

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO**

JÉSSICA CRISTINE DE MELO

**FORMA ESCOLAR DOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS
DO SÉCULO XVI**

São Carlos - SP
2023

JÉSSICA CRISTINE DE MELO

**FORMA ESCOLAR DOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS
DO SÉCULO XVI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, na linha História, Filosofia e Sociologia da Educação, como requisito para a obtenção do título de Doutora.

Orientador: Amarilio Ferreira Junior

São Carlos - SP
2023

Melo, Jéssica Cristine de

Forma escolar dos aldeamentos jesuíticos do século XVI /
Jéssica Cristine de Melo -- 2023.
128f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Amarilio Ferreira Junior

Banca Examinadora: Marcos Roberto de Faria, Paulo
Romualdo Hernandes, Célio Juvenal da Costa, Talita
Francieli Bordignon

Bibliografia

1. Educação jesuítica. 2. Aldeamentos jesuíticos. 3.
Forma escolar. I. Melo, Jéssica Cristine de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Educação

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Jéssica Cristine de Melo, realizada em 18/04/2023.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Amarílio Ferreira Junior (UFSCar)

Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria (UNIFAL)

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez (UNIFAL)

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (UEM)

Profa. Dra. Talita Francieli Bordignon (UFG)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação.

Dedico primeiramente a Deus, pelo dom da vida,
à minha família e aos meus amigos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gratidão a Deus pela vida! Diante de um contexto tão difícil vivenciado mundialmente nos últimos anos por causa da pandemia da COVID-19, quando também fui contaminada, sofrendo com suas implicações, que foram para além dos sintomas físicos e trouxeram dificuldades relativas à minha saúde mental, ocasionando diversas crises de ansiedade, paralisei-me de certa forma, o que dificultou a continuidade deste trabalho em muitos momentos. Vivenciar o seu término é, portanto, motivo de agradecimento a Deus pela força na superação dos obstáculos vivenciados.

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Amarilio Ferreira Junior pela compreensão, auxílio e acolhimento na UFSCar. Sua presença certamente deixou minha vida mais leve nas minhas longas viagens até a universidade. Gratidão principalmente pela sensibilidade em me acolher nos momentos em que tive maiores dificuldades, pela forma como lidou comigo, ensinando-me a ser mais humana com o meu próximo. Sua presença, mesmo que distante em alguns momentos, devido à educação remota, por meio dos meios de comunicação, orientaram-me a lutar por uma educação igualitária e de oportunidade para todos. Gratidão pela inspiração, professor!

À minha família, pelo carinho e apoio.

Aos meus professores, pela disponibilidade e contribuição para minha formação, por me propiciar uma formação mais humana. Agradeço principalmente aos professores da banca de qualificação: professor Dr. Marcos Roberto de Faria e professor Dr. Paulo Romualdo Hernandes, que me acompanharam desde o início, na graduação pela Unifal e durante o mestrado. Expresso gratidão por todas as contribuições e pela parceria, pois vocês certamente foram essenciais para a continuidade dos meus estudos e para a produção desta pesquisa.

Agradeço aos meus amigos e aos colegas do PPGE-UFSCar, pela oportunidade de dividir sonhos e projetos de vida!

À Coordenação e à Secretaria do PPGE-UFSCar, pela atenção e compreensão.

“[...] que os padres da Companhia são pais dos índios assim das almas como dos corpos”. (ANCHIETA, 1933, p. 390).

RESUMO

A presente pesquisa consiste no estudo dos aldeamentos jesuítcos do século XVI, espaços dedicados à conversão e educação dos indígenas. Assim, busca-se compreender a *forma escolar* utilizada nesses locais, onde os indivíduos eram confinados e disciplinados para a formação de corpos dóceis, conceito trabalhado pelo autor Michel Foucault, em seu livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Para o conceito de forma escolar, esta investigação apoia-se em autores como Guy Vincent, Bernard Lahire e Daniel Thin, os quais discutem esse conceito a partir de uma abordagem histórica. Esta pesquisa fundamenta-se no paradigma qualitativo, pois apresenta delineamento teórico com base em análises de cartas jesuítcas e de documentos elaborados pela Companhia de Jesus, juntamente a estudos de pesquisadores que escrevem sobre a educação jesuítca, entre eles, historiadores, antropólogos, especialistas da educação. Pode-se compreender que a forma escolar corresponde a um modo de socialização, que se configura conforme alguns pressupostos, como um espaço específico, uma pedagogia própria, além da organização por meio de regras e horários. Sendo assim, os resultados indicam que os jesuítas, nos referidos aldeamentos, a partir de seus costumes (regras, horários, pedagogias disciplinares) e tradições baseadas na fé católica e nos princípios europeus, atuaram na missão de converter e educar os indígenas, para que pudessem transformá-los em católicos e súditos do rei.

Palavras-chaves: aldeamentos; forma escolar; educação jesuítca.

ABSTRACT

The present research consists of the study of the Jesuit settlements of the 16th century, spaces dedicated to the conversion and education of the Indians. Therefore, the aim is to understand the school form used in these places, where individuals were confined and disciplined to form docile bodies, a concept developed by the author Michel Foucault, in his book *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. For the understanding of the concept of school form, this investigation resort authors such as Guy Vincent, Bernard Lahire and Daniel Thin, who discuss this concept from a historical approach. This research is based on the qualitative paradigm, because presents a theoretical design substantiated on analysis of Jesuit letters and documents prepared by the Society of Jesus, along with studies by researchers who write about Jesuit education, including historians, anthropologists, education specialists. It can be understood that the school form corresponds to a mode of socialization, which is configured according to some assumptions, such as a specific space, its own pedagogy, in addition to organization through rules and schedules. Thus, the results indicate that the Jesuits, in the **referred** settlements, considering their customs (rules, schedules, disciplinary pedagogies) and traditions of the catholic faith and European principles, acted in the mission of converting and educating the indigenous people, so that could turn them into catholics and subjects of the king.

Keywords: settlements; school form; jesuit education.

RESUMEN

La presente investigación consiste en el estudio de los asentamientos jesuíticos del siglo XVI, espacios dedicados a la conversión y educación de los indígenas. Así, buscamos comprender la forma escolar utilizada en estos lugares, donde los individuos eran confinados y disciplinados para formar cuerpos dóciles, concepto trabajado por el autor Michel Foucault, en su libro *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Para el concepto de forma escolar, esta investigación se apoya en autores como Guy Vincent, Bernard Lahire y Daniel Thin, quienes discuten este concepto desde una perspectiva histórica. Esta investigación se basa en el paradigma cualitativo, ya que presenta un esquema teórico basado en análisis de cartas jesuitas y documentos elaborados por la Compañía de Jesús, junto con estudios de investigadores que escriben sobre la educación jesuita, incluidos historiadores, antropólogos, especialistas en educación. Puede entenderse que la forma escolar corresponde a un modo de socialización, que se configura según unos supuestos, como un espacio específico, una pedagogía propia, además de una organización a través de reglas y horarios. Así, los resultados indican que los jesuitas, en los asentamientos antes mencionados, con base en sus costumbres (reglas, horarios, pedagogías disciplinarias) y tradiciones basadas en la fe católica y principios europeos, actuaron en la misión de convertir y educar a los indígenas, para que pudieran transformarlos en católicos y súbditos del rey.

Palabras clave: asentamientos; forma escolar; educación jesuita.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO. | 11 |
| 1 SÉCULO XVI: TRANSFORMAÇÕES E CONTRADIÇÕES. | 20 |
| 1.1 REFORMA E CONTRARREFORMA | 23 |
| 1.2 SOBRE A FORMA ESCOLAR. | 29 |
| 1.3 O ENCONTRO DO “NOVO MUNDO” SOB O OLHAR DOS VIAJANTES: NECESSIDADE DE MOLDAR ESSES NOVOS CORPOS. | 32 |
| 2 COMPANHIA DE JESUS E SUA MISSÃO ALÉM-MAR. | 45 |
| 2.1 SOBRE A VIDA DE INÁCIO DE LOYOLA. | 45 |
| 2.1.1 Conversão no “soldado de Cristo.” | 45 |
| 2.1.2 Os Exercícios Espirituais: manual de conversão e formação. | 48 |
| 2.1.3 Formação de Inácio de Loyola e o surgimento da Companhia de Jesus. | 53 |
| 2.2 A COMPANHIA DE JESUS E SEU CARÁTER MISSIONÁRIO. | 55 |
| 2.2.1 Das Cartas Jesuíticas. | 58 |
| 2.3 ALIANÇA ENTRE A COROA PORTUGUESA E A COMPANHIA DE JESUS. | 62 |
| 3 MISSÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA: A FORMAÇÃO DE CRISTÃOS E SÚDITOS DE SUA MAJESTADE. | 66 |
| 3.1 OS JESUÍTAS NA CORREÇÃO DOS “MAUS COSTUMES.” | 66 |
| 3.2 PEDAGOGIA BRASÍLICA: ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS PARA MOLDAR “CORPOS DÓCEIS.” | 72 |
| 3.3 CONFLITOS COM SUPERIORES. | 78 |
| 3.4 DA PRÁTICA DO ALDEAMENTO: VIA AMOROSA VERSUS VIA DA SUJEIÇÃO | 82 |
| 4 ALDEAMENTOS: FORMAÇÃO DE “CORPOS DÓCEIS.” | 86 |
| 4.1 FORMA ESCOLAR DOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS. | 92 |
| 4.1.1 Espaço específico. | 92 |
| 4.1.2 Pedagogia | 97 |
| 4.1.3 Horários | 100 |
| 4.1.4 Regras (aldeia: espaço de vigilância) | 103 |
| 4.2 ALDEAMENTOS JESUÍTICOS: ESPAÇO DE EMBATES E CONTRADIÇÕES | 106 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS. | 116 |
| FONTES | 120 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 121 |

INTRODUÇÃO

A trajetória da pesquisadora: desvelando a história

O objeto de pesquisa abordado neste estudo, Educação Jesuítica, faz-se presente em minha vida acadêmica desde o primeiro período da graduação em História, pela UNIFAL (Universidade Federal de Alfenas), onde, por meio da disciplina de História do Brasil I, ofertada pelo professor Dr. Marcos Roberto de Faria¹, membro da banca avaliadora deste trabalho, despertou em mim o desejo de aprofundar mais os conhecimentos quanto a essas questões. Além do desejo pessoal de estudar essa temática, é importante ressaltar que a Companhia de Jesus teve relevante importância no contexto político e social da época. Mesmo que outras ordens religiosas tenham atuado como missionárias e educadoras como, por exemplo, os franciscanos e os dominicanos, é inegável o papel de protagonismo que a Companhia de Jesus teve na educação da América Portuguesa do século XVI, até mesmo porque recebeu financiamento da Coroa Portuguesa para seu projeto salvífico. Dessa forma, meus estudos culminaram no Trabalho de Conclusão de Curso sobre esta temática e teve como foco o estudo de algumas cartas de dois jesuítas relevantes na história da missão jesuítica na América Portuguesa: Nóbrega e Anchieta².

¹ Marcos Roberto de Faria tem experiência nas áreas de Filosofia e História da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia e Educação, Contrarreforma, Jesuítas, Retórica e História das ideias pedagógicas no Brasil (Plataforma Lattes). Seu estudo no mestrado, intitulado *As representações de Escola, Ensino e Aluno nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Blázquez (1549-1584)* (2005) e sua tese de doutorado, com o título *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580 – 1640)*, são importantes referências quando se dedica a pesquisar sobre a educação jesuítica na América Portuguesa. Sua tese, principalmente, foi obra primordial como referência para este trabalho, uma vez que nela ele analisa a aldeia e a considera como espaço fundamental para discutir a identidade da missão jesuítica. O autor explica que os jesuítas ocuparam “lugares distintos” na América Portuguesa, dentre eles: “lugar institucional”, “lugar espiritual” e também o “lugar político”. Ele também se dedica na produção de vários artigos e publicações sobre essa temática, além de orientar vários trabalhos nessa área.

² Manuel da Nóbrega nasceu em Braga, Portugal, em 17 de outubro de 1517. Em 21 de novembro de 1544 entrou para a Companhia de Jesus. Foi nomeado em 1549 por D. João III como chefe da missão religiosa enviada à América Portuguesa. Fundou a Casa de Água dos Meninos, voltada à educação dos jovens índios. Entre março de 1549 e outubro de 1570, Nóbrega foi chefe, provincial e superior da missão da Companhia de Jesus, que fora enviada sob os cuidados do rei D. João III. Em 1556, Nóbrega escreve o Diálogo sobre a conversão do gentio e desenvolve o seu plano civilizador. O jesuíta participou da fundação das cidades de São Paulo de Piratininga e de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em 24 de julho de 1567, tornou-se reitor do Colégio do Rio de Janeiro, onde morreu em 17 de outubro de 1570 (MELO, 2017, p. 48).

José de Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, nas Ilhas Canárias. Anchieta ingressou no Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra, em 1548. Em 1551, Anchieta ingressa na Companhia de Jesus como noviço. Em 1553, com apenas 19 anos, viajou para a América Portuguesa. Desembarcou na Bahia com outros padres e irmãos da Companhia de Jesus. Na embarcação, estava o padre Luís da Grã, que se tornaria o segundo provincial do Brasil. Estava presente, também, o segundo governador geral do Brasil, D. Duarte da Costa (MELO, 2017, p. 49).

Não obstante, os estudos continuaram por meio do ingresso no curso de Mestrado em Educação, também pela UNIFAL, dessa vez tendo como orientador o professor Dr. Paulo Romualdo Hernandez³, também membro da banca avaliadora deste trabalho. Na dissertação de mestrado, intitulada *Pedagogia Jesuítica para educação dos nativos na América Portuguesa no século XVI*: Nóbrega e Anchieta (MELO, 2017), concentrei-me no estudo da pedagogia jesuítica, no trato em relação aos indígenas, pesquisa que muito contribuiu para o avanço dos meus estudos sobre esse tema, pois pude compreender melhor as estratégias pedagógicas utilizadas pelos jesuítas para obter sucesso na missão, estratégias pelas quais os jesuítas se utilizavam de elementos da cultura indígena no trabalho educativo. Com o findar do mestrado, muitas questões continuaram a me indagar, entre elas, aquela relacionada às diferenças entre a educação nos colégios e nos aldeamentos. Dessa forma, para compreender mais sobre o assunto, decidi elaborar um projeto visando estudar mais sobre o aldeamento jesuítico e entender como esse espaço fazia parte do projeto de missionação na América Portuguesa, no século XVI, tendo como hipótese que a missão jesuítica tinha o aldeamento como principal espaço de educação e conversão dos indígenas para a consolidação de indivíduos católicos e sujeitos à Coroa Portuguesa.

Sendo assim, encontro-me a escrever a introdução de um trabalho desenvolvido em conjunto com o professor Dr. Amarilio Ferreira Junior que, durante sua trajetória acadêmica, esteve também bastante envolvido em pesquisas dessa temática junto à professora Dra. Marisa Bittar. Eles são autores de uma vasta obra sobre a história da educação jesuítica no Brasil, publicaram diversos textos, além de ministrarem disciplinas na área e orientarem uma grande quantidade de trabalhos, tanto na graduação como na pós-graduação.

“Adaptações e improvisações: a pedagogia jesuítica nos primeiros tempos do Brasil Colonial” (2017), “Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial” (2012), “Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16” (2007), “A colonização luso-jesuítica e a desconstrução da cultura ameríndia” (2006), “Infância, catequese e aculturação no Brasil do Século 16” (2000) são alguns dos títulos de artigos publicados pelos autores, não obstante, a obra publicada por eles é ainda maior e de total

³ Paulo Romualdo Hernandez tem experiência de pesquisa nos seguintes temas: processos religiosos, políticos e culturais que, direta ou indiretamente, conduziram Portugal a colonizar a América Portuguesa; teatro de José de Anchieta, história da educação, jesuítas, Brasil Colônia, políticas públicas (plataforma LATTES). Em seu livro intitulado *O Teatro de José de Anchieta: Arte e Pedagogia no Brasil Colônia* (2008), analisa tanto o teatro anchietano como método pedagógico no trabalho educativo em terras brasílicas quanto o Auto da Pregação Universal, peça escrita por Anchieta na língua brasílica. Hernandez também é autor de vários artigos e publicações sobre a educação jesuítica e, assim, pode ser considerado importante referência nesse assunto.

relevância para a História da Educação do Brasil. Os artigos tratam de assuntos relacionados às adaptações utilizadas pelos jesuítas na educação dos indígenas: as casas onde eram ensinadas as orações, a leitura e escrita no século XVI; as ocupações ensinadas nos colégios jesuíticos que iam para além de conteúdos, visando às artes liberais, mas também ofícios mecânicos fundamentais na vivência da sociedade brasileira. Ademais, os autores também se dedicaram e ainda se dedicam a pesquisar outras temáticas, sendo membros atuais do Institute of Education da Universidade de Londres.

Sinto-me grata e orgulhosa em ter comigo esses grandes especialistas no tema, pessoas que certamente me auxiliaram na jornada acadêmica e em minha vida pessoal; pois, além da agregação de conteúdos que me tornaram mais humana, ensinaram-me a lutar por uma educação justa e de qualidade para todos. Além disso, é importante ressaltar que esses autores são referências importantes para o desenvolvimento deste trabalho a partir de seus estudos e publicações.

Postas algumas informações sobre minha jornada acadêmica, esclareço que esta pesquisa tem como fonte cartas jesuíticas e documentos da Companhia de Jesus, os quais permitem, a partir de sua leitura e interpretação, compreender mais esta temática. É importante frisar que fontes históricas são vestígios materiais ou imateriais produzidos pelo ser humano ao longo do tempo e são imprescindíveis para o estudo da história.

A pesquisa e sua fundamentação teórica

Assim, compreendemos que “o uso das fontes também têm uma história, porque os interesses dos historiadores variam no tempo e no espaço, em relação direta com as circunstâncias de suas trajetórias pessoais e com suas identidades culturais.” (JANOTTI, 2008, p. 10). Os primeiros relatos da vida humana foram grafitos em cavernas que, junto a outros vestígios, tornaram-se as primeiras fontes dos historiadores. Após milênios, surgiram sociedades complexas que geraram novas configurações de registros, destacando-se entre elas a invenção da escrita, responsável pela produção documental dos períodos históricos subsequentes. (JANOTTI, 2008, p. 10)

Na segunda metade do século XIX, ocasião em que a História se afirma como disciplina acadêmica, foram estabelecidos parâmetros metodológicos cientificistas rígidos, assim, investigações sobre a importância da autenticidade documental foram priorizadas, porque a concepção dominante na historiografia era de reconstituição dos acontecimentos passados. No chamado capitalismo comercial-industrial (favorecido pelas revoluções liberais

ocorridas na Inglaterra e na França, pela independência norte-americana), com a doutrina do materialismo dialético, atribui-se o sentido da história às lutas entre as classes sociais dominantes e as classes dominadas, opondo-se ao liberalismo. Sendo assim, desenvolveram-se os estudos de Economia e Sociologia, voltando-se à coleta e interpretação de fontes, antes focadas na área política e na atuação de grandes personagens, voltando-se para documentos sobre atividades econômicas e de cunho coletivo e reivindicatório. Preocupados com o caráter extremamente convencional da História política, historiadores salientaram a necessidade de a explicação histórica recorrer também a conhecimentos de outras disciplinas, construindo-a como síntese histórica. Com as mudanças trazidas pela Guerra e a Revolução de 1917, houve a necessidade de os historiadores voltarem-se com maior ênfase para o campo das transformações e conflitos sociais. (JANOTTI, 2008, p. 10-2)

O grupo de historiadores franceses ligados à revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada em 1929, por Lucien Febvre e Marc Bloch, não aceitavam os pressupostos da historiografia política tradicional, defendiam história-problema, isto é, as fontes deveriam ser buscadas e interpretadas segundo as hipóteses que partiam do historiador. (JANOTTI, 2008, p. 12-4)

Mediante novas realidades, nos finais dos anos 1960, os historiadores são chamados a voltar-se para as questões candentes do tempo presente, assim, os trabalhos de historiadores contemporâneos passaram a enfatizar novos problemas, objetos e abordagens da Nova História. Dessa forma, a História passa a centrar-se em novos objetos, como: o clima, o inconsciente, o mito, o cotidiano, as mentalidades, a língua, o livro, jovens e crianças, saúde e doenças, opinião pública, cozinha, cinema, festa, entre outros. Assim, mudam-se as fontes: mapas meteorológicos, processos químicos, documentos de ministérios da agricultura, relatos de incêndios, cartas sobre catástrofes climáticas do passado, diários, biografias, romances, estudos psicanalíticos, Psicologia da Arte, releitura dos clássicos greco-romanos, o discurso mítico, Antropologia Cultural, culto de santos, doutrinas religiosas, livros pornográficos e clandestinos, ilustrações, caricaturas, jornais, manuais de bons hábitos, fotografias, literatura médica, receituários, dietas alimentares, depoimentos orais, filmes mudos, sonoros e coloridos, plantas de salas de exibição de filmes, letreiros, legendas, técnicas de filmagem, filmes de propaganda política, festas de loucos, fantasias, comemorações nacionais, bailes, cores, celebrações religiosas, discursos, trajes especiais e uma infinidade de outras mais. (JANOTTI, 2008, p. 14-6)

Com o avanço da tecnologia e principalmente da informática, as pesquisas tornaram-se quantitativas e seriais e, dessa forma, começam a surgir pesquisas, principalmente na área de

comunicações, sobre fontes até então inexistentes: sites, condições de trabalho dos digitadores, jornais de circulação virtual, entre outras (JANOTTI, 2008, p. 16-7).

Compreendendo a importância das fontes históricas, nesse trabalho utilizamos as seguintes fontes para a construção deste texto: cartas redigidas pelos jesuítas Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, disponíveis de forma impressa e hoje facilmente encontradas também em formato digital na internet⁴, além de textos elaborados pelos jesuítas como, por exemplo, o “Diálogo sobre a conversão do gentio”, escrito por Manuel da Nóbrega. Recorremos também a textos escritos pelo fundador da Ordem da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, como os *Exercícios Espirituais*, e a sua *Autobiografia*, escrita quando já se encontrava em idade avançada. Consideramos que essas duas obras têm uma finalidade pedagógica.

Serafim Leite é uma importante referência quando se trata da Companhia de Jesus, pois ele é autor de uma obra intitulada *História da Companhia de Jesus* e foi o principal escritor que reuniu as cartas dos jesuítas. Dessa forma, seus escritos também atuaram como fontes importantes para esta pesquisa. No entanto, a leitura de seus escritos carece de atenção; pois, sendo também um jesuíta, tende a fazer uma leitura desse período de forma a enaltecer o trabalho jesuítico. De qualquer forma, sua importância na constituição de uma pesquisa que se dedica ao estudo da Companhia de Jesus é inegável.

Assim sendo, quando tratamos da educação jesuítica na América Portuguesa, objeto geral da pesquisa, subentendemos que não é um assunto estranho à historiografia brasileira, pois diversos autores já se debruçaram em pesquisas, a fim de entender o contexto do século XVI em suas temáticas centrais. Seus escritos auxiliam na compreensão desse período e temática e, também, na busca por novas interpretações, constituindo-se como referências bibliográficas deste trabalho. Desse modo, a leitura e a análise de autores que tratam do assunto foram imprescindíveis para esta pesquisa. *As singularidades da França Antártica* (1978), de André Thevet; *Das Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil* (2009), de Hans Staden; *História do Brasil: 1500-1627* (1982), de Frei Vicente Salvador; *Tratado descritivo do Brasil* (1971), de Gabriel Soares de Sousa; e *Viagem a Terra do Brasil* (1961), de Jean Léry, são obras de grande relevância para o estudo da missão jesuítica em terras brasílicas, uma vez que apontam detalhes da realidade vivenciada por muitos desses autores, nessas terras. Vale lembrar que alguns desses autores foram viajantes que estiveram nas terras

⁴ Utilizamos neste trabalho as cartas em formato impresso, embora elas estejam digitalizadas em sites. As Cartas de Nóbrega encontram-se em formato digital na página da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, disponível em <https://www.bbm.usp.br/pt-br/>, e as Cartas de José de Anchieta estão disponíveis em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or84081/or84081.pdf.

brasílicas no século XVI; no entanto é importante sempre ter uma leitura crítica, principalmente quanto aos relatos de viajantes, que trazem em seus escritos sua visão de mundo e ideologias.

A obra *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios* (1978), de Luiz Felipe Baêta Neves, discute o processo do colonialismo e a repressão cultural, ressaltando os desdobramentos da ação dos jesuítas em terras brasílicas. O ideal de salvação, fator que motivava os jesuítas, aparece em sua obra e, segundo o autor, os jesuítas desejavam inculcar noções de lei e civilização nos índios.

Adone Agnolin, em seu livro *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séc. XVI- XVII), aponta algumas problemáticas que decorrem dos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil, no século XVI. Sua obra demonstra o encontro entre culturas (ocidental/indígena) e trata, dessa forma, tanto das dificuldades na tradução de termos e conceitos ligados à religião ocidental quanto da forma como é construída e adaptada pelos missionários e principalmente pelos que se dedicaram às traduções.

Florestan Fernandes também contribui para essa temática a partir de duas de suas obras, *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970) e *A Organização Social dos Tupinambá* (1949). A partir dessas obras, o autor analisa a sociedade tupinambá de modo a compreender sua organização e a importância das guerras para esses povos. Segundo o autor, a guerra é analisada como fato social e está intrinsecamente ligada à estrutura social da sociedade tupinambá, de modo que a guerra refletia em todas as esferas da sociedade tupinambá. O sociólogo brasileiro destaca também o ritual da antropofagia que estava diretamente ligado às atividades guerreiras dos tupinambás.

Quanto à pedagogia jesuítica, Dermeval Saviani, em seu livro *História das Ideias pedagógicas no Brasil* (2008), embora trace um panorama básico e de longo período da história das ideias pedagógicas, contribui para o estudo da pedagogia jesuítica no Brasil. Para o autor, as ideias pedagógicas dos jesuítas no período colonial não podem ser circunscritas como mera derivação da concepção religiosa católica, ou seja, reduzidas à catequese, pois elas se estabeleceram como práticas educativas elaboradas para fins de incorporação da América Portuguesa ao Império Português. Assim, Saviani mostra que, por meio da pedagogia brasílica, os jesuítas utilizaram elementos da cultura indígena para o trabalho de conversão e educação desses povos.

Para entender o processo de colonização e suas consequências na formação do povo brasileiro, o livro *Raízes do Brasil* (1995), de Sérgio Buarque de Holanda, é uma obra relevante. O autor discute aspectos históricos, políticos, econômicos e culturais do Brasil Colônia. Em relação à questão administrativa da Companhia de Jesus, é preciso levar em consideração o trabalho desenvolvido por Paulo de Assunção, em sua obra *Negócios Jesuíticos* (2004), em que ele destaca o favorecimento dos missionários da Companhia de Jesus, diante do padroado régio. O autor aponta que o favorecimento dos jesuítas se deu na instalação do governo geral por Thomé de Sousa, em 1549, e, dessa forma, os religiosos obtiveram terras para a manutenção dos trabalhos e alcançaram também outros privilégios.

José Eisenberg, em *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas* (2000), busca entender as missões jesuíticas no Novo Mundo. Segundo o autor, elas formam o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do início da Era Moderna. O autor também analisa o texto *Diálogo da conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega, e, segundo sua análise, esse texto pode ser entendido como precursor de um pensamento político jesuítico aliado ao governo geral que fora instituído por lei.

Em *Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI-XVII* (2012), José Maria de Paiva analisa o modo de ser na vida colonial brasileira. O autor compreende que a cultura brasileira é resultado de uma cultura portuguesa trazida por portugueses; no entanto, embora esta cultura se adapte, ela conserva ainda alguns traços da cultura de Portugal. Paiva entende a cultura como processo e, segundo ele, para se entender a religiosidade brasileira ela precisa ser analisada a partir do governo, pois a sociedade deste período é marcada por um governo que estava assentado no plano religioso.

