu.*⁷⁷⁸

O comportamento dos *corpos* convertidos ao cristianismo nos conta, relativamente, pouco acerca do impacto do ensino jesuíta. Os efeitos da educação, registrados pelos padres, se detêm ao que é externalizado pelo índio. Seu comportamento, se obediente ou inconstante. Infelizmente jamais teremos “cartas tupis” para compreendermos com profundidade a mentalidade do nativo ou os efeitos psicológicos da conversão. O mais próximo que pode-se chegar é interpretar a “melancolia” indígena e o desejo da morte como uma ausência completa de significado existencial, causada pela perda cultural.⁷⁷⁹ Ou então, no ápice da especulação, tomar a “inconstância” indígena como um reflexo da inexistência de sentido prático para a doutrina cristã ensinada. O olhar do historiador distanciado pelo tempo, inegavelmente, só poderá conjecturar a existência de um hibridismo cultural. Um hibridismo consciente, por parte dos padres, e, não só inevitável ao nativo, mas em certos momentos também consciente.⁷⁸⁰

O presente trabalho pretende, modestamente, somar ao corpo de estudos que visualizam, na relação entre jesuíta e índio, um encontro (POMPA, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; AGNOLIN, 2007; HERNANDES, 2008b; VAINFAS, 2010; etc.).⁷⁸¹ Trazer o *encontro de culturas* para o campo dos estudos em História da Educação, acabou sendo o grande objetivo final dessa dissertação. Espera-se, portanto, que a ideia de “estratégias”, assumida pelos jesuítas, não seja encarada como uma leitura dos métodos utilizados para a imposição de “cima para baixo”. Tal perspectiva é redutora e simplista, forjada por modelos hermenêuticos das fontes que visam colher elementos que sustentem essa subalternação passiva dos povos nativos, ou por uma

⁷⁷⁸ Informações da rotina de “um dia de um índio”, em parte foram retiradas dos estudos e cartas utilizadas nessa dissertação, e em parte da descrição de uma aldeia feita por Anchieta em carta intitulada *Informação da Província do Brasil*, escrita no último de dezembro de 1585 (CIFHS-PJA, p. 436).

⁷⁷⁹ Anchieta escreve em 1585: “são algo melancólicos e se querem morrer com apreender somente a morte na imaginação ou com comer terra” (CIFHS-PJA, p. 434). Em decorrência do estado psicológico no qual o indígena foi submetido pela perda dos significados culturais. A melancolia indígena é reflexo da interferência cultural no plano biológico (LARAIA, 1986, p. 77).

⁷⁸⁰ Tal como foi trabalhado a abordagem de Eduardo Viveiros de Castro (2002) em **2.3.2.1. Inconstância como insistente constância** e **3.1.2. Conversão dos “Principais”**.

⁷⁸¹ “Nessa perspectiva, os índios no Brasil colonial, em situação de contato, deixam de ser vistos apenas como vítimas passivas de um processo de imposições e mudanças culturais. A obra dos jesuítas interpretada a partir dessa noção de cultura histórica, dinâmica e flexível permite perceber situações diversas das que têm sido apresentadas pela historiografia tradicional: não foram apenas as culturas indígenas que se transformaram; os jesuítas também, fortemente influenciados por suas vivências, buscaram adaptar suas ortodoxias à realidade cultural dos trópicos” (ALMEIDA, 1998, p. 111-112).

questão paradigmática de seu tempo. O que há é uma acomodação do conteúdo cristão. Uma troca. *Artifícios!* A cultura indígena, em certo ponto, forneceu elementos para o catolicismo. A assimilação ocorre de ambos os lados. Conforme visto, quem educa primeiro é o índio.⁷⁸² E, a partir de então, o jesuíta procura meios para educar, *educere/ensagnar*, conduzir o índio para o conhecimento das coisas de Deus. Essa dialética cultural, mediada pela religião, a qual é tão instrumento, meio, que possibilita a interpretação de ambas as culturas⁷⁸³, como também é finalidade da intervenção jesuíta.