Beatriz Perrone-Moises, em seu texto “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, publicado no livro *História dos Índios do Brasil* (1992), trata da legislação pensada aos indígenas no período colonial. De acordo com a autora, essa legislação e a política da Coroa Portuguesa, em relação aos povos indígenas do Brasil Colonial são contraditórias e têm a questão da liberdade dos índios como motor da história colonial. Ainda segundo a autora, havia dois grandes grupos de atores na questão indígena colonial: jesuítas e colonizadores.

A obra *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*, de Charlotte de Castelnau-L'Éstoile, também auxiliou nossos estudos, pois ela analisa o lugar do jesuíta na Colônia e os embates por eles vivenciados, principalmente na disputa entre jesuítas e colonos em relação ao poder temporal daqueles. A autora analisou as

visitas e as determinações de Roma a partir delas e seus estudos contribuiram para analisar o espaço do aldeamento, tema central deste trabalho.

Tendo acesso a alguns autores importantes na constituição da historiografia dessa temática e que foram referências usadas neste trabalho, afirmamos que o presente texto tem como objeto de estudo os aldeamentos jesuíticos do século XVI, espaço dedicado à conversão e educação dos índios. Dessa forma, pretendemos compreender a *forma escolar* utilizada nesses espaços, onde os indivíduos eram enclausurados e disciplinados para a formação de corpos dóceis, com o intuito de torná-los gentios católicos e súditos do rei, segundo os padrões europeus. Para o conceito de forma escolar, apoiamo-nos nos autores Guy Vicent, Bernard Lahire e Daniel Thin (2001), que trabalham a partir de uma abordagem histórica deste conceito. Sendo assim, temos como objetivo geral compreender as particularidades da forma escolar utilizada nos aldeamentos, a partir do estudo sobre a Companhia de Jesus e sua missão na América Portuguesa do século XVI.

Investigaremos os aldeamentos como uma estratégia pedagógica jesuítica utilizada para a conversão e educação dos indígenas, além de compreender as relações espaço-aprendizagem encontradas no aldeamento, com ênfase em alguns aspectos, como: o espaço (a estrutura espacial); a vigilância (forma como eram “vigiados” pelos padres para não voltarem aos maus costumes); os horários; as regulamentações estipuladas pelos jesuítas para controle dos aldeamentos. Dessa forma, analisamos o conceito de forma escolar como emergente no século XVI, para então perceber as proximidades entre o conceito de forma escolar (uma forma peculiar de socialização: a escolar) e a forma de socialização utilizada no espaço dos aldeamentos.

Essa pesquisa apoia-se no paradigma qualitativo, tem delineamento teórico e busca apoio nas análises de estudiosos que escrevem sobre a educação jesuítica, entre eles, historiadores, antropólogos, pesquisadores da educação, em conjunto com as cartas dos jesuítas, documentos da Companhia de Jesus, manual pedagógico como os *Exercícios Espirituais* e documentos oficiais da América Portuguesa produzidos no período abordado.

Assim sendo, apresentamos a estrutura desta pesquisa. Para tanto, enfatizamos que trabalhamos em forma de tópicos para melhor compreensão do problema central desta pesquisa. Diante disso, percorremos o seguinte caminho: no primeiro capítulo, abordamos historicamente o século XVI, o avançar da modernidade e, concomitante a isso, o surgimento do conceito de forma escolar, uma forma peculiar de socialização. no segundo capítulo, tratamos da história da constituição da Companhia de Jesus, de modo a entender que esta perpassa a história de vida de seu fundador, Inácio de Loyola; assim, buscamos, nesse

capítulo, compreender mais sobre a origem do trabalho missionário desempenhado por essa Ordem.

A missão jesuítica, na América Portuguesa, é tema abordado no terceiro capítulo. Dessa forma, através das cartas jesuíticas, buscamos compreender o desenrolar do trabalho em terras brasílicas, entendendo que este visava à formação e conversão desses povos em cristãos e súditos do rei de Portugal. Nesse capítulo, discutimos também sobre a pedagogia utilizada pelos jesuítas para a obtenção de êxito em seu trabalho missionário, revelando que eles se apropriaram de costumes indígenas na conversão e educação dessa população. Finalizamos, então, com o quarto capítulo, dedicado a compreender os aldeamentos jesuíticos no século XVI, local onde os indígenas, depois de serem retirados de seu lugar de origem, eram colocados para serem formados, disciplinados de acordo com os padrões europeus: na fé católica e na civilidade europeia. Dessa forma, a ênfase está em discutir a forma escolar aplicada nesses aldeamentos, compreendendo-a como um modo peculiar de socialização, e entender as mudanças culturais desses grupos brasílicos com a vivência nos aldeamentos, visto que, nesses espaços, eles deveriam se transformar em indivíduos católicos e súditos da Coroa Portuguesa.

1 SÉCULO XVI: TRANSFORMAÇÕES E CONTRADIÇÕES

O século XVI foi marcado por profundas transformações e contradições que adentraram os campos político, social, cultural e religioso. Ao longo dele, se deu a ascensão da Modernidade com suas características: secularização, individualismo, domínio da natureza, Estado moderno, afirmação da burguesia e da economia de mercado capitalista (CAMBI, 1999, p. 243).

A ruptura da Modernidade se apresenta como uma revolução em vários âmbitos, dentre eles: uma *revolução geográfica* em que há o deslocamento do eixo da história do Mediterrâneo para o Atlântico, do Oriente para o Ocidente; *revolução econômica*, que põe fim ao modelo feudal, ligado a um sistema econômico fechado, baseado na agricultura, propiciando o berço ao sistema capitalista; *revolução política*, com o nascimento do Estado Moderno, um Estado centralizado, controlado pelo soberano e cujo exercício de poder se distribui capilarmente pela sociedade, através de um sistema de controle, de instituições (da escola, ao cárcere, da burocracia ao exército, aos intelectuais); *revolução social*, promovendo a formação e a afirmação de uma nova classe: a burguesia, que nasce nas cidades e promove um novo processo econômico (capitalista), assim como delineia uma nova concepção de mundo (laica e racionalista) e novas relações de poder; *ideológico-cultural*, que opera uma dupla transformação: de laicização e de racionalização (CAMBI, 1999, p.196-197, *grifos nossos*).

Essas revoluções trazem consigo uma mudança na educação e na pedagogia; pois, com a Modernidade, nasce a pedagogia como ciência, como saber de formação humana (CAMBI, 1999, pp. 198-9). Desse modo, novos valores e modelos orientam a formação do homem:

Mudam assim os fins da educação, destinando-se esta a um indivíduo ativo na sociedade, liberado de vínculos e de ordens, posto como artifex fortunae suae e do mundo em que vive; indivíduo mundanizado, nutrido de fé laica e aberto para o cálculo racional da ação e suas consequências. (CAMBI, 1999, p. 198).

Mudam também os meios educativos, em diferentes âmbitos da sociedade: na família, na igreja, na escola e em instituições sociais que agem em função do controle e operam no sentido educativo. (CAMBI, 1999, p. 198).

Cria-se um sujeito normalizado, que interiorizou o poder e foi conformando segundo o seu modelo, um corpo dócil: “[...] que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2014, p. 134). Esse sujeito será expoente

para a instauração de uma sociedade disciplinar baseada na vigilância e na repressão do indivíduo, baseada em sistemas de controle. A escola moderna desempenha um papel determinante nesse sistema. (CAMBI, 1999, p. 245).

Essa expressão, “corpo dócil”, é trabalhada por Michel Foucault, em seu livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Segundo o autor, corpo dócil é aquele “[...] que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2014, p. 134), assim, o autor demonstra que em diversos momentos e sociedades o corpo passa por “limitações, proibições ou obrigações” (p. 134), cujas formas de controle são baseadas em métodos e processos disciplinares. Ainda de acordo com o autor, processos disciplinares existiam há muito tempo em espaços como conventos, exércitos, oficinas, no entanto, entre os séculos XVII e XVIII, eles se tornaram fórmulas de dominação, que visavam não somente ao desenvolvimento de habilidades ou aprofundamento de sujeição, mas tornar o indivíduo “tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente” (2014, p. 135). Desse modo, forma-se uma política de coerções que são um trabalho sobre o corpo, manipulando seus elementos, gestos e comportamentos, fazendo que o corpo humano adentre uma “[...] maquinaria do poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe” (2014, p. 135). Essa “mecânica do poder” define “[...] como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e eficácia que se determina” (2014, p. 135). Essa disciplina fabrica, então, corpos submissos, exercitados, “corpos dóceis”.

Logo, “a educação enquanto projeto explícito de transmissão cultural é um projeto recente” (NÓVOA, 1991, p. 110). Na Idade Média, a socialização da criança não se fazia no seio familiar, pelo contrário, ela se distanciava da família e fazia sua aprendizagem no cotidiano do mundo dos adultos. Na sociedade medieval, o sentimento da infância não existia, o que não quer dizer que as crianças fossem negligenciadas, abandonadas ou desprezadas, pois o sentimento da infância não significa o mesmo que afeição pelas crianças, mas corresponde à consciência da particularidade infantil, que distingue a criança do adulto, e essa consciência não existia. Assim, quando a criança tinha condição de viver sem a atenção constante de sua mãe ou de sua ama, ela ingressava na sociedade dos adultos e não se distinguia destes. (ARIÉS, 2018, pp. 99). É entre os moralistas e os educadores do século XVI que vemos se formar esse outro sentimento da infância (ARIÉS, 2018, p.104).

Nesse período, aparece pela primeira vez um “sentimento de infância”, conforme salienta Philippe Ariés:

O primeiro sentimento da infância - caracterizado pela "paparicação" - surgiu no meio familiar, na companhia das criancinhas pequenas. O segundo, ao contrário, proveio de uma fonte exterior à família: dos eclesiásticos ou dos homens da lei, raros até o século XVI, e de um maior número de moralistas no século XVII, preocupados com a disciplina e a racionalidade dos costumes. Esses moralistas haviam-se tornado sensíveis ao fenômeno outrora negligenciado da infância, mas recusavam-se a considerar as crianças como brinquedos encantadores, pois viam nelas frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar. Esse sentimento, por sua vez, passou para a vida familiar. (ARIÉS, 2018, p. 105).

Há uma atenção dedicada às crianças, no desejo de brincar, de melhor conhecê-las e de preservar sua pureza e inocência. A partir disso, surge uma preocupação moral que será característica da pedagogia moderna. O apego à infância e à sua particularidade não se exprime mais através da distração e da brincadeira, mas pelo interesse psicológico e preocupação moral (CAMBI, 1999, p. 226). A criança é percebida pelo que lhe falta, de modo que a educação supra essas necessidades. Assim, “[...] frágil na constituição física, na conduta pública e na moralidade, a criança é um ser que deverá ser regulado, adestrado, normalizado para o convívio social” (BOTO, 2002, p. 17).

Escola e família sofrem, então, uma profunda redefinição e reorganização na Modernidade. A escola, ao lado da família, torna-se uma instituição que instrui, que forma, ensina conhecimentos, mas também comportamentos. Ela se “[...] articula em torno da didática, da racionalização da aprendizagem dos diversos saberes, e em torno da disciplina, da conformação programada e das práticas repressivas.” (CAMBI, 1999, p. 205). E essa disciplina tem suas origens na disciplina religiosa. (CAMBI, 1999, pp. 204-6). Essas disciplinas de tipo monástico “[...] têm como fim principal um aumento do domínio de cada um sobre o seu próprio corpo”. (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Não obstante, os processos disciplinares já existiam há muito tempo, porém as disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação (FOUCAULT, 2014, p.135). Essas práticas, portanto, são adotadas no meio educativo, “[...] não para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer” (FOUCAULT, 2014, p.135). A disciplina “[...] fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’” (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Então, o processo pelo qual a escola substitui a aprendizagem, cujas origens remontam ao fim da Idade Média, vai se desenvolver consideravelmente no século XVI, sob a influência do confronto entre Reforma e Contrarreforma (NÓVOA, 1991, p. 113), tema abordado a seguir.

1.1 REFORMA E CONTRARREFORMA

Antes de adentrar nos conflitos religiosos aqui elencados, é preciso compreender um movimento ocorrido na Europa a partir do século XV, que dá início às reformas religiosas desse contexto. Esse movimento consiste em um novo modo de devoção, denominado *Devotio Moderna*, forte no século XV, nos Países Baixos Setentrionais, e tendo, também, grande expressão no século XVI. Segundo Karnal,

A chamada ‘Devotio Moderna’ tem raízes mais profundas na região flamenga, especialmente entre os chamados ‘irmãos de vida comum’, aprovados como congregação em 1395. Deste grupo saiu Tomás Kempis, possivelmente o autor da obra básica desta postura, *Imitação de Cristo*. (KARNAL, 1998, p. 96).

A *Devotio Moderna* visava a uma religião mais interiorizada, individual e cristocêntrica. Teve início com os Irmãos de Vida Comum e com pessoas leigas que popularizaram escritos da Bíblia e textos espirituais. Houve um incentivo à meditação a partir da leitura desses textos. A meditação, a conversa interior com Deus, passa a não ocorrer somente pelos clérigos, mas populariza-se para pessoas que estão fora das estruturas da Igreja. Abre-se, portanto, um processo de popularização da religião (LAUWERS, 2004).

Esse movimento suscitou seguidores, entre eles, Lutero, expoente no contexto da Reforma Protestante, e o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, que relata em sua *Autobiografia* seu contato com a leitura do texto de Tomas Kempis (“Imitação de Cristo”), que trata da vida de Cristo, livro presente nesse contexto de *Devotio Moderna*. No entanto, falamos mais sobre esse assunto no capítulo seguinte, quando abordamos a vida do fundador da Companhia de Jesus. Por ora, vamos nos deter nas Reformas ocorridas no século XVI.

A Reforma Protestante foi motivada pela aversão à hierarquia eclesiástica diante da desordem disciplinar e corrupção moral e a busca por um retorno ao autêntico espírito do “cristianismo das origens” (CAMBI, 1999, p. 247). Iniciou-se com Martinho Lutero, um padre que, insatisfeito com corrupções desencadeadas no interior da Igreja, publica teses de forma a questionar a Igreja Católica Romana. No entanto, segundo Sabe (2009), Lutero não tinha o intuito de fundar uma nova religião, ele queria reformar a Igreja Romana.

Segundo Lutero, a salvação seria possível pela leitura individual e contemplativa das Sagradas Escrituras. Para ele, aquele que lê a Bíblia tem fé e a interpretação desta leitura é

inspirada por Deus. Assim, uma das primeiras medidas de Lutero foi traduzir a Bíblia para a língua vulgar, nome dado a outras línguas que não fossem o latim. O protestantismo afirmou-se na pedagogia do direito-dever de todo cidadão ao estudo. Assim, a Reforma trouxe a missão de levar aos indivíduos condições mínimas para leitura pessoal dos textos sagrados, que no movimento da Contrarreforma da Igreja Católica também foi levado em consideração. (CAMBI, 1999, p. 247).

Lutero publicou 95 teses que colocaram em debate a doutrina e aponta questões quanto ao acúmulo de riquezas da Igreja Católica. Esse movimento de Reforma Protestante oscilou a Igreja Católica, que temia as ameaças à sua hegemonia. A Igreja então decide se reunir em forma de um Concílio, de modo a reafirmar sua doutrina. Desse modo, Papa Paulo III convocou, em dezembro de 1545, um Concílio Ecumênico na cidade de Trento, a fim de reafirmar a doutrina católica e resolver questões que não foram resolvidas em Concílios anteriores. Aberto em 1545, em Trento, cidade do Tirol, o Concílio teve a presidência de três cardeais legados e só encerrou em 1563. Com 25 sessões e 18 anos de duração, duas vezes foram suspensos os trabalhos em virtude de circunstâncias políticas. Por conseguinte, pode-se dividir o Concílio em três períodos: o primeiro, no pontificado de Paulo III, com dez sessões (13 dez. 1545 – 11 mar. 1547); o segundo, no pontificado de Júlio III, com seis sessões (1551 – 1552); o terceiro, no pontificado de Pio IV, com nove sessões (18 jan. 1561 – 4 dez. 1563)⁵ (OLIVEIRA, 1952, p. 207).

O Concílio desejava, assim, definir a teologia católica sobre os pontos atacados pela Reforma Protestante, consolidando as novas normas da Igreja a partir das discussões no Concílio, afirmando a necessidade da mediação da Igreja, Corpo místico de Cristo, e organismo jurídico (FARIA, 2005, p. 45).

As questões teórico/religiosas do pensamento cristão do século XVI têm como base o aristotelismo tomista. A retomada quinhentista do tomismo emergiu com o início da Universidade de Paris e teve importância para o desenvolvimento da moderna teoria do Estado, em que este se fundamentava no direito natural. No Concílio de Trento, o tomismo ganhou força e legitimidade. Ao tratar da concepção luterana da Igreja, os tomistas detectaram a necessidade de contestar e extirpar duas grandes heresias:

⁵ “O Concílio de Trento foi encerrado em 4 de dezembro de 1563. Em maio de 1564, seus vários decretos e medidas foram firmados. Em Portugal, a Coroa deu-lhes apoio total. Em 7 de setembro de 1564, os decretos foram publicados solenemente pelo rei D. Sebastião, que os declarou lei do Reino cinco dias depois. Então, o *Catecismo Romano*, terminado em Roma, depois do encerramento do Concílio, definiu os preceitos da fé para as massas. O *Breviário Romano* (1568) e o *Missal Romano* (1570) restabeleceram a unidade romana dos ritos, opondo-se às particularidades dos cleros nacionais e dos vários príncipes europeus que disputavam o poder espiritual com o papa” (HANSEN, 2016, p. 23).

A doutrina da *sola escriptura*, com seu corolário rejeitando a tradição católica, e a tese fundamental de que a Igreja não passa de uma *congregatio fidelium*, com conseqüente repúdio a todas as hierarquias eclesiásticas e sua negação dos poderes legislativos do papa. (SKINNER, 1996, p. 417).

De acordo com a tese da *sola escriptura* de Lutero, o fiel devia estar em contato com Deus por meio da leitura solitária da Bíblia, fato que dispensava a mediação do clero e dos ritos da Igreja Católica (HANSEN, 2016, p. 19). Quanto à leitura apropriada das Escrituras, os tomistas defendiam que a Igreja Católica é uma autoridade hierárquica e legislativa diretamente controlada pelo Papa. Sendo assim, para uma compreensão apropriada das Sagradas Escrituras é necessária a sua intermediação, pois sua estrutura e tradições derivam da inspiração do Espírito Santo. Ademais, por meio do *Decreto sobre as escrituras canônicas*, publicado em 1556, pelo Concílio de Trento, afirma-se que as Escrituras revelam que a Igreja Católica foi fundada pelo próprio Cristo e ela encarna tradições relativas à fé e à moral “ditadas pelo Espírito Santo” (SKINNER, 1996, p. 422).

Sendo assim, o Concílio confirmou “[...] a *traditio* como fonte autorizada vinda diretamente ‘da boca mesma de Cristo’” (HANSEN, 2016, p.19). A tradição ou transmissão oral da fé foi feita da boca para a orelha, inicialmente pela palavra de Cristo transmitida aos apóstolos, depois, fixada nas Escrituras, definido no Concílio como livro inspirado por Deus; e, em seguida, por meio da sucessão apostólica dos primeiros discípulos de Cristo para os membros da Igreja Católica com o decorrer dos anos (HANSEN, 2016, p. 19-20).

Lutero indicava que o acesso às novas traduções dos originais em hebraico e grego das Escrituras possibilitaria retomar a pureza das fontes que haviam sido desvirtuadas pelos homens. O Concílio, porém, determinou que as Escrituras são a palavra de Deus escrita e, diante disso, é impossível haver erros ou mentiras nestes textos (HANSEN, 2016, p. 21).

No decreto publicado na quinta sessão do Concílio de Trento, em 17 de junho de 1546, o debate foi acerca do “pecado original”. Segundo Lutero, a *lex peccati*, lei do pecado original, manchava a natureza humana, tornando o ser humano incapaz de discernir entre o bem e o mal (HANSEN, 2016, p. 21). O trecho a seguir foi retirado da tese do professor Dr. Marcos de Faria (2009), que pesquisou no Archivum Romanum Societatis Iesu - ARSI⁶, em Roma, e mostra a forma em que a lei do pecado original foi abordada:

⁶ Os trechos utilizados da pesquisa do autor Marcos Roberto de Faria em sua pesquisa no ARSI foram citados de acordo com o autor. Segundo ele, “nas cartas que pesquisei no ARSI, optei por deixar as abreviaturas conforme estavam no documento original. Ademais, como todas as cartas estão manuscritas, para não “deturpar” o documento, quando não entendi alguma palavra, coloquei-a sempre entre colchetes – e, em

Para que nossa fé católica, *sem a qual é impossível agradar a Deus*, purificada dos erros, permaneça íntegra e ilibada em sua sinceridade, e para que o povo cristão *não seja levado por qualquer vento de doutrina*, uma vez que a antiga serpente, inimigo perpétuo do gênero humano, entre os muitos males que perturbam a Igreja de Deus nestes nossos tempos, tem provocado não só novas mas também velhas divisões a respeito do pecado original e de seu remédio: o sacrossanto sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente congregado no Espírito Santo, presidido pelos mesmos três legados da Sé Apostólica, acedendo em revocar os errantes e fortalecer os indecisos, seguindo os testemunhos das sagradas escrituras, dos santos padres e dos mais aprovados concílios, bem como o juízo e o consenso da própria Igreja, estabelece, diz e declara o seguinte sobre o próprio pecado original. (FCT, Tomo 5, 1911, p. 238 *Apud* FARIA, 2009, p. 55).

Segue outro excerto do decreto, também citado por Marcos Faria:

Se alguém nega que a culpa do pecado original é remida pela graça de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é conferida no batismo, ou então afirma que não é tirado tudo aquilo que tem verdadeira e própria natureza de pecado, mas diz que é apenas raspado, ou que não é imputado: seja anátema. Com efeito, Deus nada odeia nos renascidos, porque não existe nenhuma condenação para aqueles que foram verdadeiramente sepultados junto com Cristo pelo batismo na morte, *os quais não andam segundo a carne*, mas, despindo-se do homem velho e vestindo o novo, que foi criado segundo Deus, foram feitos inocentes, imaculados, puros, inofensivos e filhos diletos de Deus, *herdeiros de Deus, co-herdeiros de Cristo*, de tal forma que nada absolutamente os impede de entrar no céu. Entretanto este santo sínodo reconhece e pensa que permanece nos batizados a concupiscência ou cobiça; esta, como foi deixada para o combate, não pode prejudicar aos que não consentem e virilmente combatem pela graça de Jesus Cristo. Ainda mais, *quem combater legitimamente será coroado*. Esta concupiscência, que às vezes o Apóstolo chama de pecado, o santo sínodo declara que a Igreja Católica nunca entendeu que seja chamada de pecado porque verdadeira e propriamente nos renascidos exista pecado, mas porque ela vem do pecado e inclina ao pecado. Se alguém, contudo, pensar o contrário: seja anátema. (CT, Tomo 5, § 5, 1911, pp. 239-240 – grifos do original *Apud* FARIA, 2009, p.55-6).

Diante da *lex peccati*, o Concílio firmou o dogma da Luz Natural da Graça Inata que estabelece que “o pecado não corrompe totalmente a natureza humana e que a luz natural da Graça inata deve ser universalmente apregoada como o critério definidor da legitimidade dos códigos leais positivos inventados pelas comunidades humanas para governar-se” (HANSEN, 2016, p. 21). Os trechos reforçam a ideia da salvação do homem, pela força dos sacramentos da Igreja. Sendo assim, no sacramento do batismo cada indivíduo é despido do homem velho e torna-se um homem novo. Ainda em sua quinta

alguns casos nos quais tive dificuldade maior de entender o que estava escrito, coloquei, em seguida, um ponto de interrogação. Porém, quando algum trecho era ilegível, coloquei sempre o sinal de reticências na transcrição dos documentos.” (FARIA, 2009, p. 132).

sessão, o Concílio se ocupou da “leitura e pregação”. Segue mais dois fragmentos do decreto citado por Faria (2009):

As igrejas, porém, cujos proventos anuais forem parcos, ou onde o número do clero e do povo é tão exíguo que entre eles a leitura da teologia não pode realizar-se convenientemente, pelo menos tenham um mestre, a ser eleito pelo bispo com <a deliberação do capítulo>, que gratuitamente ensine gramática aos clérigos e estudantes pobres, de modo que depois possam passar aos próprios estudos da sagrada escritura (se Deus permitir). E por isso sejam atribuídos àquele mestre os proventos de gramático ou de algum benefício simples, os quais ele receba durante o tempo em que permanecer ensinando, <contanto que ele não renuncie ao próprio benefício por sua devida obediência>, ou lhe seja pago da mesa capitular ou episcopal algum salário condigno, ou então o próprio bispo estabeleça alguma norma conveniente à sua igreja e diocese, para que esta piedosa, útil e frutuosa provisão não seja negligenciada por qualquer pretexto que se encontre. (CT, Tomo 5, § 3, 1911, pp. 241-2 Apud FARIA, 2009, p. 56).

E para que não se dissemine a impiedade sob a aparência de piedade, o mesmo santo sínodo estabeleceu que *ninguém deve ser admitido ao ofício desta leitura, tanto em público quanto em privado, sem antes ter sido examinado e aprovado pelo bispo do lugar, com respeito à vida, costumes e conhecimento*. Entretanto não se entenda isto quanto aos leitores nos claustros dos monges. (CT, Tomo 5, § 7, 1911, p. 242 Apud FARIA, 2009, p. 56 – grifos do autor).

Segundo o decreto, ler a *Sagrada Escritura* era privilégio de poucos, não sendo permitido a todas as pessoas. Sendo assim, era importante a presença de um mestre que ensinasse gramática, para que depois se pudesse chegar aos estudos da Bíblia. Esse indivíduo somente seria “aprovado” para leitura após aprovação do bispo. Fazendo a defesa das duas fontes da Revelação, a tradição e as Escrituras, contra a teoria luterana da leitura individual, o Concílio determinou que apenas os teólogos autorizados pelas duas fontes da Revelação poderiam ler e interpretar o Antigo e Novo Testamento (HANSEN, 2016, p. 21). Essa é uma das maiores expressões da Contrarreforma, de acordo com Faria (2005), em que demonstra a preocupação da igreja Católica com a livre leitura da Bíblia, defendida pelos protestantes.

Outra doutrina luterana repudiada pelos tomistas é de que a Igreja se compõe somente de uma *congregatio fidelium*⁷ e, diante dessa tese, há, segundo os tomistas, a desvalorização

⁷ De acordo com os reformadores, a Igreja seria uma *congregatio fidelium*, ou seja, eles negavam haver distinção entre sacerdotes e leigos, além de negarem também a legitimidade da hierarquia eclesiástica. Desse modo, como *congregatio fidelium*, a Igreja real existiria invisivelmente nos corações dos fiéis, unidos em nome de Deus, de modo que cada indivíduo poderia e deveria o sacerdócio, e desfrutava da mesma capacidade para a fé. (BARBOZA FILHO apud FARIA, 2009, p. 54).

da tradição, visto que a Igreja, como corpo, necessita ser guiada por uma cabeça, que é o papa. (SKINNER, 1996, p. 424). Os defensores do papado tridentino também consideram que a Igreja Católica foi originalmente estabelecida pelos mandamentos do próprio Cristo, sendo dele que deriva sua autoridade. Desse modo, no Concílio de Trento, o papa tem definitiva ascendência sobre a Igreja (SKINNER, 1996, p. 422-3).

Os tomistas perceberam a necessidade de contestar a doutrina pela qual os reformadores apontavam que os homens, diante de sua natureza decaída, não poderiam compreender a vontade do *Deus Absconditus*⁸. Os tomistas, então, definiram que o ser humano deveria organizar sua vida como reflexo da vontade divina, necessitando de que as autoridades tivessem sido diretamente ordenadas por Deus sobre os homens, a fim de sanar deficiências morais. Desse modo, eles defendem que diante da incapacidade humana de conhecer a Deus, o homem necessita das autoridades eclesiásticas para sanar esta incapacidade humana. (SKINNER, 1996, p. 417-418).

Os padres jesuítas se apoiavam e defendiam as ideias tomistas, baseadas na teoria do direito natural, pois a partir dela justificavam seu trabalho de conversão dos gentios. A *teoria do direito natural* consistia na comunicação da lei da natureza, que todos os indivíduos recebiam no momento de seu nascimento. Eles definiram, em suas *Constituições* e no *Ratio Studiorum*, que a educação teológica de seus futuros sacerdotes teria por base, fundamentalmente, os escritos tomistas. Essa formação era oferecida nos colégios e era voltada aos futuros missionários (COSTA, 2007, p. 100).

Os decretos papais do Concílio foram assumidos, então, como dogmas da Igreja Católica e, como tal, eram dogmas inquestionáveis. Dessa forma, se alguém porventura os questionasse, poderia ser excomungado. Os decretos também evitavam o uso da expressão “reforma da Igreja”, devido ao significado radical que os protestantes e outros lhe haviam dado. Desde o início, o Concílio entendia que lhe correspondia uma tarefa dupla: afirmação da doutrina contra as novas heresias e a reforma dos costumes contra os abusos disciplinares. Não obstante, dois jesuítas ficaram responsáveis como teólogos do primeiro período do

⁸ De acordo com os reformadores, Deus é *Deus Absconditus*, pois era inacessível à razão humana e aos seus recursos. Desse modo, somente a palavra de Deus registrada nas Escrituras poderiam trazer o acesso à verdade. Ainda segundo os reformadores, os homens não eram capazes de justificação diante de Deus e não tinham o poder de se tornar merecedores da salvação, de modo que nenhuma obra ou ação seria capaz de apagá-la, o que tornava o ser humano indignos da redenção; assim a redenção humana dependia única e exclusivamente de Deus. Diante dessa não possibilidade de redenção, Lutero entende que a doutrina da *sola fidei*, da justificação humana pela fé, é a melhor opção (BARBOZA FILHO apud FARIA, 2009, p. 53-54).

concílio (1545-1547), foram eles: Salmerón e Laínez. Eles foram designados por Inácio de Loyola por solicitação de Paulo III (O'MALLEY, 2004, p. 497-498).

Sendo assim, podemos considerar o Concílio de Trento como um dos mais importantes Concílios na história da Igreja Católica, e, a Companhia de Jesus que desponta nesse contexto, buscava através dos padres Companhia, mediar, vigiar e controlar a disciplina, por meio de dispositivos de controle, como os Colégios, que formavam a mente e o corpo dos indivíduos segundo a moral e fé cristã, católica e jesuíta. Os jesuítas queriam obrar junto aos fiéis, evangelizar os gentios, resgatar os infiéis, viver uma vida de mártires e para esse fim se utilizavam de estratégias de educação e sujeição.

1.2 SOBRE A FORMA ESCOLAR

A Modernidade apropria-se da categoria de infância, por meio da transformação das crianças em alunos, gerando uma diferente compreensão do campo educacional. Nesse contexto, é criado o conceito de “forma escolar de socialização”, que será incisivo na educação de crianças e jovens juntamente à educação familiar. Essa relação, entretanto, será de complementaridade, mas também de tensões entre escola e família (BOTO, 2002, p. 23).

A forma escolar é compreendida como uma configuração sócio-histórica particular que se constrói a partir do século XVI, contexto de Reforma e Contrarreforma, nas sociedades europeias, ligada a uma reorganização do campo político e religioso, à instauração de uma ordem urbana, a redefinição de poderes civis e religiosos. Vincent, Lahire e Thin (2001) trabalham esse conceito a partir de uma análise histórica. Segundo os autores, ela não é só um efeito, uma consequência, mas também participa dessa nova ordem, que exige o estabelecimento de novas formas de relações sociais e a aprendizagem de formas de exercício do poder (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001). Eles apontam, assim, o modo de socialização que a forma escolar instaura:

Falar de forma escolar é, portanto, pesquisar o que faz a unidade de uma configuração histórica particular, surgida de determinadas formações sociais, em certa época, e ao mesmo tempo que outras transformações, através de um procedimento tanto descritivo quanto “compreensivo”. (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001, p. 9-10).

A forma escolar está ligada a outras transformações sociais e é nesse momento do século XVI, contexto de reformas religiosas, que importantes transformações sociais, religiosas e políticas surgiram na Europa. Desse modo, se a sociedade passa por

transformações em sua forma de socialização e, portanto, em sua forma escolar, é preciso compreender que sujeito espera-se formar a partir dessa nova perspectiva.

No caso do contexto da Contrarreforma, a Companhia de Jesus encarregou-se do papel formativo dos cidadãos que, para além da função religiosa, adquire também função educativa; pois, assim, buscavam formar indivíduos católicos, educados sob os parâmetros europeus. No século XVI, na conjuntura da reconquista religiosa, seja do herético, seja do selvagem do Novo Mundo, as ordens religiosas missionárias investiram nas tarefas de ensino com o intuito de atingir a totalidade dos fiéis: as elites e o povo (JULIA, 2001, p. 26). Desse modo, o estabelecimento dessa escola não se realizou pacificamente, mas por meio de lutas das Igrejas e dos Estados nesse terreno (p. 23). Segue, portanto, a dinâmica do Concílio de Trento, em que “ser cristão não é mais, como nos séculos passados, somente pertencer a uma comunidade, manifestando-se como tal, mas ser capaz de proclamar pessoalmente as verdades da fé e ser instruído sobre as verdades de sua religião” (p. 25). Os jesuítas utilizaram um método pedagógico baseado no exercício, repetição e disciplina nesse trabalho educativo.

Forma escolar, então, é uma forma peculiar de socialização, a escolar, cujo sentido exprime um tipo específico de relação social, como relação com regras impessoais e relação com outras formas sociais, entre estas, principalmente, relações com formas de exercício do poder. Qualquer modo de socialização, qualquer forma de relações sociais, implica ao mesmo tempo apropriação de saberes e na aprendizagem das relações de poder (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001, p. 17-18). Segundo os autores, a forma escolar:

[...] se caracteriza por um conjunto coerente de traços- entre eles, deve-se citar, em primeiro lugar a constituição de um universo separado para a infância; a importância das regras para a aprendizagem; a organização racional do tempo; a multiplicação e a repetição de exercícios, cuja única função consiste em aprender e aprender conforme as regras ou dito de outro modo, tendo por fim seu próprio fim - é a de um novo modo de socialização, o modo escolar de socialização. (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001, p. 37-38).

Assim, pensar em forma escolar, subentende-se a necessidade de algumas instâncias, a fim da formação dos sujeitos, dentre elas: o espaço específico da escola, que esteja apartado das outras práticas sociais; o aprendizado da escrita, pois as relações sociais de aprendizado estão ligadas à constituição de saberes escriturais formalizados; a pedagogia – métodos de transmissão dos saberes –; as regras para a correção dos sujeitos, fatores que tornam a escola o local de aprendizagem de formas de exercício do poder (VINCENT, LAHIRE, THIN, 2001, p. 28-30).

A forma escolar não é estritamente confundida com a instituição escolar, nem limitada por ela, mas é transversal em relação a diversas instituições e grupos sociais (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001, p. 46). No entanto, ela institucionaliza-se, a partir da transmissão de conhecimentos organizados em conteúdos, currículos, disciplinas, métodos, materiais, produzindo um saber-fazer próprio. Os colégios, logo, passam a significar uma “[...] racionalidade institucional extremamente sincronizada a uma dada concepção especificamente moderna de infância e de adolescência, de tempo e de espaço escolar” (BOTO, 2002, p. 24). Seriam, assim, os colégios lugares para “[...] ordenar a rede social, mediante critérios eleitos, selecionados e seletivos: daí seu presumido efeito de distinção” (BOTO, 2002, p. 23). As crianças introduzidas nesse local educativo, então, por meio da estrutura em que estavam inseridas, deveriam se distinguir das demais, tornando-se alunos. Esse era o padrão desejado com essa formação. Com isso, surge a produção de uma cultura escolar estruturada mediante:

[...] disposição de classes, com alunos distribuídos por faixas de idade e por graus de aprendizado; a demarcação de uma temporalidade muito específica para fixar as horas de cada lição, de cada exercício, de cada atividade da rotina escolar; incluídos os tempos de entrada e saída, os intervalos; e os castigos e recompensas. O colégio produz um ritual de organização da escola expresso em um roteiro de composição de usos e costumes para distribuição do tempo [...]. (BOTO, 2002, p. 24).

Para compreendermos e definirmos cultura escolar, apoiamo-nos no conceito de Dominique Julia, que a entende 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” (JULIA, 2001, p. 9). Segundo o autor, no século XVI, três elementos são essenciais à constituição de uma cultura escolar: 1º- espaço escolar específico, com um edifício, um mobiliário e material específico; 2º- cursos graduados em níveis, com cursos em classes separadas, onde cada uma delas marca uma progressão de nível e 3º- corpo profissional específico, com profissionais que se especializaram na educação, muitos com a forma de corporações ou de congregações religiosas (JULIA, 2001, p. 13-14).

Dominique Julia aponta o colégio como um espaço específico elencado importante para constituição de uma cultura escolar. Segundo o autor, o colégio

[...] não é somente um lugar de aprendizagem de saberes, mas é, ao mesmo tempo, um lugar de inculcação de comportamentos e de hábitos, que exige uma ciência de governo transcendendo e dirigindo, segundo sua própria

finalidade, tanto a formação cristã como as aprendizagens disciplinares. (JULIA, 2001, p. 21).

Desse modo, a cultura escolar busca, por meio desse espaço, o remodelamento dos comportamentos, a formação do caráter e de almas, pela disciplina do corpo e por uma direção da consciência (JULIA, 2001, p. 22).

Não somente o colégio é importante para a constituição da cultura escolar, mas também as normas e finalidades que regem a escola. Dominique Julia (2001) aponta que os textos normativos devem sempre reenviar às práticas. O autor cita o exemplo do *Ratio Studiorum*⁹, documento elaborado pela Companhia de Jesus com normas a serem utilizadas em seus colégios e menciona sobre a lentidão de sua elaboração, pois duas versões sucessivas, de 1586 e de 1591, circularam através de diversas regiões antes da publicação do texto definitivo de 1599. A lentidão se deve ao processo de redação, em que as normas não visavam à imposição e deveriam estar mais próximas possível das experiências confrontadas (JULIA, 2001, p. 20). Todavia, para uma boa elaboração de normas, deve-se atentar à realidade vivenciada.

O trabalho de educador, portanto, está ligado a um projeto político, segundo o qual “[...] não se trata somente de alfabetizar, trata-se de forjar uma nova consciência cívica por meio da cultura nacional e por meio da inculcação de saberes associados à noção de ‘progresso’” (JULIA, 2001, p. 23).

Diante disso, podemos identificar esse conceito de forma escolar presente na missão da Companhia de Jesus, a partir do trabalho desenvolvido nos aldeamentos da América Portuguesa, local de sujeição dos indígenas aos princípios europeus baseados na religião católica. Nos aldeamentos eles deveriam seguir as regras impostas pelos jesuítas, pois era espaço de educação e formação de “corpos dóceis”. Abordamos esse assunto com profundidade no quarto capítulo, por ora detemo-nos no olhar dos viajantes que passaram pelas terras brasílicas antes da vinda dos jesuítas e suas percepções, visto que incitaram sobre uma necessidade da sujeição desses povos que aqui habitavam para apropriação e dominação dessas terras.

1.3 O ENCONTRO DO “NOVO MUNDO” SOB O OLHAR DOS VIAJANTES: NECESSIDADE DE MOLDAR ESSES NOVOS CORPOS

⁹ *Ratio Studiorum*, plano de estudos da Companhia de Jesus, foi aprovado em 1599, após décadas de debates e experimentações. Trata-se de um conjunto de regras destinadas a uniformizar horário de aulas, currículos e método de ensino que regulamentaram todo o sistema escolar jesuítico (BITTAR, 2011).

Este item tem como finalidade trazer alguns relatos de viajantes que passaram pelas terras brasílicas e relataram sobre suas viagens. Esses relatos têm o objetivo de demonstrar o ambiente encontrado pelos jesuítas em sua missão de conversão e educação nestas terras, em 1549.

“Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova” (A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA,¹⁰ 1963, p. 01). Desse modo, aos “[...] 21 dias de abril, estando da dita Ilha obra de 660 ou 670 léguas, segundo os pilotos diziam, topamos alguns sinais de terra” Carta de Pero Vaz de Caminha¹¹. Assim que se estabeleceram nestas terras os portugueses celebraram “[...] a 3 de maio, uma solene missa, com muita festa [...]” (SOARES, 1587, p. 41).

De acordo com Gabriel Soares de Sousa¹² (1986, p. 32), em seu livro *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, “a expansão ocidental caracterizou-se pela bifrontalidade: por um lado, incorporavam-se novas terras, sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus; por outro, ganhavam-se novas ovelhas para a religião e para o papa”. Dessa forma, eles consagraram este território como um ambiente a partir de então português, sob os princípios da religião católica.

Algumas visões paradisíacas e infernais alternavam-se no imaginário do europeu colonizador nesse contexto: “a primeira, referida basicamente à natureza e ao universo econômico; a segunda, sempre relativa aos homens, índios, negros e logo depois colonos. Entre uma e outra, imiscuía-se ainda uma terceira possibilidade: a do purgatório” (SOUSA, 1986, p. 17). Assim, de acordo com alguns viajantes, “o Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental” (SOUSA, 1986, p.28). Porém, também era forte a ideia de que o encontro do Brasil fora ação divina em que, “[...] dentre os povos, Deus escolhera os portugueses; de que estes, uma vez senhores da

¹⁰ Carta a El Rei D. Manuel, Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>; Acesso em 31/01/2023

¹¹ Pero Vaz de Caminha (1450-1500) foi um escrivão português. O trecho citado refere-se a uma carta de sua autoria que relata ao Rei de Portugal, Dom Manuel I, as notícias da chegada ao Brasil da esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral, em 1500. A carta de Caminha foi o primeiro documento oficial sobre a história do Brasil.

¹² Gabriel Soares de Sousa (1540-1591) nasceu em Portugal, chegou ao Brasil em 1569, foi senhor de engenho na Bahia. Recebeu de seu irmão, D. Francisco de Sousa, um roteiro de riquezas minerais. Gabriel pôs-se a dar continuidade ao trabalho de exploração iniciado por seu irmão, quando este falecera. Chegando à Bahia, empreendeu uma expedição que percorreu mais de cem léguas do rio São Francisco, mas morreu de uma febre em pleno sertão, após atingir as nascentes do rio Paraguaçu.

nova colônia, tinham por dever nela produzir riquezas materiais - explorando a natureza - e espirituais - resgatando almas para o patrimônio divino” (SOUSA, 1986, p. 35).

Através dessa dualidade de ideias e pensamentos predominantes entre os viajantes ao Novo Mundo, eles relataram em suas viagens sobre monstros que habitavam estes mares aos homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido. “Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*” (SOUSA, 1986, p. 21-22).

A coragem era uma qualidade bastante destacada pelos sujeitos que decidiram partir às terras brasílicas, pois consideravam que este local era abrigado por selvagens. Desse modo, nos relatos, os viajantes gostavam de enfatizar os nomes dos sujeitos que decidiram embarcar nessa viagem. O relato a seguir é de Léry¹³:

Entretanto, depois de muitos convites e solicitações, *alguns, mais corajosos parece, se apresentaram* para acompanhar Du Pont, Pedro Richier e Guilherme Chartier. Foram esses: Pedro Bourdoun, Mateus Verneuil, João de Bordel, André Lafon, Nicolau Denis, João Gardien, Martin David, Nicolau Raviquet, Nicolau Carneau, Jaques Rosseau e eu Jean de Léry [...] partimos da cidade de Genebra, aos 16 de setembro do ano de 1556. (LÉRY, 1961, p. 52, grifos meus).

Essas terras brasílicas também eram vistas como sinal de castigo aos que de algum modo cometeram algo contra a lei. Segundo Laura de Mello e Souza, o mar “[...] levava também os filhos malditos de Portugal. Aqueles que, em menor ou maior grau, haviam atentado contra a lei do Reino ou contra a lei de Deus: purgava, pois, a metrópole de suas mazelas” (SOUSA, 1986, p. 75).

Dessa forma, esses muitos indivíduos eram enviados para cá com a possibilidade de ter uma nova chance de recomeçar sua vida. Era o local onde “pagariam” por seus pecados e/ou crimes. Segundo Staden¹⁴, outro viajante que esteve nessas terras, era preciso “[...] levar para o Brasil alguns prisioneiros, que mereceram punição, mas que foram poupados, pois desejava-se estabelecê-los no novo país” (STADEN, 2009, p. 31). Essas terras, então, eram vistas como o espaço do purgatório, “[...] era uma chance que se abria para o cristão, possibilitando a correção do desvio, o perdão do pecado cometido” (SOUSA, 1986, p. 72). Ao

¹³ Jean de Léry (1534-1611) nasceu em La Margelle, em 1534, sapateiro, estudioso de teologia, embarcou com alguns outros artesãos para colaborar na tentativa colonizadora de Villegagnon, com 18 anos. Léry era calvinista, chegou ao Brasil, aproximadamente em novembro de 1556.

¹⁴ Hans Staden (1524-1576) alemão, mercenário e arcabuzeiro. Aportou no Brasil duas vezes: 1579 (passou por Pernambuco e pela Paraíba) e em 1550 (chegou na ilha de Santa Catarina e se dirigiu a capitania de São Vicente). Na segunda viagem, veio em um navio espanhol, e, foi capturado pelos tamoios (aliados dos franceses e inimigos dos portugueses). A obra, no entanto, não foi escrita por Staden, segundo Eduardo Bueno (Introdução do livro), o texto é obra de um doutor Dryander, alemão estudioso de matemática e cosmografia.

mesmo tempo, esses indivíduos também eram trazidos pela possibilidade de colonização, de forma que fariam sua morada nesse território.

Sendo assim, outros vieram como deportados, também menores abandonados ou vendidos pelos pais ou tutores eram levados naquelas condições para a América, a fim de servirem até a maioridade (PRADO JÚNIOR, 1981). Mesmo quando excessivamente penoso, o viver em colônias deixava aberta a possibilidade de retorno à condição de habitante da metrópole. O degredo foi o mecanismo máximo pelo qual os brancos portugueses purgavam seus pecados na colônia-purgatório (SOUSA, 1986).

Contudo, cabe agora discutir um pouco mais sobre essa população que já habitava esse território e que possuía uma cultura muito diferente da europeia, o que despertou, desde o primeiro contato, um choque cultural para ambas as partes. Sobre essa questão, Caminha afirma:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. (Carta de Pero Vaz de Caminha)

Também sobre o choque cultural, Léry afirma:

[...] Tanto os homens como as mulheres estavam tão nus quanto ao saírem do ventre materno mas para parecer mais garridos tinham o corpo todo pintado e manchado de preto. Os homens usavam o cabelo cortado na frente à maneira de coroa de frade e comprido atrás, aparado em torno do pescoço como entre nós as pessoas que usam cabeleira. Ainda mais: todos tinham o lábio inferior furado ou fendido e cada qual trazia no beijo uma pedra verde e polida, como que engastada, do tamanho de uma moeda e podia ser tirada ou colocada, como bem entendiam [...]. Quanto à mulher, além de não ter o lábio furado, usava os cabelos compridos como as demais do lugar; mas tinha as orelhas furadas tão cruelmente que era possível atravessá-las com os dedos e nelas carregavam penduricalhos de osso que lhes tocavam os ombros. (LÉRY, 1961, p. 72).

O estranhamento não se sucedeu apenas por parte dos europeus; pois, em seus relatos, os viajantes informam algumas impressões dos indígenas em relação à cultura europeia:

[...] iam quase noventa pessoas, inclusive seis meninos, que levávamos para que aprendessem a língua dos selvagens, e cinco raparigas com uma governante (as primeiras mulheres francesas vindas à terra do Brasil e cuja chegada causou grande admiração dos selvagens do país, os quais, como veremos mais adiante, jamais haviam visto mulheres vestidas). (LÉRY, 1961, p. 55).

O embate cultural entre estas duas culturas certamente causou estranhamento para ambas as partes e, além disso, também o medo do “desconhecido”. Assim, era comum que os indígenas utilizassem seu armamento como forma de defesa e proteção. Staden relata que ao se aproximarem desse território foram surpreendidos pelos indígenas, que atiravam flechas com o intuito de atingi-los: “[...] atiravam numerosas flechas para o alto, que deveriam nos atingir ao cair e às quais tinham amarrado algodão embebido de cera. Com essas flechas incendiárias queriam colocar fogo nos telhados das casas. Ameaçavam também nos comer caso nos pegassem” (STADEN, 2009, p. 38). Diante das dificuldades de atingi-los, dentro dos barcos, os indígenas “[...] trouxeram madeira seca de suas fortificações e jogaram-na entre a margem e os barcos. Queriam incendiá-la e jogar no fogo a pimenta que por lá crescia. A fumaça devia fazer com que tivéssemos de abandonar as embarcações” (STADEN, 2009, p. 38).

Léry, ao narrar a chegada a essas terras, também menciona os tiros ao alto: “Botamos água o escaler e depois de ter disparado alguns tiros de peça para avisar os habitantes, conforme o costume de quem chega a esse país, vimos reunirem-se na praia homens e mulheres em grande número” (LÉRY, 1961, p. 71).

Os europeus perceberam, então, a necessidade de que nesse primeiro contato houvesse um meio para que pudessem assim avançar nas terras recém-encontradas, o meio encontrado foi através das trocas:

Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza, e com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar. (Carta de Pero Vaz de Caminha).

Sendo assim, a melhor forma de aproximação que os viajantes estabeleceram com os indígenas foi pelas trocas, visto que não conheciam a língua indígena, fato que dificultava o contato entre eles, assim diz Staden: “Queriam falar conosco, mas nenhum de nós podia entender a língua que falavam. Demo-lhes algumas facas e anzóis, e eles partiram” (STADEN, 2009, p. 45). Sobre essas trocas, Léry atesta: “[...] mantiveram-se fora do alcance de suas flechas acenando-lhes de longe com facas, espelhos, pentes e outras bugigangas” (LÉRY, 1961, p. 72). Interessante explorar o olhar europeu para aquilo que era de suma importância para os indígenas, esses objetos denominados pelo autor como “bugigangas”:

facas, espelhos e pentes eram de extrema importância para essas comunidades que não as conheciam.

Logo após a instalação dos primeiros portugueses nessas terras, o rei de Portugal, D. Manoel, pede pela intensificação da exploração do território. De acordo com a obra de Frei Vicente do Salvador:

Posto que El-Rei D. Manuel, quando sob a nova do descobrimento do Brasil, feito por Pedro Álvares Cabral, andava mui ocupado com as conquistas na Índia Oriental, pelo proveito que de si prometiam, e com as de África pela glória e louvor que a seus vassallos dela resultava, não deixou, quando teve ocasião, de mandar uma armada de seis velas e por capitão-mor delas Gonçalo Coelho, para que descobrisse toda esta costa, o qual andou por ela muitos meses descobrindo-lhes os portos e rios, e em muitos deles entrou e assentou marcos com armas del-rei, que pera isso trazia lavrados. (SALVADOR, 1982, p. 103).

Dessa forma, D. Manoel

[...] ordenou que se povoasse esta província, repartindo as terras por pessoas que se lhe ofereceram pera as povoarem e conquistarem à custa de sua fazenda, e dando a cada um cinquenta léguas por costa com todo o seu sertão, pera que eles fossem não só senhores mas capitães delas, pelo que se chamam e se distinguem por capitánias. (SALVADOR, 1982, p. 103).

Estabelecidos nessas terras, para os fins mercantis que tinham em vista, era preciso “[...] criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitorias que se fundassem e organizar a produção de gêneros que se interessassem o seu comércio. A ideia de povoar surge daí” (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 18). Esse povoamento propiciou aos viajantes que adentraram esse território entender e relatar ainda mais sobre os povos que aqui já se encontravam. Eles pertenciam a grupos diferentes, com culturas que se diferenciavam, e que eram geralmente inimigos. Sobre esses povos, Staden explica:

Os portugueses que vivem ali são amigos de uma tribo dos brasileiros, os Tupiniquins, cujo domínio se estende por cerca de oitenta milhas para dentro da terra e cerca de quarenta milhas ao longo da costa. Ao norte e ao sul moram inimigos dessa tribo. Os inimigos ao sul são os Carijós, e ao norte, os Tupinambás. Estes últimos também são chamados de Tabajaras pelos seus inimigos, o que simplesmente quer dizer ‘inimigo’. Causaram muitas perdas aos portugueses, que por isso devem tomar grande cuidado com eles até os dias de hoje. (STADEN, 2009, p. 56).

Sousa (1971) aponta algumas diferenças entre esses grupos presentes nas terras brasileiras, dentre eles os caetés, aimorés, tupiniquins, goitacases, papaneses, guaianeses e carijós. Sobre os caetés:

Este gentio, nos primeiros anos da conquista deste estado do Brasil, senhoreou desta costa da boca do rio de São Francisco até o rio Paraíba, onde sempre esteve em guerra cruel com os potiguares, e se matavam e se comiam uns aos outros em vingança de seus ódios [...]. São estes caetés mui belicosos e guerreiros, mas mui atraídoados, e sem nenhuma fé nem verdade, o qual fez danos que fica declarado à gente da nau do bispo, a Duarte Coelho, e a muitos navios e caravelões que se perderam nesta costa, dos quais não escapou pessoa nenhuma, que não matassem e comessem [...] são estes caetés grandes músicos e amigos de bailar, são grandes pescadores de linha e nadadores. (SOUSA, 1971, p. 61-63).

Sobre os aimorés:

[...] Este gentio tem a cor do outro, mas são maiores e mais robustos e forçosos; [...] são tamanhos frecheiros, que não erram nunca tiro; são mui ligeiros à maravilha e grandes corredores. Não vivem estes bárbaros em aldeias, nem casas, como o gentio, nem há quem lhas visse nem saiba, nem desse com elas pelos matos até hoje; andam sempre de uma para outra pelos campos e matos, dormem no chão sobre folhas e se lhes chove arrima-se ao pé de uma árvore [...]. Não costumam estes alarves fazer roças, nem plantas alguns mantimentos; mantêm-se dos frutos silvestres e da caça que matam, a qual comem crua ou mal assada, quando têm fogo; [...]. Comem estes selvagens carne humana por mantimento, o que não tem outro gentio que não a come senão por vingança de suas brigas e antiguidade de seus ódios. (SOUSA, 1971, p. 79).

Sobre os tupiniquins:

[...] foram os tupiniquins muito fiéis e verdadeiros aos portugueses [...]. Este gentio é da mesma cor baça e estatura que o outro gentio de que falamos, o qual tem a linguagem, vida e costumes e gentilidades dos tupinambás, ainda que são seus contrários [...] mas este gentio é mais doméstico e verdadeiro que todo outro da costa deste Estado [...] sempre nas guerras ajudaram aos portugueses, contra os aimorés, tapuias e tamoios. (SOUSA, 1971, p. 88).

Sobre os goitacases:

[...] tem a cor mais branca do que dissemos atrás, e tem diferente linguagem; é muito bárbaro [...]. Não costuma esta gente pelejar no mato, mas em campo descoberto, nem são muito amigos de comer carne humana, como o gentio atrás; não dormem em redes, mas não chão, com folhas debaixo de si [...]. Tem este gentio muita parte dos costumes dos tupinambás, assim no cantar, no bailar, tingir-se de jenipapo, na feição do cabelo da cabeça e no arrancar os mais cabelos do corpo [...]. (SOUSA, 1971, p. 96).