Mas, também, a educação não se deu somente por uma iniciativa jesuíta. Os nativos também, em certa medida, tiveram seus interesses. Aceitar o índio como passivo nesse encontro é perpetuar o silêncio dos ágrafos. Colocar o índio apenas como refém da persuasão ou da sujeição, é renegá-lo ao papel de coadjuvante. Quando, na verdade, ele foi ativo; quer na proteção, nas alianças, no espanto, na resistência, nos interesses materiais ou, até mesmo, na real esperança de que o “caraíba de preto” tivesse seus poderes sobrenaturais.

A fim de que sua obra catequética frutificasse em conversões, o jesuíta abriu mão dos preciosismos detalhistas da ortodoxia, acolheu a cultura nativa para cristianizá-la, tolerou alguns costumes e flexibilizou a austeridade da moral. Para que sua cultura fosse encontrada, o padre cria pontes. E para que sua linguagem fosse entendida, o jesuíta reduz a complexidade da doutrina, mas também adapta ao contexto americano. Bebe das fontes indígenas para estabelecer elos. Adota a cultura para, aos poucos, ir descartando-a. O *modus procedendi* jesuítico tinha suas especificidades na Europa, assim como há um “*modus procedendi brasiliae*”, particular, para fazer com o que foi encontrado na América fosse conquistado *ad majorem Dei gloriam*.



⁷⁸² Visto na seção 3.2. Língua.

⁷⁸³ São os elementos religiosos que viabilizam o diálogo entre as culturas. O índio olha para o jesuíta e enxerga um caraíba. O jesuíta olha para o Tupã indígena e enxerga o Deus cristão. A relação entre as culturas é mediada pelas concepções de religião, que, tanto para o índio quanto para o jesuíta, são basilares em suas leituras de mundo. A compreensão de realidade do índio é imersa em significados sobrenaturais/espirituais, em esperanças que se confundem entre a materialidade e a metafísica. Não menos enraizada no espiritual é a cosmovisão dos inacianos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁷⁸⁴

Fontes primárias

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *A Trindade*. Trad. do orig. latino e intro. Agostinho Belmonte; ver. e notas comp. Nair de Assis Oliveira. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1994. versão e-book: 2014.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

ANCHIETA, José de. *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*. Acervo digital da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Com licença do Orfinário & do Preósito Geral da Companhia de IESV. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595. Disponível em: < <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4674> > Acesso: dezembro de 2017.

_____. *Auto representado na Festa de São Lourenço*. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973. Disponível em: < http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/autofestasaelourenco.pdf > Acesso: novembro de 2018.

_____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Cartas Jesuíticas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933.

⁷⁸⁴ Divididas em **Fontes primárias** e **Fontes secundárias**. As **Fontes primárias** são assim consideradas pelo conteúdo presente em tais obras. São consideradas documentais, apesar de possuírem traduções e serem consultadas a partir de compilados e edições posteriores, o objetivo da pesquisa será analisar a relevância histórica dos autores e seus respectivos escritos. Portanto, não se trata uma reconstrução histórica das obras, o que demandaria de acesso aos originais (LUNA, 2002, p. 102-103). As **Fontes secundárias**, por sua vez, são compostas de estudos e autores recentes que trabalharam e contribuíram no processo de narrar, explicar e compreender o passado. São autores contemporâneos que variam entre as áreas do saber: Antropologia, Educação, Filosofia, História, Linguística, Literatura, Psicologia e Religião.

_____. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Acervo digital da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595. Disponível em: < <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4674> > Acesso: dezembro de 2017.

_____. *Doutrina Cristã*. Tomo 1: Catecismo Brasílico. Obras completas: 10º volume. Intro. Trad. E Notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. *Teatro de Anchieta*. Obras completas: vol. 3. Intro. e Notas: Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977.

AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Aimom-Marie Roguet et al. v. I. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Suma de teología II*, parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (35) MCMLXXXIX, 1989.

ARAÚJO, Antonio de. Catecismo brasilico da doutrina christã com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos parochiaes (1686). Biblioteca digital Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID-Madrid). Lisboa: na officina de Miguel Deslandes, 1686. Disponível em: < <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=758> > Acesso: dezembro de 2017.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Pedro C. Tolens. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

_____. *Retórica*. Trad. Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena. 3ª ed. – Coleção: Biblioteca de autores clássicos – Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BETTENSON, Henry (org.). *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2011.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BULLARUM ROMANUM, diplomatum et privilegiorum. Sanctorum Romanorum Pontificum. Taurinensis Editio, Ano M DCCC LXVII, Tomo VI, XXXIII, 1540.