Sobre os papaneses:

Este gentio dorme no chão, sobre folhas, como os goitacases; também não se ocupa em grandes lavouras; mantêm-se esses selvagens de caça e peixe do rio, que matam; os quais são grandes frecheiros e pelejam com arcos e flechas, andam nus como o mais gentio, não consentem cabelos nenhuns no

corpo, senão os da cabeça, pintam-se e enfeitam-se com penas de cores de pássaros; cantam e bailam; têm muitas gentilidades, das que usam os tupinambás; mas entre si tem um costume que não é tão bárbaro, como todos os outros que todo o gentio costuma, que é, se um índio destes mata outro da mesma geração em alguma briga, ou por desastre, são obrigados os parentes do matador a entregá-lo aos parentes do morto, que logo o afogam e o enterram, estando uns e outros presentes, e todos neste ajuntamento fazem grande pranto, comendo e bebendo todos juntos por muitos dias, e assim ficam todos amigos [...]. (SOUSA, 1971, p. 97).

Sobre os guaianeses:

Estes guaianeses têm continuamente guerra com os tamoios, de uma banda, e com os carijós da outra, e matam-se uns aos outros cruelmente; [...] se encontram com gente branca, não fazem nenhum dano, antes boa companhia, e quem acerta em ter um escravo guaianás não espera dele nenhum serviço, porque é gente folgada de natureza e não sabe trabalhar. Não costuma este gentio fazer guerra a seus contrários. (SOUSA, 1971, p. 115).

Sobre os carijós:

[...] são contrários dos guaianeses [...]. Este gentio é doméstico, pouco belicoso. De boa razão; segundo seu costume, não come carne humana, nem mata homens brancos que com eles vão resgatar, sustentam-se da caça e peixe que matam, e de suas lavouras que fazem, onde plantam mandioca e legumes como os tamoios e os tupiniquins. (SOUSA, 1971, p. 119).

Os relatos de Sousa apontam-nos também características semelhantes entre esses grupos indígenas encontrados em terras brasílicas, em relação ao modo de vida, forma de dormir, ornamentar-se com plumas, e destaca uma diferença no fato de comer carne humana, que foi um costume visto como horripilante pelos europeus que se depararam com aqueles povos, porque eles não compreendiam a importância de ritual da antropofagia que utilizavam.

Em relação aos costumes desses povos, citaremos alguns. Sobre o costume de ter várias mulheres, Frei Vicente do Salvador¹⁵ (1982, p. 80) menciona: “Não é fácil de averiguar, maiormente entre os principais que têm muitas mulheres, qual seja a verdadeira e legítima, porque nenhum contato exprimem e facilmente deixam umas e tomam outras”. Segundo Viveiros de Castro (1992, p. 44), a poligamia estava associada à valentia guerreira, de modo que acumular prisioneiros em guerra e mulheres significava prestígio social. As

¹⁵ A obra de Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil 1500-1627*, foi a primeira história do Brasil escrita por um brasileiro. Frei Vicente do Salvador (1564-1636), religioso, historiador e cronista baiano, estudou no Colégio dos Jesuítas na Bahia e cursou teologia pela Universidade de Coimbra, Portugal. Em 1627 conclui *História do Brasil*, uma das grandes obras do século XVII. O manuscrito foi encontrado pelo historiador Capistrano de Abreu na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, em 1881, dois séculos e meio depois de escrito. Disponível em: <https://www.sohistoria.com.br/biografias/vicentesalvador/>. Acesso em: 5 nov. 2022.

mulheres tinham tarefas importantes para essas sociedades, eram somente elas que preparavam o cauim:

São as mulheres que preparam as bebidas, usam raízes de mandioca e cozem-nas em grandes panelas. Quando está cozido, retiram a mandioca das panelas, despejam-na em outras panelas ou vasos e deixam que esfrie um pouco. A seguir, meninas sentam-se ao redor e as mastigam; colocam o mastigado em um vaso especial” [...]. “ Quando todas as raízes foram mastigadas, colocam o mastigado novamente na panela, despejam água por cima, misturam ambos, e deixam ficar quente de novo” [...]. “Então há vasos especiais que enterram pela metade dentro da terra e usam como se usam aqui barris para vinho e cerveja. Despejam a massa dentro e fecham-nos bem. Então a fermentação ocorre sozinha e a massa fica forte. Deixam-na em repouso durante dois dias. Depois bebem-na e se embriagam. É um líquido rico e espesso” [...]. “ Cada cabana possui sua própria bebida, e quando uma aldeia inteira quer festejar, o que normalmente ocorre uma vez por mês, vão todos primeiro para uma cabana, bebem tudo o que há nela, e assim por diante até terminarem a bebida de todas as moradias” [...]. “A bebedeira dura a noite toda. Dançam também entre as fogueiras, soltam berros e sopram em seus instrumentos e fazem uma gritaria medonha quando estão embriagados. Mas é raro que briguem. São muito solidários entre si; o que um tiver a mais de comida que o outro, lhe dá. (STADEN, 2009, p. 146).

O cauim era uma importante bebida consumida pelos grupos indígenas naquele contexto, utilizada em festas e em rituais de antropofagia. “Assim que voltam das expedições guerreiras com o abati maduro, preparam a bebida e com ela comem seus inimigos, quando aprisionam algum [...]” (STADEN, 2009, p. 60).

Thevet, em sua obra *Singularidades da França Antártica*, também aborda a questão do cauim. Segundo o autor, este era feito pelas mulheres da tribo e, “[...] no caso de ser chamada alguma mulher casada para colaborar nesta tarefa, é necessário que ela abstenha das relações com seu marido durante alguns dias; caso contrário, a bebida jamais alcançaria a necessária perfeição” (THEVET, 1978, p. 89). Essa bebida é “[...] turva e espessa como bôrra e tem gosto de leite azedo. Há cauim branco e tinto tal qual o vinho” (LERY, 1961, p. 117-118). No processo de produção, acrescentava-se “[...] o poder mágico da saliva feminina”. (MOREAU, 2003, p. 151). O cauim era consumido coletivamente, “[...] em situações de nascimentos, ritos de iniciação, partida ou retorno de guerra, sacrifício ritual e reuniões de cúpula para tomar alguma decisão” (MOREAU, 2003, p. 151).

Os viajantes não perceberam nos grupos indígenas a presença de três letras, F, L e R, e associaram esses povos como grupos sem fé, lei e rei: “Mas nenhuma palavra pronunciam com f, l ou r, não só as suas mas ainda das nossas, porque, se querem dizer Francisco, dizem

Pancicu e, se querem dizer Luís, dizem Duí; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras” (SALVADOR, 1982, p. 78).

Segundo Baêta Neves, a Lei é a Lei de Deus e os gentios necessitam de um auxílio externo para tomar conhecimento da Lei, que se baseia em normas e regras que visem afastar as populações do Demônio e as aproximar de Cristo (BAÊTA NEVES, 1978, p. 57-58). A ausência da letra “R” no alfabeto indígena estava associada à falta da figura do Rei. Para Hernandez (2008, p. 84-85), não existiam nas sociedades indígenas brasileiras grandes chefes que comandam estados ou legiões de guerreiros para dominar e conquistar povos, para os índios, as guerras estavam associadas às vinganças, com o objetivo maior do guerreiro alcançar a Terra sem Mal. Ainda de acordo com o autor, os únicos indivíduos que detinham certo poder na sociedade indígena, eram os caraíbas ou pajés. Eles exerciam pela “boa fala”, pois eles eram eles que falavam com os antepassados e materializavam o passado e o futuro dos índios. As comunidades indígenas eram “sociedades sem estado”, sem hierarquias, sem um Rei que submete todos à lei, a um poder central, segundo os europeus do século XVI. As decisões políticas das tribos eram tomadas pelos mais velhos, em conselho, e os caraíbas tinham papel importante, já que tinham o poder de falar com os ancestrais (FERNANDES, 1949). Talvez, por isso, os jesuítas asseguravam que a língua indígena não tinha L, pois acreditavam que entre os povos autóctones das matas não havia lei, tampouco a letra R, afinal os indígenas não conheciam Rei e, portanto, Estado.

Sobre as guerras, diz Lery: “Quando vão á guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis” (LERY, 1961, p. 105). Ainda sobre as guerras, diz Thevet¹⁶:

Eles se agarram e se mordem em todas as partes do corpo dos inimigos que lhes passem ao alcance das garras e dos dentes, mesmo que seja pelos beíços perfurados. A fim de intimidar os inimigos, mostram-lhes às vezes os ossos

¹⁶ André Thevet (1516 – 1592), filho de um barbeiro-cirurgião, ingressou na vida religiosa aos dez anos de idade e, antes de vir ao Brasil, empreendeu uma jornada pelo Oriente, visitando a Grécia, a Síria, o Egito e a Palestina. Em 1555, Thévet se juntou à expedição de Villegagnon na qualidade de capelão. A frota chegou à região de Macaé em novembro e em pouco tempo o frade adoeceu, a ponto de não conseguir officiar a missa de Natal. Em janeiro de 1556, embarcou de regresso à Europa, tendo permanecido no Brasil por apenas dez semanas – durante as quais, mesmo assim, registrou o que havia observado durante a viagem e a permanência em terras brasileiras. Ao mesmo tempo, recolheu alguns artefatos, tais como um maracá e um manto cerimonial usado pelos tupinambás. Segundo Ronald Raminelli, esses objetos tinham dupla função: servir como provas materiais da viagem e presentear os notáveis de cuja boa-vontade dependia o privilégio da impressão de livros. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/artigos/historia-do-livro-relatos-sobre-o-brasil-o-cosmografo-andre-thevet/>. Acesso em: 7 out. 2022.

daqueles que foram derrotados e devorados por eles. Quando resolvem partir para a guerra, os selvagens incendiam suas cabanas e deixam enterrados seus pertences mais preciosos, até o dia de seu regresso. [...] que antes de entrarem na refrega gritavam de maneira terrível, proferindo medonhas ameaças. [...] seus combates navais são em tudo semelhantes aos que travam entre si em terra. Se acontece que o mar esteja bravo, jogam às águas uma pena de perdiz ou qualquer outra coisa, acreditando que deste modo conseguirão aplacar a fúria das ondas. [...] banham seus corpos nessas águas turbulentas, obrigando os que os acompanham a agir de modo igual, não importa de quem se trate, como aconteceu comigo em certa ocasião. [...] Cinco dias depois de sua chegada, entrega-se ao prisioneiro uma mulher, que pode ser até mesmo a filha daquele que o capturou! Ela está encarregada de prover todas as suas necessidades, inclusive a de fazer-lhe companhia na rede. Ao mesmo tempo, são-lhe servidos os melhores alimentos que se puderem encontrar. O objetivo é de engordá-lo, qual capão na ceva, até que chegue o dia de matá-lo. (THEVET, 1978, p. 124-131).

Lery descreve com detalhes a forma como os prisioneiros eram tratados:

Resta saber agora como são tratados os prisioneiros. Logo depois de chegarem são não somente bem alimentados mas ainda lhes concedem mulheres (mas não maridos às prisioneiras), não hesitando os vencedores em oferecer a própria filha ou irmã em casamento. Tratam bem o prisioneiro e satisfazem-lhe todas as necessidades. Não marcam antecipadamente o dia do sacrifício; se os reconhecem como bons caçadores e pescadores e consideram as mulheres boas para tratar das roças ou apanhar ostras conservam-nos durante certo tempo; depois de os engordarem matam-nos afinal e os devoram em obediência ao seguinte cerimonial [...]. O próprio prisioneiro, a pesar de não ignorar que a assembleia se reúne para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de mostrar-se pesaroso enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas. Depois de ter comido e cantado durante seis ou sete horas com os outros, é ele agarrado por dois ou três dos personagens mais importantes do bando e sem que oponha a menor resistência, é amarrado pela cintura com cordas de algodão [...]. Deixam-lhe os braços livres e o fazem passear assim pela aldeia, em procissão, durante alguns momentos [...]. Esgotadas as provisões de pedras e de cacos e de tudo que o prisioneiro pode apanhar junto de si, o guerreiro, designado para dar o golpe, e que permanecera longe da festa, sai de sua casa, ricamente enfeitado com lindas plumas, barrete e outros adornos; e armado de um enorme tacape aproxima-se do prisioneiro e lhe dirige as seguintes palavras: 'Não és tu da nação dos marajás, que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?' [...] O prisioneiro, mais altivo que nunca, responde no seu idioma: 'Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos'. Embora os selvagens temam a morte natural, os prisioneiros julgam-se felizes por morrerem assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar [...]. O executor costuma bater com tal destreza na testa ou na nuca que não se faz necessário repetir o golpe e nem a vítima perde muito sangue. [...] depois de morto, o prisioneiro, a mulher coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositalmente curto pranto porque essa mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto, mas sempre na esperança de come-lhe um pedaço. Em seguida, outras mulheres, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o

tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. [...] esses selvagens pegam os filhos uns após os outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue do inimigo a fim de torna-los mais valentes. Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moquém, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura. [...] para satisfazer o seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção porém os miolos, em que não toca. As caveiras conservam-nas os nossos tupinambás em tulhas nas aldeias, como conservamos nos cemitérios os restos dos finados [...]. Guardam muito cuidadosamente os ossos das coxas e dos braços para fazer flautas e pífanos, e os dentes para seus colares. Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indelévelis. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros. (LERY, 1961, p. 175-180).

Esses grupos indígenas, com evidência à sociedade tupinambá estudada pelo autor Fernandes, viviam um estado de guerra crônico, em que cada grupo se encontrava permanentemente exposto e sujeito a ataques dos inimigos. O essencial para eles consistia em aprisionar, sacrificar e ingerir o maior número possível de inimigos. O ato de ingerir a carne do inimigo representava se apropriar das características do indivíduo que estava sendo consumido. Dessa forma, os Tupinambás, por exemplo, evitam a ingestão de carnes de animais lerdos e lentos, pois lhes comunicaria tais atributos, avaliados como negativos (FERNANDES, 1970, p. 44). Sendo assim, quando se tratava da ingestão de um guerreiro era de grande valia se apossar dessas particularidades. Segundo o autor, todas as atividades guerreiras “[...] faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes” (FERNANDES, 1970, p. 67); assim, o ato de consumir a carne inimiga fazia parte do ritual da antropofagia. Sobre o ritual da antropofagia:

Quando trazem para casa um inimigo, os primeiros a bater nele são as mulheres e crianças [...] raspam-lhe as sobrancelhas, dançam em volta dele e atam-no direto, de forma a não poder fugir. Depois dão-lhe uma mulher, que o alimenta e também se entretém com ele. Se ela recebe um filho dele, criam-no até que fique grande e depois, quando lhes vem à mente, matam-no” [...]. “Alimentam bem o prisioneiro” [...]. Fazem também uma grande corda, que chamam de muçurana. Com essa corda amarram-no antes de matá-lo [...]. Quando começam a beber, fazem vir o prisioneiro. Eles tem de beber com os selvagens. Eles conversam com ele. Quando terminam de beber, descansam no dia seguinte e constroem para o prisioneiro uma pequena barraca no lugar onde deverá morrer. Este passa a noite deitado nela, sob severa vigilância [...]. De madrugada, bem antes de amanhecer, eles vêm e dançam, cantam ao redor da maça com a qual deverão matá-lo, até o raiar do dia. [...] o chefe da cabana chega, pega a maça e passa-a uma vez entre as pernas dele. Isso, para eles, constituiu uma honra. A seguir,

aquele que o matará volta a pegar a maçã e diz: Sim, estou aqui, quero mata-lo porque a sua gente também matou e comeu muito dos nossos'. O prisioneiro lhe responde: 'Tenho muitos amigos que saberão me vingar quando eu morrer'. Nisto, o algoz golpeia o prisioneiro na nuca, de forma que lhe jorre o cérebro. Imediatamente as mulheres pegam o morto, arrastam-no para cima da fogueira, arrancam toda a sua pele, deixam-no inteiramente branco e tapam seu traseiro para que nada lhe escape. [...] separam as costas junto com o traseiro da parte dianteira. Dividem tudo entre si. As vísceras ficam com as mulheres. Fervem-nas, e com o caldo fazem uma massa fina chamada mingau, que ela e as crianças sorvem. As mulheres comem as vísceras, da mesma forma que a carne da cabeça. O cérebro, a língua e o que mais as crianças puderem apreciar, elas comem. Quando tudo tiver dividido, voltam para casa, e cada um leva seu pedaço [...]. Aquele que matou o prisioneiro atribui-se mais de um nome, e o chefe da cabana lhe faz uma incisão com dente de um animal na parte superior dos braços. Quando a ferida está curada, vêem-se as cicatrizes, e elas têm o valor de uma honrosa ornamentação [...]. Isso ocorre para que os braços não lhe fiquem trêmulos por causa do espanto com o golpe mortal. (STADEN, 2009, p. 160-167).

A importância do ritual da antropofagia centrava-se no alcance da Terra sem Mal. Segundo Moreau (2003, p.143), para o alcance da Terra sem Mal, o índio necessitava ser valente nas guerras, aprisionar inimigos e depois comê-los. O grande motivo das guerras não estava ligado ao acúmulo de terras ou exterminação dos inimigos, mas às suas capturas; assim, o índio capturado não pensava em fugir, até porque os membros de sua tribo não o aceitariam de volta, pois a covardia era uma ofensa aos índios. Desse modo, o cativo preferia a morte e esperava a vingança dela pelos membros de sua tribo. Essas cerimônias eram celebradas com cantos e danças, bebedeiras, fumo e os transe dos caraíbas, práticas ricas de significado. De acordo com Bosi, “a antropofagia não podia entender-se fora da crença no aumento de forças que se recebem pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos em peleja honrosa” (BOSI, 1992, p. 69). Ao comer o adversário, o guerreiro apropria-se dos poderes de sua personalidade. Segundo Faria, o não cumprimento do “desejo” do parente morto era carregado de consequências, cabendo aos parentes do morto a vingança por sua morte (FARIA, 2005, p. 143). Assim, se o índio não tivesse vingado seus antepassados, feitos prisioneiros e devorados no ritual, trocado de nome, não alcançaria a terra dos seus antepassados. Ele não poderia também fugir da morte para não ser comido pelos inimigos, pois isso representava covardia, além do não alcance das terras sem males, ficaria a vagar pelas matas como um espírito malfazejo, um anhangá, encarnado em animais da mata (HERNANDES, 2008).

Antropofagia, guerra, nudez, pajelança e nomadismo eram costumes que faziam parte do cotidiano desses grupos indígenas encontrados nas terras brasileiras e vistos pelos europeus como costumes abomináveis que deveriam ser extintos. Nesse sentido, a vinda dos

jesuítas, será de forma a atuar na “correção” desses costumes, pois eram vistos como errados, baseados nos princípios dos europeus que cultivavam a fé cristã católica. Desse modo, a fim do desejo de conquista desse território e dos povos que nele habitavam, D. João III financia a Companhia de Jesus e a envia, juntamente com o governador geral, Tomé de Souza, um regimento que trata da função da expedição às terras brasileiras: “[...] 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” (LEITE, 1954a, p. 5). Assim, os padres tinham a missão de tornar esses grupos indígenas cristãos católicos moldados a partir dos ensinamentos jesuíticos e que os tornassem principalmente súditos de Sua Majestade, incorporando os princípios europeus. Então, em 1549, os jesuítas desembarcaram em terras brasileiras.

2 A COMPANHIA DE JESUS E SUA MISSÃO ALÉM-MAR

A história da constituição da Companhia de Jesus perpassa a história de vida de seu fundador: Inácio de Loyola. Em sua *Autobiografia*, Loyola relata sua história de conversão e mudança de vida, que lhe acarretaram uma vivência a partir da fé católica propiciando a fundação de uma Companhia que tinha como missão a evangelização por meio da fé cristã católica.

Essa *Autobiografia* fora escrita quando Loyola já se encontrava em idade avançada e tinha a finalidade de demonstrar aos membros da Ordem o trabalho desenvolvido em conjunto com a Companhia de Jesus. Esta foi pensada justamente para ser instrumento pedagógico e de exemplo para a formação do soldado de Cristo. Loyola, no início, não gostou da ideia de produção de uma *Autobiografia*; porém, devido a convencimentos, acreditou que seria um importante instrumento de exemplo aos demais membros, de modo que, a partir do exemplo da sua conversão, os demais membros se convertessem e vivessem uma vida militante para Cristo (CARDOSO, 1974). Ademais, essa autobiografia serve-nos como base para compreensão do pensamento desse personagem que foi primordial para o êxito da Ordem Jesuítica. A *Autobiografia* é uma obra pedagógica e, por meio dela, é possível compreender o pensamento pedagógico de Loyola, a possibilidade de ser santo mesmo tendo sido pecador, ou seja, é possível se redimir dos pecados e seguir uma vida cristã, algo que ia contra os princípios do luteranismo.

2.1 SOBRE A VIDA DE INÁCIO DE LOYOLA

2.1.1 Conversão no “soldado de Cristo”

Inácio Loyola nasceu em 1491, no castelo de Loyola, desde a infância recebeu educação cavalheiresca e mais tarde entrou no serviço militar. Na *Autobiografia* relata que em uma batalha na cidade de Pamplona, na Espanha, no avançar das tropas francesas, em sua condição de militar, foi atingido por uma bala de canhão. Nessa explosão, Loyola saiu ferido na perna esquerda e teve que passar por duas operações:

[...] uma Bombarda lhe acertou numa perna e a quebrou toda; a bala lhe passou entre as pernas, deixando a outra também bastante ferida. [...]. Depois de doze ou quinze dias em Pamplona, levaram-no em uma liteira para sua terra [...]. Chamaram todos os médicos e cirurgiões de muitas partes.

Julgaram que os ossos se deviam outra vez desconcertar e repor em seus lugares. (CARDOSO, 1974, p. 20).

No período em que estava a se recuperar, pediu livros de cavalaria para sua cunhada, Magdalena (LACOUTURE, 1994, p. 78), entretanto, não havendo livros de cavalaria, ela deu-lhe dois livros: *Vita Cristi* e *Legenda Áurea*. As leituras suscitaram em Loyola um novo caminho, o de Deus. Questionamentos surgiram em sua mente: “Que fizera até aí?”. Este servia aos príncipes da terra e, a partir de então, desejava servir ao Rei dos Reis (LEITE, 2004, p. 3). Aqui estamos falando de pedagogia, não somente de conversão, pois o expoente não se trata da leitura de livros de cavalaria; mas, ao narrar estes fatos na Autobiografia, Loyola pretende deixar como legado o exemplo para seus discípulos e para os estudantes dos colégios jesuítas, é como se ele dissesse: não leiam livros de cavalaria, leiam os livros dos santos, leiam sobre a vida de Cristo! Assim, ele diz em sua *Autobiografia*:

[...] lendo a vida de Nosso senhor e dos Santos, parava a pensar, raciocinando consigo: E se eu realizasse isto que fez S. Francisco? E isto que fez S. Domingos? [...] Mas todo o seu discorrer era falar consigo: S. Domingos fez isto; pois eu hei de fazê-lo! (CARDOSO, 1974, p. 23).

A possibilidade do contato com estas leituras está relacionada ao movimento conhecido como *Devotio Moderna*, mencionado no capítulo anterior, em que as pessoas passaram a ter uma relação direta nessa nova prática: leitura, entre elas, a leitura na intimidade. Dessa forma, o indivíduo e a divindade têm uma conexão direta e o indivíduo, assim, nutre a sua fé a partir de leituras de livros de espiritualidade ou da própria bíblia (CHARTIER, 2009, p. 129). Além de Loyola, os próprios reformadores apoiaram-se nesse movimento de popularização da religião, iniciado na *Devotio Moderna*, no entanto, os jesuítas foram os campeões máximos da Igreja Católica no processo de possibilitar que a evangelização chegasse às classes subalternas (MANACORDA, 2006, p. 200).

Com a leitura desses livros, Loyola relata, em sua *Autobiografia*, o desejo se se assemelhar aos santos¹⁷, São Francisco de Assis e São Domingos, que possuíam ideal reformador no contexto do século XVI, com ideias de pobreza e mendicância, uma denúncia à Igreja acumuladora de bens. O contexto de produção da *Autobiografia* (1974) é entre os anos

¹⁷ É importante salientar que Loyola era como Francisco e Domingos, o fundador de uma ordem religiosa importante e que já incomodava franciscanos e dominicanos, principalmente se levarmos em conta no financiamento da missão da Companhia de Jesus feita pela Coroa, além do fato que os jesuítas se colocarem à disposição do Papa. Além dos três votos convencionais das demais Ordens religiosas (pobreza, castidade e obediência), os jesuítas tinham o quarto voto: obediência ao Papa. Assim, eles foram peça fundamental no contexto da Contrarreforma da Igreja Católica, como já vimos anteriormente.

de 1550 e 1553, quando a Companhia de Jesus era já uma realidade como ordem religiosa convivendo às ordens franciscana e dominicana.

Após a leitura desses textos, Loyola demonstra em sua *Autobiografia* o desejo de peregrinar a Jerusalém: “Mas tudo o que desejava realizar, logo que sarasse, era ir a Jerusalém [...] com tantas disciplinas e tantas abstinências, quantas um ânimo generoso, aceso de amor de Deus, deseja praticar” (CARDOSO, 1974, p. 24). O trecho revela as bases do pensamento de Loyola para conduzir a formação dos membros de sua Ordem, de forma que aponta as raízes do pensamento dos *Exercícios Espirituais* escrito por ele, uma obra pedagógica base para a formação de um jesuíta. Assim, ao se utilizar de “disciplinas e abstinências”, Loyola enfatiza a importância da disciplina como forma de dominação e controle sobre o próprio corpo. Desejoso de iniciar uma vida inteiramente nova, Inácio de Loyola se dirigiu ao monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, local onde planejou o primeiro passo para a sua peregrinação a Jerusalém.

De Montserrat, Loyola planejou passar alguns dias em Manresa, perto de Barcelona, entretanto, devido à peste, permaneceu lá por quase um ano. Em Manresa, Loyola meditou sobre a vida de Cristo, e obrigou-se a um regime de oração, abstinência, autoflagelação:

[...] pobre, despiu-se de todas as suas vestes e lhas deu” [...] pedia esmola, não comia carne, nem bebia vinho, ainda que lho dessem [...]. Porque fora muito vaidoso em cuidar do cabelo, como se costumava nesse tempo, ele o tinha comprido, resolveu larga-lo à natureza, sem penteá-lo, nem cortá-lo, nem cobri-lo de modo algum, nem de noite nem de dia. Pela mesma razão, deixava crescer as unhas dos pés e das mãos, porque nisto fora vaidoso. (CARDOSO, 1974, p. 30-33).

O ato de se despir de suas vestes e abandonar qualquer vaidade com seu corpo significa que Loyola desejava se tornar um “soldado de Cristo”. Ele já fazia parte do serviço militar e desejava, a partir de então, formar-se como um soldado também na perspectiva religiosa. Para isso, era necessário modelar e treinar esse corpo (FOUCAULT, 2014). Loyola, no desejo de se tornar um “soldado de Cristo”, escreve de forma que também seus jesuítas fossem formados como tal. Era dessa forma que Loyola acreditava que deveria ser feito posteriormente com os membros que ingressaram na Companhia de Jesus: uma formação de soldados, corpos transformados e submetidos por meio da disciplina, espiritual e física.

Nesse contexto, Loyola começa a escrever os *Exercícios Espirituais* inicialmente para ele mesmo se tornar um militante de Cristo, ou seja, despertar de uma ânsia em pregar a palavra de Deus, posteriormente, com o objetivo de formar soldados para Cristo (O’MALLEY, 2004, p. 49). Loyola começou a orientar algumas pessoas por meio dos

Exercícios, fato que chamou a atenção do Tribunal da Inquisição. Ele chegou a passar 42 dias na prisão enquanto esperava seu veredito e, como seus companheiros, foi orientado a não falar em público sobre assuntos religiosos (O'MALLEY, 2004, p.51). Sendo assim, os *Exercícios* foram centrais na formação da Companhia de Jesus e na condução de sua obra evangelizadora.

2.1.2 Os Exercícios Espirituais: manual de conversão e formação

Exercícios Espirituais, um dos livros mais famosos livros do mundo, está na categoria dos livros menos lidos e compreendidos, já que não foi escrito com a intenção de ser lido. Trata-se de uma série de materiais, diretivas e sugestões para o orientador ajudar outras pessoas por meio do exercício, corresponde a mais um manual do professor do que um texto para estudantes. (O'MALLEY, 2004, p. 64). Os *Exercícios Espirituais* foram escritos entre os anos de 1521 e 1539, período que compreende a conversão de Loyola e o reconhecimento da Companhia de Jesus pela Cúria Romana (LEITE, 2004, p. 3). Um pequeno livro de onde deriva a espiritualidade da Companhia de Jesus que assenta dois princípios: um como *fundamento* e outro fundado na fé. O primeiro se refere à criação do homem, e o princípio para o qual foi criado. O segundo, à encarnação do filho de Deus, em que deve ser centrada a imitação humana. Os *Exercícios* criam laços de disciplina, fortificação de almas por meio da oração, sacramentos e libertação das práticas externas (LEITE, 2004, p. 7). Eles são um método rigoroso de ensinamento da fé cristã e católica, um manual de espiritualidade, cujo principal objetivo é levar o praticante a um encontro e diálogo com Deus. “Os *Exercícios* foram designados para habilitar a pessoa a fazer tal escolha com objetividade e liberdade de espírito sob a mais imediata inspiração de Deus” (O'MALLEY, 2004, p. 65). É uma espécie de treinamento, baseado na ideia de exercício. Loyola, logo no início do texto, escreve as *Anotações* que são 20 orientações, de forma a auxiliar o exercitante. Logo na primeira ele afirma:

Qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...]. Pois assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de Exercícios Espirituais a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma. (LOYOLA, 1966, p. 4).

Sobre o exercício diz Foucault,

[...] sob sua forma mística ou ascética, o exercício era uma maneira de ordenar o tempo para a conquista da salvação. Vai pouco a pouco na história do ocidente, inverter o sentido guardando algumas características: serve para economizar o tempo da vida, para acumulá-lo de uma maneira útil, e para exercer o poder sobre os homens por meio do tempo assim arrumado. O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar. (FOUCAULT, 2014, p. 159).

Desse modo, o exercitante está sujeito ao mestre e nunca deixará de estar, ao menos no mundo de pecados em que vive. Através do exercício, o exercitante ordena seu tempo para buscar o objetivo principal: sua salvação.

As *Anotações* continuam enfatizando a importância do entendimento como sendo “iluminado pela força divina” (LOYOLA, 1966, p. 04) e da sua preocupação em que o exercitante saiba lidar com as questões espirituais, visto que durante o processo dos *Exercícios* ele passará por consolações ou desolações (LOYOLA, 1966, p. 5). Mas já adianta para que o exercitante tenha “grande ânimo e liberalidade para com o seu Criador e Senhor, oferecendo-lhe todo o seu querer e liberdade, para que sua divina majestade, assim de sua pessoa como de tudo o que tem, se sirva conforme a sua santíssima vontade” (LOYOLA, 1966, p. 4).

Em quatro partes se dividem os *Exercícios*, a saber:

[...] a primeira, que é a consideração e contemplação dos pecados; a segunda, a vida de Cristo nosso Senhor até ao dia de Ramos, inclusive; a terceira, a Paixão de Cristo nosso Senhor; a quarta, a Ressurreição e Ascensão, a que se juntam três modos de orar; contudo não se entenda que cada semana tenha, necessariamente, sete ou oito dias. Porque, como acontece que, na primeira semana, alguns são mais lentos para achar o que buscam, a saber, contrição, dor, lágrimas por seus pecados; assim também, como uns são mais diligentes que outros, e mais agitados e provados de diversos espíritos, requiere-se, algumas vezes, encurtar a semana e, outras vezes, prolongá-la, e assim em todas as outras semanas seguintes, buscando as coisas segundo a matéria proposta. Mas [os Exercícios] concluir-se-ão, pouco mais ou menos, em trinta dias. (LOYOLA, 1966, p. 5).

Loyola insiste nas *Anotações* que os Exercícios devem ser realizados de maneira gradual e atesta: “Ao que toma os exercícios na primeira semana, é-lhe proveitoso não saber coisa alguma do que há-de fazer na segunda semana; mas que trabalhe de tal modo na primeira, para alcançar aquilo que busca, como se, na segunda, nenhuma coisa boa esperasse achar.” (LOYOLA, 1966, p. 06). Ele pede também que durante o processo de realização, que o exercitante não faça promessas ou votos precipitados, embora reafirme que “uma boa obra

que se faz com voto, seja mais meritória que a que se faz sem ele” (LOYOLA, 1966, p. 7). Ao falar sobre o voto, Loyola teme que o exercitante não consiga se manter no voto processado, por isso diz que pede atenção quanto a essa questão, no entanto, é importante ressaltar que os votos eram importantes para Companhia de Jesus. Assim como outras ordens religiosas que professam os votos de pobreza, obediência e caridade, a Ordem Jesuítica professava mais um: o voto de obediência ao papa. Isso demonstra o caráter de obediência e solidez demonstrado pelos jesuítas. Dessa forma, eles inovam com o quarto voto de obediência ao Papa, tema abordado mais adiante. A organização do tempo também tem destaque nas orientações das anotações:

Pode dar-se-lhe também, por espaço de meia hora, o exame particular e depois o exame geral e o modo de se confessar e de receber o sacramento [da eucaristia]. Faça, durante três dias, em cada manhã, por espaço de uma hora, a meditação do primeiro, segundo e terceiro pecado ; depois, durante outros três dias, à mesma hora, a meditação do processo dos pecados ; depois, outros três dias, à mesma hora, faça a das penas que correspondem aos pecados . Dêem-se-lhe, em todas as três meditações, as dez adições ; para os mistérios de Cristo nosso Senhor, siga-se o mesmo processo que mais adiante e amplamente nos próprios exercícios se declara. (LOYOLA, 1966, p. 8).

Segundo essa concepção, é preciso aproveitar com qualidade o tempo durante a realização dos *Exercícios Espirituais*. “O tempo medido e pago deve ser também um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante todo o seu transcurso o corpo deve ficar aplicado a seu exercício” (FOUCAULT, 2014, p. 148). Durante esses *Exercícios* é importante que o exercitante tenha contato com os sacramentos da Igreja Católica para melhor êxito e alcance dos três “proveitos”, segundo Loyola: “[...] para servir e louvar a Deus nosso Senhor; [...] em servir a seu Criador e aproveitar à sua própria alma, [...] receber graças e dons da sua divina e suma bondade” (LOYOLA, 1966, p. 8).

A primeira semana dos *Exercícios Espirituais* é centrada na *via purgativa*, em que o exercitante medita sobre o pecado e suas consequências. A atividade inaugural da Primeira Semana corresponde ao *exame de consciência*, que tem como objetivo final o sacramento da confissão¹⁸. A disciplina do exercitante precisa ser de profunda relevância para o êxito nos *Exercícios*, desde o momento em que são realizados. Sobre essa questão, Loyola (1966, p. 21) afirma: “[...] o primeiro exercício se fará, à meia-noite; o segundo, logo ao levantar-se, pela manhã; o terceiro, antes ou depois da missa, em suma, que seja antes do almoço; o quarto, à

¹⁸ “A confissão é uma declaração dramatizada para si mesmo, para Deus e para um outro ser humano, que aqui representa Deus” (O’MALLEY, 2004, p. 67).

hora de Vésperas; o quinto, uma hora antes do jantar”. Loyola (1966, p. 21) trata ainda da forma como devem ser feitos: “[...] entrar na contemplação, ora de joelhos, ora prostrado em terra, ora deitado de rosto para cima, ora sentado, ora de pé, andando sempre a buscar o que quero”. Eles devem ser feitos em locais sem “claridade [...], fechando janelas e portas, o tempo que estiver no quarto, a não ser para rezar, ler e comer” (LOYOLA, 1966, p. 21) e durante a sua realização deve-se evitar pensamentos em “[...] coisas de prazer ou alegria, como de glória, ressurreição, etc.” (LOYOLA, 1966, p. 22), muito menos deve-se “[...] rir nem dizer coisa que provoque o riso” (LOYOLA, 1966, p. 22). Nas adições da Primeira Semana estão as penitências:

Penitência interna ou externa - doer-se de seus pecados internamente, externamente castigar-se pelos pecados cometidos. Castigos praticados de três maneiras: 1^a. subtrairmos do conveniente para nos alimentar, o suficiente para não morrer; 2^a. quanto ao dormir, suprimir o que é conveniente; 3^a. castigar a carne, causar-lhe dor sensível, o que se tem usando cilícios, cordas ou barras de ferro sobre as carnes, flagelando-as ou ferindo-se ou usando de outras asperezas. Nota: as penitências externas se praticam visando principalmente três efeitos: 1^o. satisfação pelos pecados passados; 2^o. vencer a si mesmo, fazendo com que a sensualidade obedeça a razão e que todas as tendências inferiores estejam sujeitas às superiores; 3^o. Procurar e conseguir alguma graça ou favor que a pessoa quer e deseja [...]. (LOYOLA, 1966, p. 22-23).

Depois de purificados os pecados e os maus pensamentos, o exercitante estaria assim apto para vivenciar a Segunda Semana, que começa a tratar de questões relacionadas à participação divina no mundo temporal e o papel do homem na obra de Deus. Assim, é recomendado “[...] ler, por breves momentos, os livros da Imitação de Cristo ou dos Evangelhos e de vidas de santos” (LOYOLA, 1966, p. 25). Nessa semana, aparecem as contemplações sobre a vida de Jesus até a Última Ceia. Ela contempla a via *iluminativa*. Diante disso, no final da semana deve-se fazer uma eleição: “[...] um ofício ou benefício a tomar ou deixar, ou qualquer outra coisa compreendida no âmbito de eleição mutável” (LOYOLA, 1966, p. 39) e, depois de feita a eleição, o exercitante dele oferecer “[...] essa eleição, para que sua divina majestade a queira receber e confirmar, se for para seu maior serviço e louvor” (LOYOLA, 1966, p. 39). Se porventura o exercitante não quiser ou não estiver pronto para fazer eleição, ele deve “[...] dar forma e modo para emendar e reformar a própria vida e estado de cada um; a saber: ordenando o seu mundo, vida e estado, para glória e louvor de Deus nosso Senhor e salvação de sua alma.” (LOYOLA, 1966, p. 40). É conveniente ressaltar, no entanto, que a eleição também é uma questão pedagógica e determina a pedagogia inaciana: tudo que o fiel faz deve ser feito para atender a vontade de

Deus. Está intrinsecamente relacionada ao voto de obediência professado na Ordem e esta, por sua vez, relaciona-se ao papa e aos superiores da Companhia de Jesus.

A Terceira Semana inicia com a Última Ceia e termina com a morte e o sepultamento de Jesus. É o momento em que o exercitante é conduzido a uma experiência individual com Deus por meio da contemplação dos Mistérios da Morte e Ressurreição de Cristo, busca-se mortificar no indivíduo o corpo do pecado e ressuscitá-lo para uma vida nova e verdadeira em Cristo. Ela é da via *unitiva*. Assim, o exercitante deveria, segundo Loyola:

1°. preâmbulo: recordar a história, como Cristo enviou de Betânia a Jerusalém dois discípulos, para prepararem a Ceia. Como ele se dirigiu até lá com os outros discípulos, como lavou os pés de seus discípulos após receber o cordeiro pascal e a ceia. Como Judas foi vender o seu Senhor; 2°. preâmbulo: ver o lugar e considerar o caminho de Betânia a Jerusalém, também o lugar da Ceia; 3°. preâmbulo: pedir o que quero: será aqui dor, sentimentos e confusão, porque por meus pecados vai o senhor a paixão. (LOYOLA, 1966, p. 41).

É recomendado ao exercitante fazer os *Exercícios* também durante a sua alimentação, para bem vivenciar essa semana. Loyola orienta o exercitante para que "[...] enquanto a pessoa toma a refeição, ver a Cristo Nosso Senhor fazendo a refeição com seus apóstolos, e como toma a bebida, como olha, como fala; e procure imitá-lo" (LOYOLA, 1966, p. 46). Essa atitude seria importante para vivenciar com Cristo a crucificação e estar apto para viver sua ressurreição na Quarta Semana.

A Quarta e última Semana sugere como meditação a ressurreição de Jesus. O exercitante deve efetivar sua transformação espiritual de acordo com o que aprendeu e vivenciou durante todo o período de *Exercícios*. Essa semana serve como guia de instrução para uma vida nova. Ela também abarca a via *unitiva*, união com Deus. Para Loyola, algumas adições da Quarta Semana devem se diferenciar das outras, pois esse é momento de graça e alegria. Assim, deve-se "[...] trazer à memória e pensar em coisas que causem prazer, alegria e gozo espiritual, a glória" (LOYOLA, 1966, p. 48). O ambiente também se difere do adequado às semanas anteriores, pois recomenda-se "[...] usar de claridade e de temperaturas agradáveis, como, no verão, de frescura, e no inverno, de sol ou de calor, na medida em que a alma pensa ou conjectura que isso a pode ajudar, para se alegrar em seu Criador e Redentor" (LOYOLA, 1966, p. 48).

Ao fim das quatro semanas, o exercitante está pronto para viver espiritualmente, como deve ser uma vida cristã, de forma a descobrir Deus em todas as coisas. Os Exercícios

terminam com a apresentação da “Contemplação para alcançar o amor de Deus¹⁹” (O’MALLEY, 2004, p. 69). Desse modo, ele não é um livro de dogmas, mas dogmático, em que a mensagem básica é a herança cristã e essa mensagem não necessita ser debatida (O’MALLEY, 2004, p. 71).

Uma das características mais inovadoras dos *Exercícios* é em relação ao seu papel de ensinar às pessoas como rezar, fato que representava uma função importante desempenhada pelos jesuítas. Para Loyola, os indivíduos deveriam descobrir o melhor método para uma “conversação familiar” com Deus²⁰ e esta deveria ser íntima, conduzida na “linguagem do coração” (O’MALLEY, 2004, p. 79-80). Os *Exercícios Espirituais* são a principal obra pedagógica dos jesuítas que tem como objetivo formar o verdadeiro cristão, na acepção de Loyola, aquele que se guia em todos os seus passos pela Vontade Divina²¹, que tem como fim a salvação. “Para Nadal²², cada noviço que ingressasse na Companhia tinha que seguir o curso completo dos Exercícios, precisamente para aprender ‘nosso modo de proceder’ na oração” (O’MALLEY, 2004, p. 80).

Os *Exercícios Espirituais* foram escritos e aplicados a outras pessoas quando Loyola era um peregrino e não era clérigo. Esse fato causou a Loyola problemas com a Inquisição; pois, através dos *Exercícios Espirituais*, ele aplicava penitências e purgações, sem possuir formação em Teologia. Diante desses atos, Loyola foi julgado pelos homens do Santo Ofício, algumas vezes. Após isso, ele decidiu que deveria estudar as coisas da fé e tornar-se um religioso e, dessa forma, dirige-se a Paris (LACOUTURE, 1994).

2.1.3. Formação de Inácio de Loyola e o surgimento da Companhia de Jesus

Assim resolveu ir a Paris estudar. Quando o peregrino em Barcelona consultava se estudaria e quanto, toda a sua questão era se, depois de ter estudado, entraria numa Ordem religiosa ou andaria assim pelo mundo. Quando lhe vinham pensamentos de ingressar em Ordem religiosa, logo lhe

¹⁹ “Matérias suplementares seguem a ‘Contemplação’. Algumas dessas matérias, como as ‘Regras para o Ministério para distribuir esmolas’ e ‘Notas para perceber e entender escrúpulos’, referem-se apenas indiretamente à substância do texto. Desenvolvem temas que a experiência tinha ensinado a Inácio algumas vezes, surgido durante o curso dos Exercícios, mas são periféricos à essência do livro.” (O’MALLEY, 2004, p.69)

²⁰ “Esta ação imediata de Deus no indivíduo é a premissa fundamental dos Exercícios” (O’MALLEY, 2004, p. 72).

²¹ A Vontade Divina é a marca da Companhia de Jesus, tudo que se faz tem a ver com atender à Vontade Divina. Padre Antônio Vieira, em 1695, em sermão para o príncipe, o rei Dom João V, disse que se deve ensinar matemática para o príncipe, assim como Xavier ensinou matemática para os chineses, mas com a intenção de melhor servir a Deus (HERNANDES, 2008b)

²² Foi um padre jesuíta espanhol da primeira geração dos companheiros de Santo Inácio de Loyola e colaborador muito próximo de Santo Inácio de Loyola (fundador da Companhia de Jesus).

acudia desejo de entrar numa estragada e pouco reformada, para poder padecer mais nela, e também esperando que talvez Deus o ajudaria a fazer bem aos da tal Ordem. (CARDOSO, 1974, p. 23).

Loyola decide assim ir a Paris e dar início a seus estudos. Na universidade, ele recruta, utilizando os *Exercícios Espirituais*, os que seriam seus primeiros companheiros de Companhia: Pierre Favre, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón e Nicolas Alonso, de Palência, e o português Simão Rodrigues de Azevedo (LACOUTURE, 1994). Segundo sua *Autobiografia*: “[...] neste tempo travava com o mestre Pedro Fabro e com mestre Francisco Xavier, aos quais depois ganhou para o serviço de Deus por meio dos Exercícios” (CARDOSO, 1974, p. 91). A história da Companhia de Jesus começou nesse momento em que aconteceu a reunião de Loyola com esses seis companheiros (O’MALLEY, 2004).

No Colégio de Santa Bárbara, Loyola encontrou-se e partilhou quarto com Favre e Xavier. Destes dois, Favre²³ foi mais rapidamente influenciado por Loyola, já Xavier²⁴ resistiu inicialmente a ele, no entanto, em 1533, tinha se tornado tão firme como Favre. Xavier foi enviado como missionário à Índia em 1540 por Loyola, agindo por solicitação do rei D. João III de Portugal (O’MALLEY, 2004, p. 54-55). Também em 1533, Loyola encontrou, nas ruas de Paris, Laínez²⁵ e Salmerón²⁶; o primeiro já tinha ouvido falar de

²³ “Tinha origem humilde, de menino-pastor numa pequena aldeia de Savóia. Recebeu uma boa formação nos clássicos gregos e latinos. Bem cedo em sua vida ele fez voto de castidade e decidiu ser sacerdote. Quando chegou a Paris na idade de 19 anos, sentiu dúvidas quanto a seu futuro [...]. Os Exercícios Espirituais feitos sob a orientação de Inácio tranquilizaram-no [...]. Entre 1540 e sua morte em 1546, na idade de quarenta anos, Favre passou a maior parte do tempo na Alemanha em duas missões pastorais para Paulo III” (O’MALLEY, 2004, p. 54).

²⁴ Na missão na Índia, Xavier “enviava cartas à Europa que eletrizam seus irmãos e todos os que liam, sobre suas viagens e outras notícias dos lugares exóticos onde trabalhava. Isso criou para ele uma imagem popular de missionário protótipo, zeloso e irrefletido- uma imagem que não se enquadrava em sua consciência crescente dos problemas enfrentados pelos europeus desejosos de introduzir o cristianismo nas culturas não-ocidentais, especialmente na cultura tão orgulhosa e antiga dos japoneses” (O’MALLEY, 2004, p. 55). É conveniente ressaltar também que o costume de escrever cartas fazia parte da tradição da Companhia de Jesus e que estas, usualmente tinham a função de, ao serem lidas, animar os demais jesuítas em seu processo missionário.

²⁵ Laínez possuía formação em filosofia escolástica e em teologia, teve sucesso acadêmico em Alcalá e Paris. “Ele veio de uma família rica em Castilha, ainda considerados ‘cristãos-novos’. O bisavô de Laínez havia se convertido do judaísmo ao cristianismo. Sua eleição fácil em 1558 para suceder Inácio como superior da Companhia, embora complicada pelas difíceis relações com o Papa Paulo IV, expressou que seus colegas reconheciam suas qualidades de liderança” (O’MALLEY, 2004, p. 56).

²⁶ “[...] é pouco conhecido a respeito de sua família, exceto que seus pais vieram de pequenas aldeias perto de Toledo, inferimos que suas origens foram relativamente humildes. Apesar de seu grande interesse pela Bíblia e sua prematura aprendizagem da tradição humanista em Alcalá e Paris, Salmerón tinha quase uma ilimitada confiança nos poderes do jovem ensinamento escolástico [...]. Apesar de nunca ter assumido posições de maior responsabilidade no governo central da Companhia, Salmerón empenhou-se mais do que satisfatoriamente em outros postos e na *consueta ministeria* quase até sua morte em 1585. Seus 16 volumes de comentários sobre o Novo Testamento, publicados postumamente, são o único monumento literário mais extenso produzido pelos jesuítas daquela primeira hora” (O’MALLEY, 2004, p. 56).

Loyola e desejava encontrá-lo. Em 1534, ambos fizeram os *Exercícios Espirituais* sob a direção de Loyola. (O'MALLEY, 2004, pp. 55)

Desse modo, em 1534, em Montmartre, nos arredores de Paris, os sete companheiros pronunciaram na Igreja de Nossa Senhora os votos de ir a Jerusalém:

Já por este tempo tinham decidido todos o que tinham de fazer, isto é: ir a Veneza e Jerusalém e gastar sua vida em proveito das almas. Se assim não conseguissem permissão de ficar em Jerusalém, voltar a Roma e apresentar-se ao Vigário de Cristo, para empregá-los no que julgasse ser de maior glória de Deus, e utilidade das almas. (CARDOSO, 1974, p. 94).

Em 1535, Loyola deixou Paris para juntar-se aos outros em Veneza²⁷, onde tentaram obter passagens para Jerusalém (O'MALLEY, 2004, p. 58). Desejavam salvar Jerusalém das mãos dos turcos e, ao regressar, colocaram-se sob a autoridade do Papa (Clemente VII, que seria substituído naquele mesmo ano por Paulo III). Então, os companheiros decidiram que partiriam para Jerusalém no dia 25 de janeiro, ano de 1537, pois era preciso se preparar de corpo e alma para a obra (HERNANDES, 2010, p. 226).

No ano de 1537, os companheiros estavam reunidos para a viagem a Jerusalém. Foram então até Roma pedir permissão e bênção ao Papa para realizarem a viagem, porém a peregrinação para lá ficou impossibilitada, pois a Cidade Santa estava com suas portas fechadas pelos turcos, que haviam rompido relações com os venezianos. Assim, eles se dirigiram a Roma e colocaram-se à disposição da Santa Sé (HERNANDES, 2010, p. 226). No período que aguardavam serem recebidos pelo Papa (de 1538 a 1540), aconteceram trocas de cartas entre os companheiros de Loyola e D. João III, rei de Portugal. (HERNANDES, 2010, p. 226). Essas trocas de cartas possibilitam compreender o financiamento feito pela Coroa Portuguesa para a jesuítica nas terras brasílicas, assunto abordado mais adiante.

2.2 A COMPANHIA DE JESUS E SEU CARÁTER MISSIONÁRIO

²⁷ “Em 8 de janeiro de 1537 chegaram a Veneza, onde Inácio já esperava por eles há pouco mais de um ano. Ele havia passado seu tempo lá estudando [...], guiando algumas pessoas através dos Exercícios [...]. Já que navios não partiam para a Palestina nos meses de inverno, os companheiros se dividiram em dois grupos de cinco, trabalhando de graça no Ospedale degli Incurabili, principalmente com vítimas de sífilis, e no Ospedale Santi Giovanni e Paolo. Assistiam os pacientes, lavavam os assoalhos, esvaziavam baldes de sujeira, escavavam sepulturas e preparavam corpos para o enterro e os sepultavam. Do relato posterior de Rodrigues sabe-se que frequentemente se sentiram como semi mortos de fome, de fadiga, de enjoo e temerosos de contágio. Os dois padres - Favre e Hoces - ouviam as confissões dos doentes” (O'MALLEY, 2004, p. 58-59). O trecho nos auxilia na compreensão da capacidade de adaptação dos jesuítas, quando demonstra que, desde os primeiros, já buscavam se adaptar à realidade encontrada com o fim último na pregação da fé na qual desejavam inculcar.

A Ordem da Companhia de Jesus foi aprovada por meio da bula *Regimini Militantes Ecclesiae* e instituída oficialmente em 1540, sob os cuidados de Loyola, eleito como o primeiro Geral da Companhia. Através da bula *Regimini*, os jesuítas eram isentos da jurisdição dos bispos, ou seja, poderiam funcionar independentemente da hierarquia episcopal (O'MALLEY, 2004, p. 443).

A Companhia nasceu como projeto missionário, com duplo fim: individual e apostólico, de modo que os jesuítas buscavam sua santificação pessoal e acreditavam que a conseguiriam mediante o bom êxito das missões. Pregavam o evangelho com o objetivo de construir um novo mundo sob a ótica da Fé Cristã.

Os jesuítas estavam ligados diretamente ao Papa, tendo a presença de um Superior Geral entre os membros da Ordem; não privilegiavam as orações em conjunto; tornaram-se missionários e educadores; tiveram presença constante junto a reis e membros da corte, e tiveram forte ação no Concílio de Trento (COSTA, 2007a, p.100).

O poder na Ordem jesuítica era hierarquizado de modo que o poder supremo se concentrava na Congregação Geral, após a Congregação, era o Geral quem assegurava as decisões. De todos os superiores da Ordem somente o Geral é vitalício (LEITE, 2000a, p. 6). O Geral da Companhia de Jesus, juntamente aos provinciais, colaterais e visitantes, encaminharam o direcionamento das atividades, fato que solidificou a organização.

A principal virtude na Companhia é a obediência, uma vez que, diante de uma Ordem hierarquizada, a não obediência poderia gerar a ruína da Companhia de Jesus. Para os jesuítas, a obediência é a mortificação da vontade própria e individual para que o bem maior aconteça. A obediência *perinde ac cadáver* (“conforme um cadáver”), juntamente com o lema *ad majorem dei gloriam* (“para a maior glória de Deus”), eram as duas máximas da Companhia.

Além dos três votos comuns a todas as Ordens – pobreza, castidade e caridade –, a Companhia de Jesus professa mais um, o quarto voto – obediência ao Papa. Para os jesuítas, a hierarquia que tem início em Deus, assim o voto não era sobre o papa, mas sobre as missões, um ministério itinerante ou ministério “através do mundo” para “a maior ajuda das almas”. Ao contrário do voto de outras ordens, em que se jurava estabilidade, passar a vida em um mosteiro, o quarto voto dos jesuítas era em essência um voto de mobilidade, pelo qual deveriam viajar a qualquer lugar do mundo com o objetivo de “ajudar almas”. O voto assumia, então, o caráter de obediência ao superior quando se designava o jesuíta para determinada missão (O'MALLEY, 2004, p. 461-464).

Os jesuítas assumiram a internacionalização, de modo que a organização central era em Roma, onde residia o Geral, no entanto, eles estavam espalhados por várias partes do

mundo (COSTA, 2003, p. 2). Devido a esse fator, houve necessidade de um preparo intelectual e espiritual dos jesuítas para que pudessem desenvolver seu trabalho em culturas diferentes. Assim, a formação do jesuíta é um processo histórico, ou seja, não nasceu pronta e acabada (COSTA, 2004, p.117). O principal elemento que podemos destacar na formação espiritual dos jesuítas era realizado por meio dos *Exercícios Espirituais*, que se constituem em um manual pedagógico. Por meio do processo de conversão e transformação, o indivíduo passa a viver uma vida militante para Cristo. Quanto à formação intelectual do jesuíta, este deveria estar preparado para atuar como instrumento neste contexto da Contrarreforma e, assim, recebia formação escolástica e uma preparação técnica recebida em casas específicas, denominados seminários e colégios. Nesses espaços, eram formados rigidamente em Teologia, História da Igreja e Latim. Também recebiam formação em Letras e Filosofia. Aliadas a disciplinas teológicas, os jesuítas eram formados em aspectos da atuação dos padres: liturgia, pregação e confissão. Dessa forma, aprendiam tanto os conteúdos como a melhor forma de transmiti-los (COSTA, 2004, p. 128-129).