CALVINO, João. *Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Editora PARACLETOS, 1996.

CÂMARA, Luís Gonçalves da. Prólogo do Pe. Luís Gonçalves da Câmara. In: LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*. p. 19-23. Tradução: Antônio José Coelho, SJ. Braga-PT: Editorial A.O., 2005.

CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta de Pêro Vaz de Caminha*: 1 de Maio de 1500. Portugal, Torre do Tombo, Gavetas, Gav. 15, mç. 8, n.º 2. 1500. Transcrição paleográfica / contemporânea, disponível em: < <http://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf> > Acesso em: julho de 2017.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Editores J. LEITE & Cia., 1925.

CAXA, Quirício. *Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta*. São Paulo: Editora Obelisco, 1965.

CICERÓN, Marco Tulio. *El orador* (a Marco Bruto) Traducción española de Marcelino Menéndez Pelayo y versión de E. Sánchez Salor. Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 1991.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Trad. Milton Persson. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1984.

_____. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1999.

CONCILIUM TRIDENTINUM. *Documento do Concílio Ecumênico de Trento*. Tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <<http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>> Acesso em: dezembro. 2017.

CONSTITUCIONES de la Compañía de Jesus. In: LOYOLA, Inácio de. *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

CONSTITUTIONES Societatis Jesu de 1558. Foto capturada durante cerimônia do novo Superior Geral, Arturo Sosa, no quarto de Inácio de Loyola, em 15 de outubro de 2016. Disponível em < <http://www.jesuit.ie/news/newsletter/new-fr-general-prays-st-ignatius-room/> >_Acesso em: dezembro. 2017.

DE BRY, Theodore; DE BRY, Johann Theodore; DE BRY, Johann Israel. *The Great Voyages: America, in Latin*. Frankfurt: Johannes Wecheli, Theodore de Bry, 1592.

DICTIONARIUM SACRUM SEU RELIGIOSUM. *A dictionary of all religions*, anciente and modern. Whether jewish, pagan, christian or mahometan. Printed ofr James Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard. MDCCIV, 1704. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=wBMHAAAAQAAJ&pg=PT60#v=onepage&q&f=false>> Acesso em: junho. 2017.

D. JOÃO III. *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa: AHU, código 112, fls. 1 - 9. 1548. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_Tom__de_Souza_0.pdf> Acesso em: agosto. 2017.

ERASMO DE ROTERDÃ, Desiderius. *Elogio da Loucura*. Fonte digital (Domínio Público), 2002.

_____. *Livre-Arbítrio e Salvação* (1524). São Paulo: Reflexão, 2014.

FRANCO, António. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. In: LEITE, Serafim. *Cartas Jesuíticas*. v. I. Cartas do Brasil (1549-1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz*, a que vulgarmente chamamos Brasil. Lisboa: Typographia da Adademia Real de Sciencias, 1858.

_____. *Tratado da Terra do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. (OPERA OMNIA). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

_____. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. v. II. São Paulo: Comissão do IV Cent. da Cid. de São Paulo, 1954.

_____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Cartas Jesuíticas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. I (1538-1553) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 79*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. X, Missiones Occidentales. Org.: Serafim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1956.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. II (1553-1558) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 80*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XI, Missiones Occidentales. Org.: Serafim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1957.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. III (1558-1563) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 81*. Monumenta Missionum Societatis Iesu

vol. XII, *Missiones Occidentales*. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1958.

_____. *MONUMENTA BRASILIAE v. IV (1563-1568)* In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 87*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XVII, *Missiones Occidentales*. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1960.

_____. *MONUMENTA BRASILIAE v. V (1539-1565)* In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 99*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XXVI, *Missiones Occidentales*. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1968.

_____. *Novas Cartas Jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). Série 5ª. Brasiliana. Vol. 194. Biblioteca Pedagógica Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la Terre du Brésil - 1578*. 2ª édition, 1580. Librairie Générale Française, 1994.

_____. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. Disponível em: < <http://www.ufscar.br/~igor/wp-content/uploads/lery.pdf> > Acesso em: agosto. 2017.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*. Tradução: Antônio José Coelho, SJ. Braga-PT: Editorial A.O., 2005.

_____. *Exercícios Espirituais*. Tradução: Vital Cordeiro Dias Pereira, S. J. 3. ed. Braga-PT: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

_____. *Exercitia Spiritualia*. Rome: Antonio Blado, 11 September 1548. Disponível em: < <http://www.christies.com/lotfinder/Lot/ignatius-of-loyola-saint-1491-1556-exercitia-spiritualia-5855959-details.aspx> > Acesso: dezembro de 2017.

_____. *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

LUTERO, Martinho. *Nascido escravo*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre os canibais. In: _____. *Os ensaios*. Coleção: Clássicos, Livro 1, Cap. XXX (1580). Trad. Rosa F. D'Aguiar. (versão e-book). São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2000.

MONUMENTA BRASILIAE. v. I (1538-1553) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 79*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. X, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1956.

_____. v. II (1553-1558) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 80*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XI, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1957.

_____. v. III (1558-1563) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 81*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1958.

_____. v. IV (1563-1568) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 87*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XVII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1960.

_____. v. V Sive Complementa Azevediana I (1539-1565) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 99*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XXVI, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1968.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas Jesuíticas*. v. I. Cartas do Brasil (1549-1560). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

_____. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006.

PAPA JULIO III. Carta Apostólica *Exposcit debitum*, em 21 de julho de 1550. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

PAPA PAULO III, Papa. *Bula Regimini militantis Ecclesiae*. Impresso guardado nos quartos de Sto. Inácio de Loyola. Fotografia: SenzaPagare. 27 de setembro de 1540.

PIGAFETTA, Antonio. *A primeira viagem ao redor do mundo: o diário de expedição de Fernão de Magalhães*. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2011.

POLANCO, Juan. Alfonso. CRÔNICA DA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL. In: BRESCIANI, Carlos. *Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro*. p. 83-216. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

RODRIGUES, Pedro. Vida do padre José de Anchieta. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. vol. XIX. Dir: Dr. José Alexandre Teixeira de Mello. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1897.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editores-proprietários: Weiszflog irmãos, 1918.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Versão digital (recurso eletrônico). Porto Alegre: L&PM, 2011.

SUÁREZ, Francisco. *Defesa da Fé Católica* (edição compilada). Porto Alegre: Editora Concreta, 2015.

VIEIRA, Antônio. *Sermão do Espírito Santo*. LITERATURA BRASILEIRA: Textos literários em meio eletrônico, Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio, 1657.

Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000019pdf.pdf> >

Acesso em: setembro. 2017.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do novo mundo*. Tomo primeiro (e unico), 2ª ed. V. I. Lisboa: Em casa do Editor A.J. Fernandes Lopes. MDCCCLXV, 1865.

_____. *Noticias cvriosas, e necessarias das covsas do Brasill*. Lisboa: Officina de loam da Costa, 1668.

_____. *Vida do Veneravel Padre Ioseph de Anchieta*. Lisboa: Officina de lam da Costa, MDCLXXII, 1671.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. p. 101-106. Petrópolis: Vozes, 1992.

Fontes secundárias

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. In: *Revista de História*. 144, p. 19-71. Síntese de pesquisa de Pós-Doutorado no Depto. de História-FFLCH/USP. Supervisão de Laura de Mello e Souza. São Paulo: 2001.

_____. Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. In: *Revista de História*. 154, p. 71-118. São Paulo: 2006

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval de Muniz. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007.

ALEIXO, José Carlos Brandi. Apresentação. In: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Anchieta e os índios em Iperoig: reflexão sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica. In: *Revista de Ciências Sociais*, v. 29m n. 1/2, p. 109-119, 1998.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia vol. 3: do humanismo a Descartes*. São Paulo-SP: Paulus, 2004.

ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ARNAUT DE TOLEDO, C. A.; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. In: *Revista HISTEDBR On-line*. n.25, p. 33–43, mar. 2007. Campinas, UNICAMP, 2007.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

AUGUSTIJN, Cornelis. *Erasmus: His Life, Works and Influence*. Toronto: University of Toronto Press, 1995

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

BARBOSA, Maria de Fatima Medeiros. *As Letras e a Cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

BARTHES, Roland. Loiola. In: _____. *Sade, Fourier, Loiola*. Tradução: Maria de Santa Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. Universidade Nacional Autónoma de México Coordinación de Difusión Cultural Ciudad Universitaria, México, D. F.: Ediciones Era, 1992.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história*, ou, O ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O império marítimo português: 1415-1825*. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2014.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Babel ou a ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI*. Edição sob os auspícios do comissariado para a XVII exposição europeia de arte, ciência e cultura – Conselho da Europa. (Temas Portugueses). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

BURDACH, Konrad. *Riforma, Rinascimento, umanesimo*. Firenze: Sansoni Editore, 1935.