A formação do jesuíta era rigorosa. A disciplina era usada como meio de obter rendimento do estudante e, desse modo, para a manutenção desta, eram usadas de punições e castigos como meios pedagógicos. A emulação também era um instrumento utilizado na formação dos jesuítas, que eram incentivados às disputas como meio de demonstração do aprendizado. Embora a emulação não seja um instrumento pedagógico de uso exclusivo da Companhia de Jesus, ele foi utilizado por ela como um incentivo, outro estímulo para o aprendizado do estudante, de modo que os melhores alunos eram destinados para postos mais importantes no seio da Ordem (COSTA, 2004, p. 130-133).

Na organização das missões, o aprendizado da língua aborígine tornou-se uma necessidade para a Ordem. Além da língua, era importante que os missionários se preocupassem em entender a história, a geografia e os costumes da região em que se encontravam essas populações. (COSTA, 2004, p.144). O aprendizado da língua aborígine revelou-se uma necessidade tanto para os pioneiros como para os futuros missionários e, assim, os colégios configuraram-se como centros formadores dos missionários (COSTA, 2003, p. 7-8).

Como dito anteriormente, a principal característica que se destaca na Companhia de Jesus é seu caráter missionário. Segundo Leite (2004), foram vários lugares de missão da Companhia. Entre eles: Japão, China, Cataio, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Manomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa,

Cabo Verde, Brasil. Diante de um grande universo de realidades e culturas, a Companhia adentrava em cada território com a missão de salvar as almas dos indivíduos que lá moravam. A missão, segundo Baêta Neves, supõe uma série de continuidades: geográfica, humana e temporal. É unir os pontos diversos. “A missão não aceita *descontínuos absolutus*; quando teme sua presença, ela os denuncia como inadequados (objeto não-pertinentes a seus objetivos e se afasta)” (BAÊTA NEVES, 1978, p. 25). Por isso, Baêta Neves (1978) afirma que o que mais aflige o missionário é perceber que sua missão acabou ou que ela não é pertinente.

“A ‘descoberta’ das novas terras não seria o achamento de uma alteridade total de um outro (ou uma série de outros) e sim um reencontro com regiões de si que teriam se afastado física e espiritualmente” (BAÊTA NEVES, 1978, p. 32). Assim, a missão tem o sentido de reencontrar os irmãos em Cristo que por algum motivo se afastaram do caminho e ler as marcas que Cristo deixou em cada local. (BAÊTA NEVES, 1978, p. 35-36).

Os jesuítas então saem em terras de além-mar com o intuito de salvar almas e na busca pela salvação pessoal. Além disso, a missão representava também a incorporação material de novas terras e a busca pela formação de novos súditos para a Coroa. A relação entre Portugal e a Companhia de Jesus era íntima no que se refere ao empreendimento comercial e colonial, “[...] uma vez que junto com a espada da coroa carregada pelos fidalgos, marinheiros e capitães portugueses ia a cruz da Igreja levada pelos padres, fundamentalmente, os jesuítas” (COSTA, 2004, p. 19).

Os jesuítas, ao adentrarem uma região, buscavam compreender o funcionamento social desta e os pecados mais cometidos por seus habitantes, para assim formularem as melhores estratégias de conversão e persuasão destes gentios. Segundo Agnolin, os missionários eram mediadores de uma cultura e, antes de converterem os gentios, deveriam converter o evangelho de acordo com a cultura local e, a cultura local em cultura ocidental (AGNOLIN, 2007, p. 194).

Apesar da repercussão dada à Ordem Jesuítica no processo da Contrarreforma, é importante lembrar que outras Ordens foram criadas no século XVI, Ordens que precederam a fundação da Companhia de Jesus. Estas foram criadas como instrumentos, conscientemente ou não, da Reforma da Igreja Católica, entre elas: a Ordem dos Capuchinhos, Ordem dos Teatinos, Ordem dos Barnabitas, Ordem dos Somascos, entre outras, que foram criadas com inspiração no espírito reformador (COSTA, 2007b, p. 31). Não obstante, o êxito e sucesso da Companhia de Jesus foi diante de suas alianças com reis e membros da corte, como no caso brasileiro, cuja aliança com o rei D. João III foi responsável por financiar a missão jesuítica na América Portuguesa do século XVI. Outra questão a ressaltar é que outras Ordens

religiosas também atuaram como missionárias e educadoras. Como exemplo, podemos citar os franciscanos e os dominicanos, no entanto, o presente trabalho trata de analisar a Companhia de Jesus, esta que teve relevante importância no contexto político e social da época (COSTA, 2004), sendo inegável seu papel de protagonismo na educação na América Portuguesa do século XVI.

2.2.1. Das Cartas Jesuíticas

As cartas jesuíticas representam um dos motivos para o sucesso da missão, mas também para seu controle. Por meio das cartas²⁸, foram possíveis trocas de informações entre os membros da Companhia e seus superiores, fato que possibilitou estar ciente de tudo o que estava acontecendo em cada região de missão. Elas são parte da construção do que seria a “essência” da Companhia. Desse modo, possuem diversas funções, entre elas, têm as cartas edificantes e as de informações. Elas eram recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. Assim, nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico, pois as cartas foram relevantes para a construção de um imaginário sobre as Missões da Companhia que as fizesse presentes na Europa (LONDOÑO, 2002, p. 13).

O discurso jesuítico, segundo João Adolfo Hansen (1995), apropria-se do modelo paulino e ciceroniano de cartas, pois “[...] mescla informações catequéticas dos padres no Brasil com referências doxológicas, teórico-doutrinárias da Igreja quinhentista” (HANSEN, 1995, p.88). Existiam cartas destinadas ao rei, com o intuito de prestar contas e informar sobre a missão e as que eram destinadas a irmãos que se encontravam em outras regiões ou até mesmo cartas destinadas a um público amplo, com intuito de evangelização. Hansen classifica dois enunciados presentes nas cartas: as descritivo-narrativos e as prescritivas. As descritivo-narrativos se referem à terra, seus habitantes e os eventos que acontecem. Seguindo a linearidade do “começo-meio-fim”, quando o início de uma carta se refere ao assunto

²⁸“Desde o início da missão com o padre Nóbrega , provavelmente a 10 de abril de 1549, na Bahia , sua primeira carta como missionário, ao superior em Portugal , padre Simão Rodrigues . Nóbrega tinha chegado em 29 de março, na armada de Tomé de Sousa , primeiro governador geral do Brasil . Menos de quinze dias se tinham passado e o superior da pequena missão que se iniciava já escrevia para seu superior contando-lhe como tinha sido recebido, onde estavam alojados , o que tinham encontrado na terra , o estado de pecado e abandono moral em que viviam os portugueses , os primeiros contatos com os índios [...]. Até a expulsão da Companhia , no Brasil e no Pará - Maranhão , superiores , padres e irmãos não deixaram de escrever cartas , informes , relatórios e crônicas em que se recolheu a vida e o cotidiano da Companhia nas colônias portuguesas da América . Suas cartas foram se acumulando em diversas casas de governo e hoje se encontram nos arquivos de Roma , Lisboa , Évora , Rio de Janeiro e Madrid” (LONDOÑO, 2002, p. 11).

abordado na carta anterior, ela apresenta um resumo da carta anterior. As prescritivas fornecem ao destinatário uma orientação de como entender o que está sendo dito, evidenciando a prescrição por universal. “As verdades do dogma católico, a crença na justiça de salvar o selvagem, a caridade dos castigos exemplares aplicados a índios renitentes, por exemplo, aparecem contrapostas à heresia calvinista de franceses ou às práticas dos karaíba [...]” (HANSEN, 1995, p. 101-103)

A comunicação entre os membros da ordem deveria se realizar entre todos os integrantes, “[...] entre súditos e superiores e entre casas e províncias.” (LONDOÑO, 2002, p. 14). O padre geral e os provinciais deveriam saber e entender as informações de todas as partes em que se encontravam os jesuítas, de modo a garantir o envio das cartas, e os superiores deveriam escrever para os provinciais a cada semana, os quais deveriam responder escrevendo ao padre geral a cada mês (LONDOÑO, 2002, p. 14). Há cada quatro meses escreviam ao provincial uma carta de edificação, que deveria ser duplicada e enviada ao Geral para que fizessem mais cópias e fossem enviadas a diferentes lugares em que se encontravam os jesuítas pelo mundo, pois serviam como ação educativa e incentivadora na missão. Para ganhar tempo e garantir que as cartas circulassem, os superiores escreviam diretamente ao Geral (LONDOÑO, 2002, p. 14).

Nas *Constituições*²⁹ da Companhia de Jesus, foram fixados prazos, produção de cópias, como se daria a circulação, as línguas³⁰ a serem redigidas, temas a serem tratados nas cartas. A comunicação deveria existir de forma vertical para o governo e horizontal para a união dos ânimos. Tudo isso para garantir a função das cartas: consolar e edificar, dando a conhecer as obras feitas em nome de Deus. Embora o fundador da Companhia de Jesus, Loyola, fosse conhecido como homem da ação, ele fora também um homem da escrita³¹, pois

²⁹ Documento norteador dos jesuítas. Segundo Castelnau-L’Estoile (2000), “[...] é nas Constituições que se encontra explicitado o modo de funcionamento da Companhia. Ela se concebe como metáfora do corpo humano: uma vez que foi incorporada por um longo processo de formação na Companhia, um jesuíta se torna ‘membro’ desse corpo que é regido por uma única ‘cabeça’, o preposto geral. Os membros desse corpo, unidos por um mesmo laço de dependência que os liga a sua cabeça, estão ‘dispersos’ no mundo, para trabalhar na ‘vinha do Cristo’. O termo ‘dispersão’, frequente nas Constituições, remete bem à realidade da situação dos jesuítas presentes nos quatro continentes desde o final dos anos 1540” (p. 67-68). O documento, então, tem a função de garantir a unidade da Ordem Jesuítica, foi redigido em um momento em que os jesuítas começam a se dispersar.

³⁰ “Sendo a diversidade linguística um obstáculo, se utilizava o latim, mantendo as línguas ditas “vulgares” na articulação jesuítica do universal e do particular” (LONDOÑO, 2002, p. 15).

³¹ “Embora isso reduza sua rica personalidade, é difícil não ser levado em consideração para quem entre 1524-1556 escreveu seis mil oitocentas e quinze cartas. Desde sua convalescença na cidade de Loyola, pelo ferimento recebido em Pamplona, se sabe pelo próprio santo que a escrita o acompanhou nas suas primeiras experiências espirituais, quando escrevia num caderno palavras de Cristo e Nossa Senhora utilizando tintas de diferentes cores para cada um e com “buena letra porque era muy buen escribano” (Loyo l a , 1 9 6 3 , p. 9 3) , como lembrou ao padre Gonzalez de Camara sem nenhuma modéstia . Na sua autobiografia ele fala também que em Manresa, onde começou propriamente sua experiência espiritual, colocou seus pecados por escrito, e segundo o padre

dedicou-se a escrever desde seu processo de conversão em Pamplona, depois com os *Exercícios Espirituais*, depois com as *Constituições*, destacando a grande quantidade de escritos de Loyola entre esses momentos (LONDOÑO, 2002, p. 15-16).

As cartas de edificação eram traduzidas e mais tarde publicadas, possibilitando que, por exemplo, um chinês tivesse consciência das ações dos brasileiros e indianos em suas catequizações. Isso garante uma unidade mundial da Companhia de Jesus e possibilita uma leitura da carta como forma de reforço da fé (HANSEN, 1995, p.108-109).

Não obstante, superiores, provinciais e o governo geral necessitavam de informações e notícias sobre as missões para que tomassem decisões relativas à abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílios entre nobres e poderosos e até de corrigir desvios e abusos. Sendo assim, era necessário que estas cartas fossem escritas de forma separada das cartas de edificação (LONDOÑO, 2002, p. 17). Então, além de informar sobre o andamento da ação catequética, elas dão testemunho do despojamento e da obediência dos padres. Elas informam desde problemas da Ordem, como “[...] falta de roupas e alimentos e o pedido de livros até o desânimo ou martírio de algum padre” (HANSEN, 1995, p. 108), até informações locais como a língua do gentio. Desse modo, Loyola distingue o que seria a “carta principal” das “hijuelas”: “[...] se pudiese mostrar a cualquier persona; porque a muchos que nos son biem aficionados y desanver nuestras cartas, no lasosamos mostrar por no traer ni guardar orden alguna y halando de cosas impertinentes en ellas” (LOYOLA apud LONDOÑO, 2002, p. 18). Sendo assim, as “hijuelas” não eram meros anexos, embora Loyola não as privilegiasse neste texto. Nelas seriam colocadas outras particularidades impertinentes para a carta principal, como doenças, novas, negócios (LONDOÑO, 2002, p. 18).

Embora a precariedade das comunicações da época, esse sistema utilizado pelos jesuítas envolvia uma estrutura de registros, copistas, envios, arquivos que forneciam ao Geral e aos superiores informações necessárias para tomada de decisões. Por meio de cartas, relatórios, os jesuítas comunicavam-se com seus superiores opinando, discordando e assinalando sua decisão de obediência. Era por meio dessa forma também que superiores exprimiam pareceres diante de diferenciadas situações, entre elas, as de caráter educativo dos colégios (LONDOÑO, 2002, p. 21)

Iparraguirre, descrevia práticas espirituais num caderno de notas. (Loyola, 1963, p.181). Aproximadamente dez anos depois, estes primeiros registros eram já o livro dos Exercícios Espirituais (Loyola, 1963, p. 196). Em matéria de ascética e mística, Loyola ainda produziu o Diário Espiritual (Loyola, 1963, p. 318), uma minuciosa descrição dos estados de sua alma durante um processo de oração entre 1544 e 1545, para tomar uma decisão a respeito da pobreza nas casas professoras da nascente Companhia. De forma mais aprimorada foram registrados aqui estados espirituais e sensações vivenciadas e lidas por Loyola na procura de sinais da vontade divina. Este vínculo entre escrita e devoção o acompanhou até o fim de sua vida, quando escrevendo as Constituições “cada dia escribia lo que pasaba por su alma” (Loyola, 1963, p. 159)” (LONDOÑO, 2002, p. 16).

Os jesuítas tinham um apreço especial por cada carta recebida, visto que se pode notar nas cartas a insistência deles por respostas. Eram poucas as cartas que chegavam e, quando chegavam, eram lidas em voz alta, até durante a madrugada (MOREAU, 2003, p. 52). No entanto, algumas cartas jesuíticas sofreram censura e muitas foram publicadas de acordo com os interesses da Companhia de Jesus. Desde a época em que eram enviadas à Europa já existia censura, pois algumas cartas eram lidas a um amplo público, enquanto outras não, somente lidas no interior da Companhia (FARIA, 2005, p. 11).

Hoje, as cartas se encontram em arquivos, em Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro, Madrid, Bélgica, Salvador e outras localidades. Esse acervo, mesmo espalhado, constituiu-se na referência para a recuperação do passado dos jesuítas no Brasil e da construção de sua memória (LONDOÑO, 2002, p. 11). No Brasil, desde 1885, Capistrano de Abreu se empenhou em localizar e publicar as cartas de Nóbrega e Anchieta, assim como o padre Serafim Leite que as utilizou para redação da “História da Companhia de Jesus no Brasil”, trabalho já iniciado por historiadores leigos do IHGB. A publicação destas coletâneas de cartas disponibilizou para estudiosos e historiadores um rico material para pesquisas (LONDOÑO, 2002, p. 12). No entanto, é necessário lembrar que os indígenas não possuem voz ativa nas cartas, porque não são eles que falam nelas ou que as escreveram. Desse modo, eles são representados pelos jesuítas.

2.3 ALIANÇA ENTRE A COROA PORTUGUESA E A COMPANHIA DE JESUS

Em março de 1456, pela bula *Inter Coetera*, o direito de Padroado consolida-se na realidade lusitana, assim o rei tem permissão de agir na esfera religiosa administrando a Ordem de Cristo. Segundo Paulo de Assunção (2004, p. 94), “este direito permitia que o rei constituísse uma rede de influências e um controle sensível sobre o espiritual”. Cabia também ao monarca a responsabilidade de defender os interesses da Igreja, além de cobrança e recolhimento de dízimos. (ASSUNÇÃO 2004, pp. 92-95). Com a ascensão de D. Manuel I, em 1481, temos pela primeira vez um monarca como chefe da Ordem de Cristo. Segundo Sabeh (2014), os portugueses se consideravam um povo eleito, assim, eles deveriam propiciar a todos os povos da Terra o conhecimento da doutrina cristã (SABEH, 2014, p. 36). O reinado de D. Manuel I se estende de 1495 a 1521; ele e seus sucessores “[...] tinham o direito de padroado sobre todos os postos, cargos e benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos confiados ao padroado” (BOXER, 2002, p. 228).

O padroado português pode ser definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontifícios que começaram com a bula *Inter caetera* de Calisto II em 1456 e culminaram com a bula *Praecelsae devotionis* de 1514. Sendo assim, diversos vigários de Cristo deixaram monarcas ibéricos a responsabilidade da construção de capelas e igrejas, manutenção da hierarquia eclesiástica e do envio de missionários para conversão de pagãos, em troca de concessão de privilégios como propor bispos para sés coloniais vagas, cobrança de dízimos e administração de impostos eclesiásticos (BOXER, 2002, p. 228).

Nessa esfera, nenhum bispo poderia ser nomeado para uma sé já existente ou nova sem a autorização do rei português; nenhum missionário também poderia ser enviado sem a autorização da Coroa Portuguesa., a não ser que viajasse em um navio português (BOXER, 2002, pp.228). Adeptos do padroado afirmavam que o rei de Portugal ³²era uma “[...] espécie de nuncio do papa e que sua legislação eclesiástica tinha a força dos decretos canônicos” (BOXER, 2002, p. 228-229).

Com a morte de D. Manuel I, D. João III assumiu o trono em um contexto de crise e questionamentos, pois o reino se recuperava da alta mortalidade causada pela peste. Devido à alta mortalidade, no período de 1527 a 1532, D. João III dava início à primeira tentativa de fazer a contagem geral da população do reino. Da contagem decorreu uma profunda reorganização administrativa do país. Assim, além da contagem da população portuguesa, D. João III empreendeu uma reforma sobre os estudos superiores em Portugal (BUESCU, 2005, p. 227-230). Nesse processo de reformas de estudos ocorre a refundação da Universidade de Coimbra, fato que marca o início de uma nova era nos estudos superiores em Portugal, pois ela nascia sob o poder régio (BUESCU, 2005, p. 237-238). Juntamente a essas reformas, houve também a reforma eclesiástica empreendida por D. João III e essa reorganização lidava também com o território (racionalização e redimensionamento dos espaços diocesanos).

Essa reforma eclesiástica pressupunha o desmembramento e a criação de novos bispados e o papa concedeu isso ao monarca português. Dessa forma, no reinado de D. João III, os bispos nomeados pelo papa foram, em sua maioria, apresentados pela Coroa, o que se

³² “[...] sucessivos reis de Portugal agiram sem dúvida como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou governadores. Davam-lhe ordens sem qualquer consulta a Roma, controlavam suas actividades, e legislavam frequentemente em assuntos eclesiásticos. Faziam o mesmo com os provinciais ou superiores das ordens religiosas que funcionavam nos territórios do padroado, e até por vezes com missionários individuais ou com párocos de freguesia. Recusavam-se a reconhecer a validade de quaisquer breves, bulas ou disposições papais relacionadas com assuntos da esfera do padroado e que não tivessem sido aprovados pela Coroa portuguesa e registrados com o *Regium Placet* da chancelaria real” (BOXER, 2002, p. 229).

deve ao fato de o papa reconhecer o monarca sob a forma de Padroado régio, sob os territórios ultramarinos e sob as dioceses do reino. O direito de Padroado consistiu na apresentação dos bispos nas dioceses à medida que iam sendo criadas, na fundação de igrejas, na evangelização, no recolhimento do dízimo, na implantação de ordens religiosas e em toda a estrutura eclesiástica, demonstrando, assim, a ampliação do poder da Coroa portuguesa (BUESCU, 2005, p. 229-230). Com o padroado, os dízimos cobrados pela Coroa eram usados também para financiar as missões ultramarinas e, com isso, a Companhia de Jesus constrói-se como uma ordem missionária financiada pelo rei de Portugal. A relação entre a Companhia e a Coroa era direta, de modo que os jesuítas endereçaram cartas diretamente ao rei, tornando-se os grandes defensores do padroado.

Os jesuítas tiveram forte apoio de Dom João III para a instituição regulamentar da ordem Companhia de Jesus junto à Santa Sé e o rei obteve apoio do papa Paulo III para enviar os jesuítas às suas colônias, a fim de converter os habitantes nativos ao cristianismo, mas também torná-los portugueses e súditos do reino português (HERNANDES, 2010). O rei almejava, ainda, que os missionários recuperassem os colonos que estavam afastados da fé, lembrando-os que eram súditos do reino, trazendo-os de volta para o seio da Igreja Católica, da qual o Império Português tinha, por parte do papa, o reconhecimento do padroado régio (ASSUNÇÃO, 2004).

Após o primeiro ato de colonização sistemática do Brasil com estabelecimento das capitânicas hereditárias, criado por D. João III, em 1534, somente duas capitânicas foram moderadamente bem-sucedidas: Pernambuco e São Vicente. D. João III decide reformar o sistema colonial e nomear um governo geral na Bahia e, assim, nomeia Thomé de Sousa como governador geral do Brasil. Juntamente a ele, os jesuítas foram enviados às terras brasílicas, que ficaram a cargo da conversão dos índios (EISENBERG, 2000, p. 63-64).

No ano de 1549, os primeiros jesuítas chegaram ao porto da Bahia, enviados e financiados pelo rei de Portugal, Dom João III. O contato entre a Companhia de Jesus e D. João III, seu financiador, iniciou-se por meio de cartas trocadas entre Diogo da Gouveia e D. João III e deste último com o Papa por intermédio de seu embaixador em Roma. Diogo da Gouveia era reitor do Colégio Santa Bárbara, que era anexo à Universidade de Paris e aconselhou D. João III, por meio de cartas, a enviar para as terras de além-mar alguns de seus ex-alunos, que se tornaram jesuítas, entre eles Simão Rodrigues, português e bolsista do rei, para atuarem na conversão dos homens do Novo Mundo.

Desse modo, D. João III enviou uma carta ao Papa para que ele mandasse esses missionários para essa missão evangelizadora do Novo Mundo, pois acreditava que os

indígenas seriam mais fáceis de converter do que os mouros. Diogo da Gouveia também alertou D. João sobre a importância de obter súditos naquela terra, visto que já haviam recebido ameaças de invasão pelos franceses. Um dos nomes mencionados por Diogo da Gouveia para a missão foi o do padre Simão Rodrigues, que foi de Roma para Portugal, juntamente a Francisco Xavier, com destino à Índia; entretanto, retiveram-no na corte de Lisboa, pois D. João III quis mantê-lo por lá. Loyola também preferiu que Rodrigues permanecesse em Portugal a fim de fundar a Província da Companhia de Jesus. Em 1542, saindo de Lisboa, partiram Francisco Xavier e Pedro Camerino para as Índias. Levava ainda algum tempo para os jesuítas seguirem para a América Portuguesa, fato que aconteceu em 1549. Segundo Leite, o próprio Simão Rodrigues ofereceu-se à missão para a América Portuguesa, dizendo que, já que não fora o primeiro na missão às Índias, que gostaria de o ser no “Brasil”. Porém, diante de alguns impedimentos causados pelo falecimento do Padre Santa Cruz que estava destinado ao Provisório de Portugal, quem assume esse Provisório é o próprio Simão Rodrigues, fato que o impossibilita de sair à missão na América Portuguesa. Não obstante, a missão estaria agora reservada a um jovem padre de 32 anos, Manuel da Nóbrega (LEITE, 2004, p. 9).

Nóbrega chega à Bahia em 29 de março de 1549, na esquadra do primeiro governador geral Thomé de Sousa. Em “1º de fevereiro de 1549” partiu de Lisboa a nau que traria para a América Portuguesa o primeiro governador geral, Thomé de Sousa (NÓBREGA, 1988, p. 31) e seis religiosos. Entre eles, estavam: os padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, António Pires, João de Azpilcueta Navarro, e os irmãos que depois se ordenaram, Vivente Rodrigues e Diogo Jácome, ou de Santiago, como foi chamado por Bartolomeu Guerreiro (LEITE, 2004, p. 9). Eles foram liderados por Manoel da Nóbrega, que se tornaria, em 1553, o primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil.

Na América Portuguesa do século XVI, os jesuítas enfrentaram a realidade e a cultura das matas, das selvas, de habitantes com cultura mais que milenar. Nesse embate de culturas nasceu o que Saviani nomeou de “pedagogia brasílica”, um modo de operar a educação, de intervir na prática educativa do Novo Mundo, de enfrentar a realidade das matas (SAVIANI, 2008) de forma singular. No entanto, é importante ressaltar que algumas práticas acontecidas na América Portuguesa eram práticas que ocorreram em outros lugares de missão jesuítica. O que era singular na “pedagogia brasílica” era a elaboração refletida do ato educativo adaptado, apropriado, para a vida nas selvas. Não se pode deixar nesse momento de conceituar educação de modo dialético, ou seja, o modo como os homens, no caso os jesuítas, transmitem, transformam e perpetuam a cultura no interior da própria cultura, no caso, a cultura nativa das

matas. Saviani, em seu livro *História das Ideias Pedagógicas no Brasil* (2008), denota a palavra “pedagogia” e, mais especificamente seu adjetivo “pedagógico”, como no modo de operar, de realizar o ato educativo. Sendo assim, entendemos que a pedagogia jesuítica não pode ser considerada apenas como catequese, pois as ideias pedagógicas dos jesuítas no período colonial estabeleceram-se como práticas educativas elaboradas para fins de incorporação dos indivíduos da América Portuguesa ao Império Português.

3 MISSÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA: A FORMAÇÃO DE CRISTÃOS CATÓLICOS E SÚDITOS DA “SUA MAJESTADE”

No período colonial, não existe separação entre Estado e Igreja e a história da educação na América Portuguesa é fortemente marcada pela Companhia de Jesus que foi financiada pelo rei Dom João III para conduzir o processo de transformação dos povos dessas terras em cristãos, católicos e súditos de sua Majestade. Desse modo, no ano de 1549, os primeiros jesuítas chegaram ao porto da Bahia. Desembarcaram seis religiosos juntamente com o primeiro governador geral, Thomé de Sousa. Foram liderados por Manoel da Nóbrega, que se tornou, em 1553, o primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil (FERREIRA; BITTAR, 2004).

No início da missão, os jesuítas acreditavam que os indígenas eram como “papel em branco”, que podiam, então, escrever em suas almas aquilo que desejassem. Sobre essa questão, Nóbrega atesta em carta ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra – Salvador, em 1549:

Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel em branco, e não ha que fazer outra cousa sinão escrever á vontade as virtudes mais necessarias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas. (NÓBREGA, 1931, p. 94).

No entanto, com a experiência em terras brasílicas, os jesuítas caracterizaram os costumes indígenas como maus costumes, ligados ao diabólico. Nudez, Poligamia, guerra, antropofagia, pajelança e nomadismo eram elementos da vida cotidiana dos grupos brasílico e os jesuítas desejavam a correção desses denominados maus costumes indígenas.