BURKE, Peter. As artes na Itália do renascimento. In: _____. *O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

_____. *A Escola dos Annales: a revolução francesa da historiografia (1929 - 1989)*. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *Hibridismo cultural*. Coleção Aldus: vol. 18. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2016.

_____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.

_____. O Mito do Renascimento. In: _____. *O renascimento*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008b.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Sub-cultura: uma terminologia adequada? Comunicação apresentada no Simpósio sobre "Marginalização Cultural". XXVII Reunião Anual da SBPC, Belo Horizonte, 1975. Disponível em: < <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/287.pdf> > Acesso em: junho, 2016.

CARDOSO, Walter; NOVAIS, Fernando; D'AMBROSIO, Ubiratan. Para uma história das ciências no período colonial. In: *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*. nº 1. Janeiro-junho de 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados. vol.4 no.10. São Paulo. Sep./Dec. 1990.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Mediações entre educação, história e cultura no Brasil colonial. In: *História, cultura e educação*. LOMBARDI, J. C.; CASIMIRO, A. P. B. S.; MAGALHÃES, L. D. R. (orgs.). Campinas: Autores Associados, 2006.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010.

_____. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A invenção do cotidiano*. 3ª Ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.

_____. *História e psicanálise: entre ficção e realidade*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2011.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Cap. 2 e 6. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002a.

_____. *História cultural: entre práticas e representações*. 2ª ed. Alges-PT: DIFEL, 2002b.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Campinas: Papirus, 1990.

COLLINSON, Patrick. Palavras, Linguagem e Livros. In: _____. *A reforma*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

COSTA, Célio Juvenal. A formação do padre Jesuíta no século XVI. In: *Série Estudos* – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB. n. 20, p. 79-96, jul./dez. Campo Grande-MS, 2005.

_____. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)*. Tese de Doutorado em Educação. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

COUTO, Ronaldo. *Os jesuítas na América portuguesa: arranjos e transformações na economia colonial - século XVIII*. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 2013.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª Ed. Bauru-SP: EDUSC, 2002.

CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII. In: *Anais do Museu Paulista*. v. 18, n. 1, p. 43-82. São Paulo, 2010.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. In: *Revista Brasileira de Educação*. Mai/Jun/Jul/Ago 1998 Nº 8. (Apresentado na XX Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, 09/1997), 1998.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Ariel, 1973.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FAITANIN, Paulo. O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino. In: *Aquinate*. nº. 2, 2006.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de. Escolarização, culturas e práticas escolares no Brasil: elementos teórico-metodológicos de um programa de pesquisa. In: LOPES, A. A. B. de M.; GONÇALVES, I. A.; FARIA FILHO, L. M. de; XAVIER, M. de C. (orgs.) *História da educação de Minas Gerais*. Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002.

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). Tese de doutorado em Educação: História, Política e Sociedade. São Paulo: PUC, 2009.

_____. A identidade da Companhia de Jesus vista a partir de seus documentos fundantes. In: *X Seminário Nacional do HISTEDBR*, Campinas, 2016a.

_____. A pedagogia da vigilância: o jesuíta na aldeia (séculos XVI e XVII). In: *Cadernos de Pesquisa*. v.46 n.162 p.1010-1026, out./dez. 2016b.

_____. *"Eles tem alma como nós"*: categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI. Volume 04 - Número 10. ISSN 1984-9052 Pouso Alegre: Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia (Faculdade Católica de Pouso Alegre), 2012.

_____. Ética e educação jesuítica no século XVI: formar soldados para Cristo. In: *Revista Filosofia Capital*, v. 5, p. 62-76, 2010.

FAVACHO, André Marcio Picanço. A prática do recolhimento dos meninos dos gentios no Brasil-Colônia. In: _____. *O recolhimento dos meninos*. Por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: USP, 2008.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. (versão e-book). São Paulo: Editora Globo, 2006.

_____. Aspectos da educação na sociedade tupinambá. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Biblioteca Universitária. Série 2ª – Ciências Sociais. Volume 7. p. 63-86. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

FERNANDÉZ, María Cecilia. Ginzburg y De Certeau: las relaciones entre classe y cultura em el estúdio de las culturas populares. In: *Ofícios Terrestres*, año 20 – Vol.30 – nº 30, p.151-159, Enero-Junio, 2014.

FERREIRA JUNIOR, Amarilio; BITTAR, Marisa. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial. In: *Revista Brasileira de Educação*. v. 17, n. 51, p. 693-716. set.-dez. 2012.

_____. Casas de Bê-á-bá e evangelização jesuítica no Brasil do século XVI. In: *Revista Educação em Questão*. v. 22, n. 8, p. 153-181, jan./abr. 2005.

_____. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. In: *R. bras. Est. pedag.* V. 81, n. 199, p. 452-463. Brasília: 2000.

_____. O Estado da arte em História da Educação Colonial. In: LOMBARDI, José C.; SAVIANI, D.; NASCIMENTO, M. I. M. (org.). *Navegando pela História da Educação*. 1ª ed. v. 1, p. 25-43. Campinas: HISTEDBR, 2006.

_____. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. In: Rev.: *Educação & Sociedade*, vol. 25, n. 86, p. 171-195. Campinas: CEDES - Unicamp, abril 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 19ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Vigiar e punir*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuitas – O Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: AGIR, 1952.

FREYRE, Gilberto. Arte e civilização moderna nos trópicos: a contribuição portuguesa e a responsabilidade brasileira. In: FONSECA, E. N. da. (org.). *China Tropical*. p. 183-203. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003a.

_____. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003b.

FUNARI, Pedro Paulo A.; CARLAN, Cláudio Umpierre; RAMALHO, Jeferson. *Constantino e o triunfo do cristianismo na antiguidade tardia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

GAMBINI, Roberto. *Espelho índio*: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi / Terceiro Nome, 2000.

_____. *O espelho índio*: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Cap. 1. Rio de Janeiro-RJ: LTC, 2008.

GESTEIRA, Heloisa Meirelles. A cura do corpo e a conversão da alma. In: *TOPOI*, v. 5, n. 8, jan.-jun. p. 71-95. 2004.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. p. 143-179 In: _____. *Mitos, emblemas, sinais*: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Irlen; FARIA FILHO, Luciano M. História das culturas e das práticas escolares: perspectivas e desafios teórico-metodológicos. In: SOUZA, Rosa F.; VALDEMARIN, Vera T. (orgs.). *A cultura escolar em debate*: questões conceituais, metodológicas e desafios para a pesquisa. Campinas-SP: Autores Associados, 2005.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003a.

_____. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. In: ABDALA Jr, Benjamin.; CARA, Salete de Almeida. (orgs.). *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. Apresentação. In: MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003b.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, M.C; KUHLMANN JR. M. (org.). *Os intelectuais na História da Infância*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

_____. *Manuel da Nóbrega*. Coleção Educadores – MEC. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

_____. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega - 1549 – 1558. In: *Rev. Inst. Est.*, SP, 38: 87-119, 1995.

_____. Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves & HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HARVEY, John. *Homens de preto*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

HAYASHI, M. C. P. I.; FERREIRA JUNIOR, A.; BITTAR, M.; HAYASHI, C. R. M.; SILVA, M. R. História da educação brasileira: a produção científica na biblioteca eletrônica SCIELO. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 29, n. 102, p. 181-211, jun./abr. 2008.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. trad. Carlos E. M. de Moura. São Paulo: EDUSP, 2007.

HERNANDES, Paulo Romualdo. *A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil*. In: *Revista HISTEDBR On-line*, n. 40, p. 222-244. Campinas: 2010.

_____. Leitura do Auto de São Lourenço de José de Anchieta: teatro e pedagogia no aldeamento. In: *Hispanista*. Vol. XVII. nº 65. Abril-Mayo-Junio, 2016.

_____. Meninos órfãos vindos do Reino para a América Portuguesa: mestiçagem cultural. In: *Leitura: Teoria & Prática*. v.34, n.66, p.125-139. Campinas: 2016.