3.1 OS JESUÍTAS NA CORREÇÃO DOS “MAUS COSTUMES”

Diante dos denominados maus costumes indígenas, os jesuítas em sua missão na América Portuguesa atuaram em corrigir, converter e transformar esses povos. O objetivo era torná-los cristãos católicos e súditos da Coroa. Sendo assim, quando os jesuítas se deparavam com a cultura indígena, de imediato, buscavam estratégias para convertê-los, para corrigir o que na visão jesuítica estava errado. Para os jesuítas, a única cultura adequada era a deles, baseada na fé católica e nos princípios europeus.

Desse modo, em relação ao costume da nudez dos indígenas, este era representado como falta de civilização. Como esclarece Moreau (2003, p. 94), “Nóbrega se refere à nudez

como algo anti-natural, depreendendo-se daí uma ideia de que a vergonha sim fosse natural”. Em várias cartas, Nóbrega escreve ao seu superior pedindo por roupas ou tecidos para que os indígenas pudessem participar das celebrações vestidos. A nudez das mulheres, principalmente, incomodavam os jesuítas:

Tambem peça Vossa Reverendissima algum petitorio de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã, porque vêm todos a esta cidade á missa aos domingos e festas, que fazem muita devoção e vêm resando as orações que lhe ensinamos a não parece honesto estarem nuas entre os Christãos da egreja, e quando as ensinamos. (NÓBREGA, 1931, p. 85).

Nóbrega temia que a nudez, principalmente das mulheres, desvirtuasse os sacerdotes. Ele temia sobretudo que estes sacerdotes se entregassem aos maus costumes dos indígenas. Assim, em relação à embarcação dos sacerdotes à América Portuguesa, ele solicita, em carta ao Padre Mestre Simão, datada de 1549: “não [...] consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica” (NÓBREGA, 1931, p. 77).

Em carta a Loyola, em 1554, diz Anchieta: “mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, ja até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos” (ANCHIETA, 1933, p. 78). As mulheres apresentavam perigo aos jesuítas que queriam manter os denominados “bons” costumes dos cristãos e perigo aos próprios jesuítas na perseverança da fé, pois a nudez feminina para Anchieta tendia o homem ao pecado.

Outro costume indígena era a poligamia. Anchieta relata em cartas seus pensamentos relativos à poligamia dos indígenas, ele relata sobre as dificuldades encontradas pelos jesuítas em realizar o sacramento do matrimônio entre esses povos. Devido às uniões dos gentios serem em sua maioria consanguíneas, ou seja, com uma relação direta de familiares, a realização de matrimônios se torna difícil. Anchieta também relata dificuldade em encontrar mulheres com a qual o gentio pudesse se casar:

Ajunta-se a isso que, contraído o matrimônio com os mesmos parentes e primos, se torna difficilimo, se porventura queremos admi-los ao batismo, achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por esposa. O que não pequeno embaraço nos traz; porquanto, não podemos admitir a receber o batismo á que se conserva manceba. (ANCHIETA, 1933, p. 55).

A poligamia estava associada à valentia guerreira, de modo que acumular prisioneiros em guerra e mulheres significava prestígio social (FERNANDES, 1992, p. 44). Sendo assim,

o sistema poligâmico era presente na sociedade indígena no período colonial, de modo que os membros tinham relações entre indivíduos com laços próximos de parentesco. Essa realidade dificultava a realização do sacramento do matrimônio entre os gentios, pois de acordo com os dogmas da fé católica, era proibida a realização do sacramento entre indivíduos com laço consanguíneo próximo. Entretanto, os jesuítas insistiam na realização dos casamentos, de modo a sujeitar os indígenas na correção de seus denominados maus costumes. Nóbrega relata sobre a realização de casamentos entre os gentios: “Fazem-se muitos casamentos entre os gentios, os quais em a Bahia estão junto a cidade” (NÓBREGA, 1931, p. 114). “Os mais aqui tinham Indias de muito tempo de que tinham filhos e tinham por grande infâmia casarem com ellas. Agora se vão casando e tomando vida de bom estado” (NÓBREGA, 1931, p. 119.). Os trechos demonstram que os casamentos estavam acontecendo, pois o matrimônio também tinha uma função pedagógica, em que, por meio da formação da família, se visava a eliminação em conjunto dos ditos maus costumes.

A dança e a música também eram parte da cultura dos indígenas como em outras culturas. No entanto, os jesuítas viam as festas e danças tupis como triunfo da tentação, onde “o mal se abatia, como uma cobra, sobre os participantes dos cantos, das danças, da cauinagem, do rito antropofágico” (BOSI, 1992, p. 92). Nessas festas, os indígenas utilizavam o fumo e o cauim, um tipo de bebida fermentada à base de mandioca, milho e frutas, elaborada pelos próprios nativos, mais especificamente pelas mulheres. Anchieta relata sobre as bebidas e festas, em 1584:

São muito dados ao vinho, o qual fazem das raízes de mandioca que comem, e de milho e outras frutas [...]. mas o vinho comum das raízes e milho bebem tanto que ás vezes andam dois dias com suas noites bebendo, e ás vezes mais, principalmente nas matanças de contrarios e todo êste tempo cantando e bailando sem cansar nem dormir. (ANCHIETA, 1933, p. 338).

O uso do cauim está relacionado às cerimônias indígenas, como o ritual da antropofagia, costume que mais escandalizou os jesuítas. Neste ritual, os grupos brasílicos comiam carne humana. Sobre esse costume, Nóbrega relata ao Dr. Navarro:

Fazem guerra, atribui a outra, a 10, 15 e 20 leguas, de modo que estão entre si divididos. Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que o matam com grande festa e ajuntamento dos amigos e dos que moram por ali perto, e si deles ficam filhos, os comem, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando ás vezes as proprias mães que só os paes e não a mãe, têm parte nelles (*). E’ esta a cousa mais abominável que existe entre eles. Si matam a um na guerra, o partem em

pedaços, e depois de moqueados os comem, com a mesma solemnidade; e tudo isto fazem com um ódio cordial que têm um ao outro, e nestas duas cousas, isto é, terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade. (NÓBREGA, 1931, p. 90).

Esse costume aparece nas cartas com ênfase nas guerras. Anchieta, assim como outros jesuítas, repudiava esse costume dos indígenas. Para ele, esse era o pior dos denominados “maus costumes”. Anchieta no trecho da carta que segue, descreve o ritual:

[...] se reduzem ao cativo quatro ou cinco dos inimigos, voltam sem mais outro motivo e comem com grande festas e cantares, e copiosissima libação de vinhos (que fabricam de raizes) de modo que nem as unhas perdem; alegram-se toda a vida com o desvanecimento da singular vitoria; os prisioneiros no entanto julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão (como eles mesmos imaginam) gloriosa; porquanto, dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o pêso da terra, que eles crêem ser gravissimo. (ANCHIETA, 1933, p. 55).

Não obstante, é preciso compreender que tal costume de comer carne humana era parte da cultura indígena, pois o ritual da antropofagia está intrinsecamente relacionado às guerras e entre os diferentes grupos brasílicos, como já mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho. No entanto, os jesuítas não o aceitavam assim, pois não podiam aceitar uma cultura diferente da cristã e atuavam ardentemente na correção dos costumes, sobretudo deste costume indígena.

Sendo assim, quando os jesuítas se depararam com grupos brasílicos que não possuíam o ritual da antropofagia como parte de seus costumes, eles escreviam cartas exaltando-os, a fim de utilizá-los como exemplo na conversão dos demais grupos. Anchieta relata sua experiência com Carijós que, segundo ele, se diferiam dos demais por serem mais constantes e firmes da fé, entretanto sabe-se que a maior diferença entre eles aos demais era a ausência da antropofagia:

Além destes ha outra casta de Indios grandemente disseminada por toda parte (á qual chamam *Carijó*), em nada diferente destes no alimento, no modo de viver e na lingua, todavia muito mais mansos e propensos ás cousas divinas, o que claramente conhecemos pela conversação de alguns que conhecemos aqui entre nós, bastante firmes e constantes. (ANCHIETA, 1933, p. 57).

Entre estes, por não se comer carne humana e por ser mais chegados á razão, esperamos em o Senhor que quando forem visitados se fará maior proveito e mais firme. (ANCHIETA, 1933, p. 84).

No trecho anterior, Anchieta mostra-se bastante esperançoso na conversão e sujeição dos demais grupos, visto que experienciou com os Carijós o fato de não se utilizarem dos rituais antropofágicos, costume indígena que mais horrorizava o jesuíta. Assim, continuavam a atuar na conversão e correção desse costume.

Sobre a língua indígena, ela não possuía as seguintes letras “F”, “L” e “R” e, assim, os jesuítas associaram-nos a uma sociedade sem fé, lei nem rei. Esse fato, na concepção dos jesuítas, dificultava ainda mais a conversão. Segundo Anchieta, “[...] porquanto estes a nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submetem, nem ao império de ninguém obedecem” (ANCHIETA, 1933, p. 51). Os jesuítas entendiam que a falta de “f”, “l” e “r” e, logo, Fé, Lei, e Rei era uma das causas da não obediência dos indígenas, pois eles não se submetiam a nenhuma autoridade nem a ninguém. Diante disso, o objetivo da Companhia, então, pode ser compreendido como a tentativa de retirar os maus costumes dos gentios, introduzi-los na Fé Católica para se aproximarem de Cristo e se tornarem sujeitos ao rei. Anchieta associa ainda essa falta de leis e de governo ao ritual antropofágico dos indígenas. Segundo ele:

O que faz com que, como vivem sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz e concordia, tanto que cada aldeia contem sómente seis ou sete casas, nas quais não se interpusessem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos uns e outros se devorariam; bastantes vezes e em muitos outros lugares vimos fazerem isso, e não moderam a insaciavel raiva nem com o sentimento do parentesco. (ANCHIETA, 1933, p. 55).

Negando toda a cultura indígena, os jesuítas procuraram transformar, corrigir essa cultura, que entendiam como negativa, sem rei, sem lei, sem Estado, na forma como concebiam a sociedade em que o poder do Rei temporal ou de Deus governa a vida de todos e de cada um.

A experiência no contato com os indígenas permitiu aos jesuítas perceber o culto aos carábas, que eram os chefes de suas tribos, que se nomeavam deuses, possuidores de poderes. Eles representavam um forte empecilho para a conversão dos indígenas. Nóbrega, na carta “Informação das Terras do Brasil”, datada de 1549, relata a chegada desse carába ou feiticeiro à aldeia e como ele manifesta seus poderes diante destes povos:

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, *fingindo trazer santidade* e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão dellas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte

mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras coisas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh'o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam tambem estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. (NÓBREGA, 1931, p. 99, grifo nosso).

Nóbrega, escrevendo da Bahia, em 1549, foi quem primeiro falou e identificou na prática dos caraíbas *santidade*, ao descrever o rito, ao mencionar que “o feiticeiro” fazia crer, ao dialogar com a cabaça, que nela havia “[...] alguma cousa santa e divina” e, ainda, que entrava o espírito da *santidade* nos possessos. “É certo que, ao utilizar a palavra *santidade* nessa descrição do rito indígena, Nóbrega estabeleceu certa analogia com o êxtase místico para, em seguida, negá-lo, reputando-o falso, quem sabe diabólico” (VAINFAS, 1995, p. 51). Nóbrega utiliza o termo “[...] fingindo trazer *santidade*”, pois assim ele nomeia os caraíbas e pajés, os profetas, aos feiticeiros, que na Europa nesse período eram os mais perseguidos pela inquisição.

Os caraíbas tinham um poder fecundo sobre os indígenas, pois eles circulavam livremente nas aldeias. Dentre esses poderes, eles detinham o conhecimento do caminho para a *Terra sem Mal*, local onde os indígenas encontrariam seus antepassados e onde não existia dor, nem sofrimento; os indígenas teriam perpétua juventude e viveriam a dançar. Os caraíbas, também conhecidos como profetas e até mesmo como *santidade* (termo atribuído por Manuel da Nóbrega), possuíam a chave desse lugar, da Terra sem Mal, pois sabiam sua localização geográfica e como os indígenas poderiam ter acesso a ela, visto que seria um privilégio onde poderiam gozar ainda em vida (VAINFAS, 1995). Seus discursos eram pautados na tradição dos ancestrais e nas promessas de uma vida melhor na Terra sem Mal. Isso dificultava muito o trabalho de conversão dos jesuítas, uma vez que os pajés e caraíbas tinham poder de manutenção dos costumes por meio de seus poderes de cura, de prever o futuro, nas guerras, enfim, e sobretudo de serem os conhecedores da terra sem males, para onde todos queriam ir. Ou seja, na visão dos jesuítas os pajés e caraíbas eram os principais mantenedores da cultura indígena, que para eles era demoníaca.

Em função da busca da Terra sem Mal, os grupos brasílicos adotavam o nomadismo como estilo de vida. Esse nomadismo das sociedades brasílicas também estava diretamente relacionado à economia natural que garantia a sua base material de existência, de forma que “é característica da economia natural o fato de que a subsistência depende estritamente do controle social sobre determinadas regiões, combinando à capacidade de ocupação de novas regiões em seguida ao esgotamento das primeiras” (FERNANDES, 1970, p. 325). Assim, devido “[...] a superabundância de terras e de recursos naturais tornava-o uma solução satisfatória das sucessivas rupturas do equilíbrio biótico” (FERNANDES, 1989, p. 88). O nomadismo dificultava o trabalho jesuítico; pois, quando estava afeito a determinado grupo, em trabalho de correção desses denominados maus costumes, esse grupo saía em busca de outro lugar para se instalar e o trabalho jesuítico ficava difícil de ter continuidade.

Contudo, nessa busca incessante pela correção de costumes e moldagem dos corpos sob os padrões europeus e princípios da fé católica, os jesuítas utilizaram diferentes estratégias para alcançar êxito em suas missões, as quais, normalmente contrariavam os próprios princípios e dogmas da Igreja Católica. Tratamos um pouco mais dessas estratégias pedagógicas no item a seguir.

3.2 PEDAGOGIA BRASÍLICA: ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS PARA MOLDAR CORPOS INDÓCEIS

Na busca pelo alcance do êxito em realizar a missão proposta, os jesuítas recorreram a estratégias pedagógicas no trabalho educativo com os indígenas. Assim, nesse embate de culturas, os jesuítas utilizaram a “pedagogia brasílica”, um modo de operar a educação, de intervir nos costumes do Novo Mundo, de enfrentar a realidade das matas (SAVIANI, 2008) de forma singular. Ou seja, diante da realidade encontrada, os jesuítas utilizaram elementos da própria cultura indígena no trabalho de conversão desses povos.

Por meio da leitura de cartas jesuíticas, percebemos Nóbrega escrevendo a Mestre Simão Rodrigues, solicitando o parecer dos seus superiores para que os jesuítas pudessem “abraçar” alguns dos costumes dos indígenas, de modo a facilitar o objetivo da missão:

[...] si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como é *cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica, que elles em suas festas, quando matam seus contrarios, e quando andam bebados, e isto para os attrair a deixarem outros costumes essenciaes, e, permittindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar*

por lhes tirar os outros, e assim o prégar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita eficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, em que casa temos, a seu modo, *porque a similhaça é causa de amor*, e outros costumes semelhantes a estes? (NOBREGA, 1988, p. 142).

Dessa forma, ao notarem que o uso de cantos, danças e representações em suas cerimônias atraíam os fiéis, os jesuítas utilizaram esses recursos a fim de atrair os indígenas para as igrejas. Assim, nas celebrações, os indígenas ajudavam os padres cantando em seu modo: “[...] e assim as mais das noites se ajuntam a cantar cousas de Deus em sua lingua” (ANCHIETA, 1933, p.96), possibilitando a salvação de almas (HERNANDES, 2012, p. 26).

O uso de instrumentos musicais nas celebrações também ocorreu. Esses instrumentos regularmente eram fabricados pelos próprios indígenas, que utilizavam partes de seus ossos ou de inimigos mortos em rituais antropofágicos: “e ele o havia morto e então mandou a uma de suas mulheres que tirasse a canela da perna que tinha guardada, de que só em fazer flautas” (ANCHIETA, 1933, p. 224).

Os jesuítas também permitiram que os povos brasílicos professassem a doutrina e orações em sua própria língua. Sobre isso, Anchieta relata: “[os meninos] dizem ladainhas na igreja e á tarde e *Salve*; aprendem as orações em português e em sua propria lingua” (ANCHIETA, 1933, p. 82). Anchieta prossegue: “[...] e lá recitam as orações no proprio idioma” (ANCHIETA, 1933, p. 97).

Outra estratégia pedagógica utilizada pelos jesuítas em outros locais de missão era a conversão dos “principais da terra”. No contato com os indígenas, os jesuítas depararam-se com a figura do pajé ou caraíba, que detinham um grande poder político dentro das aldeias. Assim, trabalharam no processo de convertê-los, a fim da conversão dos demais membros do grupo. Em carta, Nóbrega fala da conversão de um principal:

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para curar suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha communicação com o Deus que creou o Céu e a Terra e reinava nos Ceus ou acaso se communicava com o Demonio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado saúde, e aquele que Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia frequentes vezes **nas nuvens, nos trovões e raios** (grifo nosso); e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um lingua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em voz alta e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente elle ficou

confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos cathecumenos. (NÓBREGA, 1931, p. 95).

No entanto, ao contrário do esperado, a conversão do pajé nem sempre significava a conversão para os demais membros de uma tribo. A experiência dos jesuítas permitiu entender que a teoria nem sempre tinha aplicação prática, porque o chefe nem sempre era o líder da tribo na qual se encontrava. (COSTA, 2004). O objetivo da catequese encontra nos caraibas o principal obstáculo; pois, segundo os jesuítas, eles evocam os antigos costumes e a ação demoníaca (AGNOLIN, 2007, p. 284). Sendo assim, os jesuítas nomearam esse retorno aos maus costumes como “inconstância” indígena que, ao nosso ver, pode ser identificado como resistência indígena à imposição dos ensinamentos jesuíticos.

Outra estratégia utilizada pelos padres jesuítas foi o uso da confissão com intérpretes. Devido às dificuldades em relação à língua desses povos brasílicos, os jesuítas adotaram intérpretes durante as confissões. Nóbrega atesta: “o padre Navarro confessava por si só, os outros Padres por interpretes; e foi desta maneira, posto que todos confessassem, sempre sobejavam muitos, que não se podiam confessar [...]” (NÓBREGA, 1931, p. 160). O sacramento da confissão era uma estratégia pedagógica utilizada pelos jesuítas com o objetivo de correção dos maus costumes, instrumento este – sacramento – que, além seu aspecto consolatório, tinha a função de construir uma consciência que qualificasse ações e de ser um instrumento de controle de práticas (AGNOLIN, 2007, p. 335). Essas práticas jesuíticas causaram muito embate com os Superiores da Ordem, visto que a confissão é um sacramento em que o confessor deve estar sozinho na presença do ministro da Igreja que o perdoará de seus pecados. No entanto, as confissões por intérprete não pararam, até que fossem produzidos materiais pedagógicos que auxiliam na conversão e educação dos indígenas, materiais como gramática e catecismos.

As gramáticas e os catecismos também fazem parte desse conjunto de estratégias pedagógicas adotadas pelos jesuítas, pois o aprendizado da “língua vulgar”, desde o início da missão, era uma das grandes preocupações desses missionários. Eles compartilhavam da ideia de Santo Agostinho, segundo a qual existe uma “linguagem da natureza” comum a todos os homens, feita de gestos e sinais, sem palavras, e com esta linguagem foram feitas as primeiras tentativas de comunicação (POMPA, 2003, p. 84). Padre Navarro, logo no início da colonização, demonstrou facilidade em aprender a língua indígena:

O padre Navarro tem especial graça de Nosso Senhor nesta parte, porque andando pelas aldeias dos Negros, em poucos dias que aqui estamos, se entende com elles e prega na mesma lingua e finalmente em tudo parece que Nosso Senhor lhe presta favor e graça para mais poder ajudar as almas. (NÓBREGA, 1931, p. 105).

Seguindo os passos de Navarro, Anchieta, que chega à América Portuguesa em 1553, em pouco tempo também já domina a língua indígena. Em carta datada de 1554, ele afirma estar adiantado em relação à língua e já esboça o que se constituirá a sua gramática:

Quanto á lingua eu estou adiantado, ainda que é mui pouco, pera o que soubera se não se me não ocupara em ler gramatica; todavia tenho coligido toda a maneira dela por arte, e pera mim tenho entendido quasi todo seu modo [...]. (ANCHIETA, 1933, p. 73-74).

“As gramáticas tupi formam um esforço de sistematização da própria língua indígena, antes mesmo da uniformização das regras da doutrina, conforme os ditames em Trento” (POMPA, 2003, p. 86). Em 1595, estavam prontas a Gramática e a Doutrina da Fé de Anchieta. Com a gramática se “criou uma língua-padrão, a partir de uma homogeneização de diferentes dialetos tupi, conformados à lógica da gramática latina” (POMPA, 2003, p. 86).

Com a gramática criada, houve um processo de tradução dos catecismos para o fim de conversão. Os catecismos, juntamente com os sermões, constituíram-se fundamentais na preparação do homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. (AGNOLIN, 2007, p. 25). Eles representavam “[...] o esforço do aperfeiçoamento linguístico de imposição doutrinária” e “um instrumento de mediação cultural para os missionários da Companhia” (AGNOLIN, 2007, p. 71). Eram a representação da imposição de uma língua e de uma cultura e instrumentos utilizados pelos missionários da Ordem Jesuítica. Esses instrumentos catequéticos e linguísticos eram peculiaridades de uma riqueza moral e tinham o papel de tornar as coisas difíceis, facilmente explicadas (AGNOLIN, 2007, p. 73). Aos olhos jesuíticos, “as ‘trevas da ignorância’ configuram-se não como incapacidade – o que inviabilizaria a ação missionária (verdadeiro imperativo da obra de catequização) –, mas como vazio que reclama o ensino de verdades de fé” (AGNOLIN, 2007, p. 73), cabendo então a eles revelar as “verdades da fé” por meio da catequese³³. Assim, os catecismos tinham o objetivo

³³ A catequese auxiliou em duas direções: fuga da ignorância, que apontava para um intolerável vazio e de uma ameaça proliferação contrária à ortodoxia. Com relação ao ataque luterano (que também investiu na catequese para aprendizado da leitura individual das Escrituras), a catequese católica constituiu como uma arma da “guerra de religião” e com relação ao vazio do selvagem. A catequese teve que recorrer à estratégia de se apropriar dos instrumentos linguísticos indígenas para transcrever neles um sentido novo que permitisse colonizar, propriamente, seu imaginário. A ocupação no Novo Mundo se deu a partir da ocupação da consciência e do

de “[...] aperfeiçoar e esclarecer, na tradução dos mistérios de Fé, a própria língua indígena a fim de que, reduzindo os indígenas, possa-se aperfeiçoar sua ciência e dessa forma, ‘conservá-los, convertendo-os’” (AGNOLIN, 2007, p. 74).

O teatro teve também seu papel relevante nesse processo de conversão e educação utilizado pelos jesuítas. Anchieta foi expoente máximo nesse processo. A maior intenção do teatro pelos jesuítas era para que fossem compreendidos pelos indígenas e, assim, o idioma tupi era condição para o êxito da catequese e educação jesuítica (FERREIRA; BITTAR, 2004, p. 179-180). O teatro tinha a finalidade de educar os indígenas para obediência aos padres. A dualidade bem e mal eram representadas nas peças, de modo que o bem estava sempre presente na pessoa dos jesuítas. Assim, para que os indígenas pudessem se livrar do mal e alcançar a salvação de suas almas, eles deveriam se converter ao que os padres pregavam e se unir a eles nos aldeamentos, tendo uma vida militante para Cristo. No teatro foram utilizados elementos da cultura indígena para ressignificar a espiritualidade cristã para os índios. Ao transmiti-lo na língua do índio, com personagens do cotidiano desta sociedade, os jesuítas visavam educá-los e transformá-los em súditos da Coroa Portuguesa que vivessem uma vida militante para Cristo (HERNANDES, 2008).

Nesse processo educativo na América Portuguesa, foram utilizados meninos órfãos³⁴ de Portugal, os quais foram convocados para atuarem juntos com os padres jesuítas nas missões, auxiliando na conversão e educação dos gentios. Nóbrega, no trecho a seguir, pede pela vinda de órfãos de Lisboa: “Mande Vossa Reverendissima Padres, e com eles alguns meninos de bom exemplo e boas fallas, para lhe darem bom principio” (NÓBREGA, 1931, p. 130). Em 1550, junto aos padres e irmãos da Companhia de Jesus, vieram de Lisboa sete ou oito meninos órfãos, dos quais quatro foram os primeiros do Colégio dos Órfãos de Lisboa (LEITE, 1954a, p. 25). Os meninos órfãos encantavam a todos, misturando aspectos da cultura indígena e da cristã:

[...] os niños cantaron y holgaran mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaran y tañeron con tacuaras, que son unas cañas grossas que dan el suelo y con el son que hazen cantando, y con maracás, que son de unas frutas unos cascós como cocos y agüerados con unos palos por donde dan y pedrezuelas dentro con lo qual tañen. logo los niños cantando, de

sentido indígena, e esse processo foi realizado também por meio das armas linguísticas (AGNOLIN, 2007, p. 75).

³⁴ Eles ficavam em Colégios em Portugal, esses Colégios atuavam no intuito de tirá-los das ruas e guiá-los nos caminhos da fé e do bem cristão e retirá-los da “perambulação” (FAVACHO, 2008, p. 656).

noche (como es costumbre de los negros), se levantaban de sus redes e andavan espantados en pos de nosotros. (LEITE, 1954a, p. 383).

Os jesuítas acreditavam que deviam aproveitar o encantamento despertado pelos meninos órfãos para auxiliar na missão e, assim, deveriam espalhá-los por todas as casas da Companhia de Jesus e levá-los também pelos aldeamentos. Desse modo, eles circulavam por todos os lugares em que andavam os padres e viviam a realidade da vida nas matas e no mar (HERNANDES, 2016, p. 133). Desse modo, ao pedir órfãos de Lisboa, esperava-se que estes, através de suas falas, pudessem ser exemplos para os demais gentios.

Para conseguirem realizar sua missão, os jesuítas escreveram cartas aos Superiores pedindo pelo “afrouxamento das regras” diante das dificuldades da realidade encontrada em terras brasílicas. Nóbrega enfatiza a necessidade de se batizar os indígenas, embora estivessem nus, pois jamais deixaria de salvar aquelas almas, por empecilhos como esses:

Parece-nos que não podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lh’a até ficarmos todos eguaes com elles, ao menos por não escandalisar aos meus Irmãos em Coimbra, si souberem que por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser christã e conhecer a seu Creador e Senhor e dar-lhe gloria. (NÓBREGA, 1931, p. 74).

Atitudes como essa de Nóbrega, de batizar indígenas nus, “[...] não era uma mudança no ponto de vista, mas relaxamento na lei canônica” (MOREAU, 2003, p. 95). Em relação ao costume de ter várias mulheres, Anchieta, mais prático do que teórico, mostra a partir do trecho da carta que segue como ele lidava com esse costume indígena:

Ajunta-se a isso que, contraído o matrimônio com os mesmos parentes e primos, se torna difficilimo, se porventura queremos admiti-los ao batismo, achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por esposa. O que não pequeno embaraço nos traz; porquanto, não podemos admitir a receber o batismo á que se conserva manceba. *Por isso, parece grandemente necessario que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, ás quais, se o quizermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã.* (ANCHIETA, 1933, p.55-56, grifo nosso).

Nesse trecho, Anchieta fala da dificuldade de realizar matrimônios entre os indígenas, então, também como Nóbrega, pede pelo afrouxamento de algumas regras da igreja, de modo que se não for parentesco entre irmãos, entre outros, pudessem ser realizados os matrimônios. Assim, os jesuítas poderiam aplicar os sacramentos a fim de despertar o interesse dos gentios a aderirem à fé católica e poder dar continuidade à missão.