_____. Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus e a educação. In: *Revista HISTEDBR On-line*, n. 30, p. 292-312. Campinas: 2008a.

_____. *O teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colonial*. Campinas: Editora Alínea, 2008b.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. História da educação brasileira: leituras. São Paulo: Thompson Learning Edições, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense Publifolha, 2000.

HOLLER, Marcos Tadeu. *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

IPARRAGUIRRE, Padre. Introducción: “Constituciones” y “Ejecicios”. In: LOYOLA, Inácio de. *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

JEDIN, Hubert. *Riforma cattolica o controriforma?* Bresci-ITA: Editrice Morcelliana, 1995.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. p. 9-43. In: *Revista Brasileira de História da Educação*, nº 1, jan./jun., 2001.

JUNG, Carl Gustav. *Vida Simbólica*. vol. 1, 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora HUCITEC – História Social (USP), 1998.

KASSAB, Yara. *As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras brasílicas (1549-1597), "para a maior glória de Deus"*. 241 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. *Sobre o ensino (De magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITE, Serafim. *Breve itinerário para um biografia do P. Manuel da Nóbrega*: fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570). Lisboa/Rio de Janeiro: Edições Brotéria/Livros de Portugal, 1955.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938a.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938b.

_____. Introdução Geral. In: *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. (OPERA OMNIA). Capítulo 3, Artigo 1. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. In: *Revista de Antropologia*. v. 43, n.º 2. São Paulo: USP, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Cap. XVIII. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História*. v. 22, nº 43, p. 11-32, São Paulo, 2002.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana*: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. Tese de Doutorado em História. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2003.

MAESTRI, Mário. A pedagogia do medo: disciplina, aprendizado e trabalho na escravidão brasileira. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. Vol 1: Séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

MANACORDA, Mario Alighiero. A educação no Quinhentos e no Seiscentos. In _____, *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. 1 O período da Reforma. São Paulo: Loyola, 2014.

MARTINS, José V. Pina. Descobrimientos portugueses e renascimento europeu. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. p. 179-192. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel; SILVA, Paulo José C. da; AVANCI, Silvia Helena S. *Navagadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um estudo psicológico da correspondência epistolar*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MATTOS, Luiz Alves de. *Primórdios da educação no Brasil: o período heróico (1549 a 1570)*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora Ltda, 1958.

MELO, Jéssica Cristine de Melo; HERNANDES, Paulo Romualdo. Jesuítas e embates para a inculcação da educação e da cultura europeia na América portuguesa. In: *Revista HISTEDBR Online*. nº 68, p. 18-31. Campinas: UNICAMP, jun. 2016.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. Trad. Estevão Pinto. Série 5ª Brasileira Vol. 267. Biblioteca Pedagógica Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950. Disponível em: < www.brasiliana.com.br/obras/a-religiao-dos-tupinambas-e-suas-relacoes-com-as-das-demas-tribos-tupi-guaranis > Acesso em: setembro, 2017.

MIRANDA, Margarida. Humanismo jesuítico e identidade da Europa: uma “comunidade pedagógica europeia”. In: *HVMANITAS* – Vol. LIII. 2001. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas53/03_Miranda.pdf> Acesso em: maio. 2017.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para concurso de Livre Docência. Campinas: Unicamp, agosto de 2001.

_____. *Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen*. Revista de História. v. 149. 2º. p; 109-137. São Paulo, 2003.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

MULLETT, Michael. As origens da Contra-Reforma. In: _____. *A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia*. Tradução J. Santos Tavares. Lisboa-PT: Gradiva, 1985.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

_____. Os soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. In: BINGEMER, M. C. L.; NEUTZLING, I.; MAC DOWELL, J. A. (orgs.). *A Globalização e os Jesuítas: origens, histórias e impactos*. Anais, vol. 1. p. 191-212. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto. *Pedagogia e governamentalidade ou Da Modernidade como uma sociedade educativa*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese. (1549-1600)*. São Paulo: Autores Associados / Cortez, 1982.

_____. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. p. 373-414. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livre e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. p. 115-132. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.

POMPA, Maria Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. In: *Novos Estudos* (CEBRAP) Nº 64. p. 83-95. Novembro de 2002.

_____. *Religião como tradução*: missionários, “Tupî” e “Tapuia” no Brasil Colonial. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001.

PONCE, Aníbal. A educação do homem burguês. In: _____. *Educação e luta de classes*. 22ª edição. São Paulo: Cortez, 2007.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*: colônia. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

RAMALHO, Jefferson. *Eusébio e Constantino*: o início de uma igreja imperialista. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

RAMINELLI, Ronald José. Eva tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres do Brasil*. 7. ed. São Paulo, Contexto, 2004.

_____. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Os índios Urubus. Ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Biblioteca Universitária. Série 2ª – Ciências Sociais. Volume 7. p. 23-43. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1992.

RODRIGUES, Francisco. *A formação intelectual do Jesuíta – Leis e Factos*. Porto: Editora Livraria Magalhães & Moniz, 1917.

ROTH, Wolfgang. *A semântica histórica: um campo abandonado da linguística?* In: rev. Filologia e Linguística Portuguesa, n. 2, p. 61-79, 1998.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização Salvífica: os jesuítas e as Coroas Ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. 1 ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. *Colonização Salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação de Mestrado em História. Curitiba: UFPR, 2009.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Controvérsias sobre a pobreza: franciscanos e jesuítas e as estratégias de financiamento das missões no Brasil colonial. In: *Est. Hist.* vol. 27, nº 53, p. 27-48. Rio de Janeiro: janeiro-junho de 2014.

SAVIANI, Demerval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 2ª ed, rev. e ampl. Campinas: Autores Associados, 2008.

SCABIN, Rafael Cesar. As cartas jesuíticas do século XVI e a ars dictaminis medieval: uma proposta de leitura documental. In: *Anais da IX Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. ISSN 2177-6687. Universidade Estadual de Londrina 9-11/nov/2010.

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. In: *Revista de História*. v. 8, n. 18. São Paulo: USP, 1954.

SIQUEIRA, Sônia A. Sincretismo da crença no Brasil do século XVI. In: *Revista de História*, nº 106. São Paulo: 1976.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. Rio de Janeiro: Contexto, 1998.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. O nome do Brasil. In: *Revista de História*. nº 145, p. 61-86, USP, 2001.

STEIGLEDER, Carlos Geovane. *Staden, Thevet e Léry: olhares europeus sobre o índio e sua religiosidade*. São Luís/MA: EDUFMA, 2010.

STORCK, João Batista. Do *Modus parisiensis* ao *Ratio Studiorum*: os jesuítas e a educação humanista no início da idade moderna. In: *Rev. Hist. Educ.* [Online], v. 20, n. 48, Porto Alegre, 2016.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das Confissões de Santo Agostinho. In: *Teocomunicação*. v. 37, n. 157, p. 259-272. Porto Alegre: 2007.

THOMAS, Joseph. *O segredo dos jesuítas: os Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRES, Amadeu. Diogo Álvares Caramuru e os primórdios da evangelização no Brasil. In: *THEOLOGICA*, 2.^a Série, 45, 2 (2010) 275-283, 2010.

URBANO, Carlota Miranda. O biógrafo António Franco S. J., autor da Imagem da virtude. In: *Humanitas* Vol. LXVI (66). p. 297-308. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 2014.

_____. Ortodoxia e heterodoxia no início da modernidade: poesia hagiográfica neolatina ao serviço da apologética jesuítica. In: SOARES, C.; FIALHO, M.; MORÁN, M.; MONTIEL, R. (Coord.). *Norma & Transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

VARNHAGEN, F. A. de. *História geral do Brasil* [1854]. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

VERGARA CIORDIA, Francisco Javier. El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI. In: *Studia Philologica Valentina*, v. 10, n. 7, 2007, p.171-2007. Valência: UNED, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2002.

WEFFORT, Francisco Correia. *Formação do pensamento político brasileiro: idéias e personagens*. São Paulo: Ática, 2011.

WHITE, Hayden. As formas do estado selvagem: arqueologia de uma ideia. In: _____. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da USP, 1994.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Rulume Dumará, 2006.

ZANFREDINI, Mario. A filosofia nos centros da Companhia de Jesus. In: CARDOSO, Delmar (org.). *Jesuítas e Filosofias: perspectivas, história e atitudes*. Coleção FAJE. 2ª parte. Cap. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 2011.