Portanto, podemos perceber que diversas estratégias pedagógicas foram adotadas pelos jesuítas para dar continuidade e alcançar êxito em sua missão diante da realidade encontrada em terras brasileiras. Não obstante, essas estratégias não foram bem-vistas por alguns superiores da Ordem Jesuítica, fato que causou conflitos entre os jesuítas que estavam na América Portuguesa e alguns Superiores da Companhia de Jesus. A seguir, abordamos alguns conflitos vivenciados entre o jesuíta Manuel da Nóbrega e alguns de seus Superiores.

3.3 CONFLITOS COM SUPERIORES

Por meio das cartas podemos perceber que os jesuítas vivenciaram conflitos com seus superiores. No entanto, neste subitem gostaríamos de mencionar conflitos vivenciados pelo jesuíta Manuel da Nóbrega com seus superiores em relação às estratégias pedagógicas adotadas no trabalho de conversão e educação dos indígenas. Assim, tratamos de conflitos vivenciados com dois personagens importantes que eram superiores a Nóbrega: o Bispo Pero Fernandes Sardinha e o Provincial Luís da Grã. O bispo Pero Fernandes Sardinha chegou à Bahia em 1551. Nóbrega esperou muito por um bispo:

E' muito necessario cá um Bispo para consagrar oleos para os baptisados e doentes e tambem para confirmar os Christãos que se baptisam, ou ao menos um Vigario Geral para castigar e emendar grandes males, que assim no ecclesiastico como no secular se commetem nesta costa, porque os seculares tomam exemplo dos sacerdotes e o Gentio de todos; e tem-se cá que o vicio da carne que não é peccado, como não é notavelmente grande e consente a heresia que se reprova na igreja de Deus. Quod est dolendum. Os oleos que mandamos pedir nos mande, e vindo Bispo, não seja dos que quorunt sua, sed queo Jess Christi. Venha para trabalhar e não para ganhar. (NÓBREGA, 1931, p. 83).

Não obstante, com sua chegada, houve inúmeras críticas à pedagogia adotada por Nóbrega, principalmente àquela relacionada à escola para recolher meninos indígenas e mestiços e órfãos para doutriná-los. Sardinha também criticou as adaptações de algumas práticas adotadas pelos jesuítas. Em respeito à sua função na Ordem Jesuítica, Nóbrega escreve uma carta ao Mestre Simão, em 1552, a fim de esclarecer suas dúvidas:

Com a vinda do Bispo se moveram algumas duvidas, nas quaes eu não duvidava porque sam soberbo e muito confiado em seu parecer, as quaes nos

pareceu bem communicar-as com Vossa Reverendissima para que as ponha em disputa entre parecer de letrados e me escreva o que devo fazer.

Primeiramente: si se poderão *confessar por interprete* a gente desta terra que não sabe falar nossa língua [...].

Item: ha costume nestas partes de se *permitirem os Gentios nas egrejas, á missa juntamente com os Crhistãos*, e não os deitam fora por os não escandalisar: si se guardará o direito antigo ou si se permitirá estarem todos de mistura?

Item: si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como é *cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica, que elles em suas festas*, quando matam seus contrarios, e quando andam bebados, e isto para os attrair a deixarem outros costumes essenciaes, e, permittindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim o prégar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita efficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, em que casa temos, a seu modo, *porque a similhaça é causa de amor*, e outros costumes semelhantes a estes?

Item: como nos haveremos acerca dos Gentios que nos vêm a pedir o baptismo, e não têm camisas nem roupas para se vestirem: si, *sómente por razão de andarem nus, tendo o mais aparelhado, lhe negaremos o baptismo e a entrada na igreja*, á missa e doutrina; porque parece que andar nú é contra a lei da natureza, e, quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não é capaz de receber Sacramento, e por outra parte eu não sei quanto tanto Gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nú, não negando ser bom persuadir-lhes, e pregar-lhes, que se vistam e mettel-os nisto quanto puder ser?

Item: se é licito fazer guerra a este Gentio e captival-os *hoc nomine et titulo* que não guarda a lei de natura por todas vias? (NÓBREGA, 1931, p. 141-142).

O trecho da carta retrata os embates vivenciados entre Nóbrega e o bispo Sardinha que, ao chegar à América Portuguesa, levantou questões e em alguns momentos desautorizou padres jesuítas em ambientes particulares e em público. A carta de Nóbrega cita estratégias utilizadas pelos jesuítas na missão brasílica, que foram questionadas pelo Bispo, entre elas: o uso de intérpretes nas confissões, que foi defendido por Nóbrega devido a dificuldade que os missionários tinham em entender a língua indígena; uso de músicas e instrumentos nas celebrações, visto que esta era um costume indígena que, ao ser utilizado pelos jesuítas, os atraía para as celebrações religiosas católicas; o fato de permitirem que os indígenas recebessem o batismo e participassem das celebrações nus, prática comum aos indígenas defendida por Nóbrega, além dele ressaltar sobre a dificuldade de roupas e tecidos para todos. Assim, Nóbrega por meio da frase “si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé Catholica”, enfatiza e reforça o uso dessas práticas, de modo que não contrariavam os dogmas da fé e poderiam ser utilizadas para obtenção de êxito na missão jesuítica.

O Bispo Sardinha, em suas pregações, chegou a condenar a catequese dos jesuítas, que permitiam que os indígenas entrassem nas igrejas junto com os cristãos, que se confessassem com intérpretes, que fizessem orações em tupi, entre outras obras realizadas pelos jesuítas que lhe causavam estranheza (LEITE, 1954a). Em carta a Simão Rodrigues, o Bispo Sardinha relata sobre sua percepção da pedagogia jesuítica junto aos indígenas:

Los niños huérfanos antes que yo viniese tenían costumbre de cantar todolos domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentilico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quierem beber vinos y matar sus inimigos. Platicé sobre esto com el Padre Nóbrega y com algunas personas que sabem la condición y manera que estos gentiles [...] los padres y niños tañiam sus instrumentos y cantavan a su modo. Digo que Padres tañiam, porque en la compañía de los niños venia hun Padre Sacerdote, Salvador Rodrigues; tañia, dançava y saltava com ellos. Y tanto por esto ser en favor da gentelidad, y con poco fruto de la fee y conversán, y con menos reputación de la Comaphnia. (LEITE, 1954, p. 359).

Nessa mesma carta, o Bispo Sardinha revela seu descontentamento com o modo como estava sendo conduzida a missão:

Y también estrañe mucho traeren los niños el cabelio hecho al modo gentilico, que pareciam de monjos. Y el Padre Nóbrega como esto no le pareciesse mal porque consentia en ello, ayróse algo de llo que yo mandé. Yo le dixé que no venia aquí hazer los christianos gentiles, sino a costumbrar los gentiles a ser christianos [...] También hallé que el Padre Nóbrega confessava ciertas mujeres mistiças por intérprete, lo que a mi me fue muy estraño, y dio que hablar y que mormurar por ser consa tan nueva y nunca usada en la Yglesia. Él luogo platicó comigo. Yo lo dixé que no lo devia hazer más, aunque trezientos Navarros y seiscentos Caietanos digan que se puede hazer de consilio, quoniam multa mihi licent sed nom omnia expediunt. (LEITE, 1954, p. 360).

Sardinha condenou a confissão por intérprete, dizendo ser perigosa, perniciososa e prejudicial e exigiu que não se fizesse mais, dando ordem para mandar e “[...] poner penas a los maridos portugueses, que enseñen las mistiças sus mugeres ha hablar portuguez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles em las costumbres” (LEITE, 1954, p. 562). Após ter conhecimento dos atritos do bispo Sardinha com Nóbrega, Loyola criou a Província do Brasil, nomeando Nóbrega como seu primeiro provincial. Assim, ele deixou de se subordinar à autoridade do bispo e deu continuidade a seu programa de catequese e ensino (HANSEN, 2010, p. 30).

O bispo Pero Fernandes Sardinha morreu em terras brasílicas. O barco em que estava naufragou em Cururipe, nas vizinhanças do São Francisco. Após se salvarem do naufrágio, foram assassinados e devorados pelo grupo indígena caetés. Nóbrega escreveu, após a morte

do bispo, demonstrando que sua presença havia dificultado o trabalho, sobretudo para a “salvação” do gentio:

Trouxe Nosso Senhor o bispo D. Pedro Fernandes, tal e tão virtuosos qual Vossa Mercê conheceu, e mui zeloso da reformação dos costumes dos Cristãos, mas quanto aos Gentios e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhes pareciam incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Christo Nosso Senhor se dignaria de as ter por taes; mas nisto me ajude Vossa Mercê a louvar a Nosso Senhor em sua providência, que permitiu que fugindo ele dos Gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido d’eles e a mim que sempre desejei e pedi a Nosso Senhor, e metendo-me nas ocasiões mais que ele, me foi negado. O que eu nisso julgo, posto que não fui conselheiro de Nosso Senhor, é quem isto fez, porventura quis pagar-lhe suas virtudes e bondade grande, e castigar lhe juntamente o descuido e pouco zelo que tinha da salvação do Gentio. (NÓBREGA, 1988, p. 193).

O bispo Sardinha foi um grande opositor da atividade jesuítica; embora Nóbrega desse continuidade a essas práticas pedagógicas com o intuito maior de obter êxito no processo de educação e conversão dos gentios e para sua incorporação à Coroa Portuguesa.

Nóbrega também se envolveu em um embate com Luís da Grã. Em 1559, Luís da Grã assume o cargo de Nóbrega e torna-se o novo Provincial na América Portuguesa. Ao assumir, ele se posiciona contra a posse de escravos nos Colégios da Companhia e mostra-se contrário à aceitação de escravos negros e de gado doados pela Coroa. Desse modo, Luís da Grã proibiu que os jesuítas adquirissem escravos para trabalhar nas obras dos colégios. “Luís da Grã acreditava que mesmo casados, os escravos se multiplicariam e seriam causa de vergonha para a Companhia” (HANSEN, 2010, p. 39). Ainda de acordo com Hansen (2010), Luís da Grã determinava que os escravos, ao invés de serem comprados, fossem alugados e que mantimentos que fossem comprados, em vez de serem produzidos pelos escravos negros (p. 39).

Diante dessa questão, Nóbrega escreve cartas sobre o assunto, mostrando a realidade das terras brasílicas, dizendo que os padres não podiam continuar a contar sempre a providência do rei. O trecho da carta que segue demonstra esse pensamento realista de Nóbrega, em carta enviada ao P. Diogo Laynez, em 1561:

Esta opinião do Padre me fez muito tempo não firmar bem o pé nestas coisas, até que me resolvi, e sou de opinião – salva sempre a determinação de santa obediência – de todo o contrário; e me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente por meios que as Constituições permitem, quanto pudesse para nossos Colégios e casas de rapazes e, por muito que tenham, farta pobreza ficará, e não devemos de querer que sempre El Rei nos

proveja, que não sabemos quanto isto durará; mas que por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira que os operários cresçam e não minguem. E temo que fosse isto grande invenção do inimigo vestir-se de santa pobreza para impedir a salvação de muitas almas. Estamos em terra tão pobre e miserável que nada se ganha com ela, porque é a gente tão pobre que por mais pobres que sejamos, somos mais ricos que eles. Quem aqui há de trabalhar na vinha do Senhor tem mister sustentar o sujeito (=o corpo), porque os trabalhos são muito maiores que em outras partes, e os mantimentos são muito fracos. (LEITE, 1954, p. 352-354).

Luís da Grã era contra e denunciava ao provincial de Portugal Diogo Mirão. Para Grã, Nóbrega estava contrariando as Constituições da Companhia, que não permitiam que tivesse renda que não fosse para os Colégios. Embora Nóbrega tivesse o apoio de Simão Rodrigues e Diogo Laynez, dois fundadores da Companhia, ao que tudo indica perdeu o embate, já que Luiz da Grã tornou-se provincial em seu lugar. No entanto, mesmo destituído do cargo de provincial da Companhia, substituído por Grã, Nóbrega continuou buscando rendas para a manutenção dos meninos. Nóbrega defendia que a Companhia de Jesus na América Portuguesa devia produzir o que fosse necessário para a manutenção das casas e colégios, usando escravos, e não depender de esmolas e da provisão do Rei.

3.4 DA PRÁTICA DO ALDEAMENTO: VIA AMOROSA VERSUS VIA DA SUJEIÇÃO

A primeira fase de catequização implementada por Nóbrega é denominada por “pedagogia do amor”. Essa fase se estende de 1549 a 1556. Após esse período, é conhecido por “pedagogia da sujeição” ou até mesmo por “pedagogia do medo” (HANSEN, 2010, p. 37). Segundo Hansen,

[...] as novas medidas atingem o núcleo da organização social dos tupis- a guerra feita por vingança e a antropofagia ritual associadas ao nomadismo. Impõem a monogamia acompanhada da culpa católica evidenciada nas roupas que cobrem as ‘vergonhas’, o sexo transmissor do pecado original. (HANSEN, 2010, p. 38).

A *via amorosa* da conversão suscita questões doutrinárias, como a de saber se seriam legítimas as seguintes práticas: a confissão mediada por intérpretes; ensino de leitura e escrita do português; assistirem missas lado a lado com os cristãos e participarem de outras práticas religiosas mantendo-se nus; uso de instrumentos, músicas e costumes festivos indígenas para maior eficácia da pregação cristã. Nóbrega respondeu afirmativamente a todas essas questões

e demonstrou-as nas cartas. (PÉCORA, 1999, p. 395-396). Entretanto, devido à inconstância³⁵ indígena em se manterem firmes nos costumes ensinados pelos missionários jesuítas, ele adapta a sua pedagogia da via amorosa a uma pedagogia da sujeição, baseada no medo. Desse modo, escreve Nóbrega em carta ao padre Inácio, do quadrimestre de janeiro até abril de 1557: “Assim por experiência vemos que por amor é mui dificultosa³⁶ a sua conversão, mas como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração” (NÓBREGA, 1931, p. 159).

Os jesuítas passam, então, a defender a ideia da pedagogia da sujeição ou via da sujeição a fim de lidar com a inconstância indígena. A via da sujeição tem como expoente máximo o aldeamento jesuítico, lugar que obriga os indígenas a viverem do modo cristão. Essa via da sujeição e sua pedagogia no trato dos indígenas foi definida em um texto escrito por Nóbrega, em 1556, conhecido como *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Nesse texto, Nóbrega demonstra aos seus colegas jesuítas a necessidade de uma reforma do projeto missionário. O texto é uma tentativa de Nóbrega de sistematizar argumentos para a continuidade das missões religiosas no Novo Mundo. O jesuíta está preocupado em resolver questões teológicas que surgiram com a missão e em reavivar o ânimo de seus colegas. Assim, o Diálogo é um texto escrito por um jesuíta para os jesuítas (EISENBERG, 2000, p. 93-94).

Diálogo é um gênero textual do período pelo qual há uma reflexão filosófica sobre algum tema polêmico, com posições diversas em jogo. Nesse gênero textual, mais importa o processo da discussão do que o resultado. O *Diálogo sobre a conversão do gentio* tem por finalidade estabelecer o método de relação entre indígenas e jesuítas, método que foi estabelecido até o século XVII. As perguntas centrais deste Diálogo são: Qual é o método adequado de conversão? E, se a conversão é algo possível?

O texto do *Diálogo* conta com a participação de dois personagens jesuítas: Gonçalo Alves e Matheus Nogueira. O primeiro, o irmão letrado, trabalhava pregando e ensinando a palavra de Deus. O segundo, o irmão não-letrado, trabalhava com obras, de forma a dar exemplo e convencer por meio de suas ações, e com o fogo, elemento importante para a conversão. Matheus Nogueira e Gonçalo Alves existiam de fato e a escolha pelos dois jesuítas parece ter sido motivada por suas qualidades na vida real (EISENBERG, 2000, p. 95).

³⁵ O termo “inconstância” é presente nas cartas jesuíticas e pode ser interpretado como resistência indígena em se submeter aos princípios e ensinamentos desses missionários.

³⁶ Nóbrega acreditava que interferir na cultura indígena, nos costumes indígenas, na vida indígena, era uma obrigação do jesuíta para salvar o indígena e a si mesmo, afinal significava atender a vontade divina. No entanto, para o nativo, era uma forma de violência.

Mateus Nogueira e Gonçalo Alves no *Diálogo* alternam-se nos papéis de expositor e de perguntador. Não obstante, já no início do texto, os personagens manifestam seu descontentamento com a missão:

Gonçalo Alves: - Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras.

Matheus Nogueira: - Se tiverem rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma coisa; mas como não sabem, que cousa é crêr, nem adorar a um só Deus, e a este só servir; e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada. (NÓBREGA, 1931, p. 229).

Gonçalo sente que estão pregando a um “deserto de pedras” porque, embora houvesse o conhecimento da língua dos índios, eles ainda continuam a praticar os denominados maus costumes, contrários aos ensinamentos dos jesuítas. O costume de “matar e comer” é visto pelos jesuítas como costume bestial, demoníaco. No entanto, Nóbrega, no *Diálogo*, assume a posição de que a bestialidade não destrói a condição humana, ou seja, esses costumes não deveriam rebaixá-los a uma condição subumana, assim ele continua a defender a humanidade dos índios (EISENBERG, 2000, p. 96-97). O principal objetivo do texto é a discussão em relação à natureza, à humanidade dos indígenas:

Gonçalo Alves: - Dizei-me, irmão Nogueira, esta gente são proximos?

Nogueira: - Parece-me que sim.

Gonçalo Alves: - Por que razão?

Nogueira: - Porque nunca me acho senão com elles, e com seus machados e fources.

Gonçalo Alves: - E por isso lhe chamais proximos?

Nogueira: - Sim, porque proximo, chegados quer dizer, e elles sempre se chegam a mim, que lhes faça o que hão mister, e eu como a proximos lh'os faço, cuidando que cumpro o preceito de amar ao proximo, como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade.

Gonçalo Alves: - Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer, que estes não eram próximos, e porfiam-no muito, nem têm para si, que estes são homens como nós.

Nogueira: - Bem, se elles não são homens, não serão proximos; porque só os homens, e todos máus e bons, são proximos; todo homem é uma mesma natureza, e todo póde conhecer a Deus, e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer, que era proximo; prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo Nosso Senhor, que aquelle é próximo, que usa de misericórdia. (NÓBREGA, 1931, p. 233).

Baseados em Santo Agostinho, os jesuítas defendiam que a humanidade era baseada nas três potências básicas da alma: entendimento, memória e vontade. Dessa forma, no

Diálogo, Nóbrega menciona elementos bíblicos ao dizer que os índios são próximos; pois, segundo ele, os índios também são imagem e semelhança de Deus e, portanto, possuem alma. Porém, era necessário moldá-los de acordo com seus princípios e ensinamentos para que fossem eliminados os “maus costumes”. Nóbrega pressupõe que Deus é a lei eterna, ou seja, a causa e a origem de toda e qualquer lei. Sendo assim, esta lei eterna (de Deus) é uma norma universal, imutável, perfeita, enquanto as leis humanas são imperfeitas e mutáveis. A lei eterna (de Deus) se manifesta no mundo humano por meio da lei natural, que é responsável pelo discernimento do bem e do mal. Cada homem, seja ele português, francês, índio, negro, está sob a lei natural. A lei natural mostra o que o homem deve ou não fazer para ser humano, usando de sua razão e liberdade (HANSEN, 2010, p. 133).

Para os jesuítas, os índios eram descendentes de Cam e seus antepassados e, em algum momento, foram doutrinados pelo demônio, o que fez com que perdessem sua memória natural do bem. Assim, cabia aos jesuítas a missão de rememorá-los a doutrina do bem, sendo esta a partir da doutrina cristã e uma rememoração civil (HANSEN, 2005). A Teoria da Graça Inata era predominante e, dessa forma, embora houvesse a existência do pecado original, o homem no momento de sua concepção recebeu a graça divina, assim, caberia aos jesuítas o papel de rememorar a graça por meio da educação e conversão desses povos (HANSEN, 2010, p. 70).

No decorrer do *Diálogo*, o jesuíta Nogueira (ferreiro) aponta que o trabalho de conversão dos gentios é como o trabalho do ferreiro, sobre um objeto duro, que deve ser moldado com muito suor e fogo, ou seja, com insistência e com o amor e o temor de Deus (FARIA, 2005, p. 124). Gonçalo caracteriza, logo no início do *Diálogo*, que os índios são seres “[...] bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus”, porém Matheus Nogueira adverte-o, dizendo que se tivessem rei ou adorassem alguma coisa poderiam se converter. Nogueira defende a possibilidade de conversão do índio, enquanto Gonçalo Alves se apresenta relutante em reconhecer o nativo como capaz ou como “próximo”. Os jesuítas, segundo Hansen (2010, p. 127), entram em acordo em relação ao gentio, quando mencionam que o principal obstáculo na conversão é a inconstância dos índios.

Assim, como portadores de alma, cabia aos padres jesuítas o papel da conversão e educação dos indígenas, de modo a rememorar a graça de Deus. No *Diálogo*, Nóbrega propõe qual seria o melhor método para a conversão dos índios: o método da sujeição. Diante desse método, os indígenas, por meio do medo (recurso de persuasão), escolheriam se aceitariam ou não se submeter ao mando dos padres jesuítas com o auxílio das autoridades coloniais e se não aceitassem submeter-se corriam o risco da “guerra justa”.

O *Diálogo* é um apelo a uma reforma dos métodos de evangelização que são postos em prática com a chegada de um novo governador à província do Brasil em 1557: Mem de Sá. Com esse novo governo, os princípios descritos por Manuel da Nóbrega no *Diálogo* terão aplicabilidade: princípios da sujeição. Assim, a pedagogia da sujeição tem como expressão máxima a prática do aldeamento. As aldeias funcionavam como maneira de controlar as condutas dos indígenas e os preparar para o batismo (SABEH, 2009, p. 115). Segundo Foucault (2014), os indivíduos são enclausurados no ambiente escolar e são disciplinados para a formação de corpos dóceis e de mentes submissas politicamente. No caso dos aldeamentos, os indígenas são retirados de seu lugar de origem e são colocados em aldeamentos para serem formados indivíduos disciplinados de acordo com os padrões europeus, padrões da fé católica, de civilidade e, conseqüentemente, súditos do rei de Portugal. Sobre os aldeamentos, discutimos mais sobre eles no capítulo seguinte.

4 ALDEAMENTOS: FORMAÇÃO DE “CORPOS DÓCEIS”

Como vimos no capítulo anterior, a pedagogia da sujeição tem como expressão máxima a prática do aldeamento. O aldeamento jesuítico na América Portuguesa era baseado em uma grande aldeia onde os jesuítas mantinham alguns elementos da cultura indígena, no entanto, os inculcaram princípios cristãos.

Enquanto na América Espanhola predominavam as reduções jesuítas, na América Portuguesa predominou o aldeamento. Esse é um termo do século XVIII; pois, no século XVI, usava-se o termo aldeia ou grande aldeia submetida pelo governador³⁷ (ALMEIDA, 2013). Nos escritos de Anchieta se tem o título “*Informações sobre os aldeamentos*”; no entanto, quem deu esse nome foi Capistrano de Abreu, no século XIX, e não Anchieta. Não obstante, nesse trabalho utilizamos o termo aldeamento³⁸ para tratar desse ajuntamento de indígenas, em que estes eram retirados de seu lugar de origem e eram colocados em um lugar comum para serem formados, disciplinados de acordo com os padrões europeus, na fé católica e na civilidade europeia, de forma a serem transformados em súditos do rei de Portugal. Nas aldeias, então, esses indivíduos eram aprisionados para serem disciplinados e transformados em corpos dóceis (FOUCAULT, 2014). Os aldeamentos já haviam sido ordenados por D. João por meio do Regimento a Tomé de Souza:

[...] porque parece 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-nos da 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 cristãos e não com os gentios. (LEITE, 2000b, p. 43).

Nóbrega contou com o auxílio do Governador geral Duarte da Costa (1553-1558) nessa empreitada, no entanto, somente com Mem de Sá (1558-1572) as aldeias tomaram força. Ele forneceu o mais decisivo apoio material e moral aos jesuítas pedindo ao rei o perdão em certos crimes, de forma que resultasse apenas em penas pecuniárias. Assim, essas multas eram aplicadas na construção de igrejas e aldeias (LEITE, 2000b, p. 45).

Para os jesuítas, o aldeamento representava a melhor forma de obter êxito na conversão dos gentios: “Alguns desses escravos me parece que seria bom juntá-los e torná-los

³⁷ Para ver mais sobre o assunto, consultar a obra *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, de Maria Regina Celestino de Almeida.

³⁸ O termo aldeamento ressalta o caráter das aldeias: criadas pela necessidade de controle e evangelização. Alguns historiadores, como Luís Felipe de Alencastro, preferem manter o substantivo aldeamento, já Charlotte de Castelnu-L’Estoile prefere utilizar o termo aldeia, como usado pelos jesuítas no século XVI.

á sua terra e ficar lá um dos nossos para ensinar, porque por aqui se ordenaria grande entrada com todo este Gentio” (NÓBREGA, 1931, p. 81). Ainda sobre os benefícios dos aldeamentos, Serafim Leite relata um trecho escrito pelo jesuíta Pero Rodrigues onde este sintetiza o fruto das aldeias em quatro vantagens:

Proveito para os índios, que se civilizam e salvam; proveito temporal dos portugueses, nas guerras contra os estrangeiros que mais temem as frechas dos índios que os arcabuzes dos brancos; proveito contra os negros, de cuja multidão é para temer não ponham alguma hora em aperto algumas Capitâneas; proveito dos moradores, a quem servem por soldada conforme regulamento de El-Rei. (LEITE, 2000b, p. 60).

Dessa forma, o pensamento jesuítico centrava-se na ideia de que o aldeamento era a melhor maneira de facilitar e obter êxito no trabalho missionário de educação e conversão dos indígenas, além de propiciar a salvação dos próprios jesuítas nessa empreitada missionária. Assim, eles perceberam que “[...] dispersos pelo sertão, os índios nem se purificariam de superstições, nem deixariam de se guerrear e comer uns aos outros” (LEITE, 2000b, p. 43). Então, era preciso mudar os costumes dos indígenas e “modificar o seu sistema social e econômico” (LEITE, 2000b, p. 43).

O aldeamento faz parte, então, do *plano colonizador* elaborado pelo jesuíta Manuel da Nóbrega que, diante dos costumes indígenas, afirma: “[...] para o bem da terra é melhor serem eles cristãos e estarem sujeitos” (LEITE, 2000b, p. 112). Dessa forma, por meio da sujeição buscava-se moldar o “corpo e a mente” indígenas de modo que eles abandonassem seus costumes. Esse *plano colonizador* é escrito por Nóbrega em uma carta ao Padre Miguel Torres, em 1558. Logo no início da carta, Nóbrega diz: “Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhes guardar a lei natural” (Carta do Padre Manuel da Nóbrega, Bahia, 08 de maio de 1558, ao Padre Miguel de Torres- LEITE, 1957, p. 445). Em seguida, Nóbrega aponta: “Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor ou sujeição, como se tem experimentado [...]”. Carta do Padre Manuel da Nóbrega, Bahia, 08 de maio de 1558, ao Padre Miguel de Torres- LEITE, Serafim, 1957, p. 446). Com isso, ele define que a sujeição do indígena é a única maneira de prosseguir com o trabalho missionário jesuítico.

Nóbrega, nessa carta, escreve um novo programa para a missão baseada no aldeamento que contaria com a sujeição ao governador:

A lei, que lhes não-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 mesmo depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudar para outra parte, se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem. (Carta do Padre Manuel da Nóbrega, Bahia, 08 de maio de 1558, ao Padre Miguel de Torres- LEITE, Serafim, 1957, p. 445)

Nóbrega sugere que costumes como a antropofagia, as guerras, a poligamia, a nudez, a pajelança e o nomadismo deveriam ser retirados do cotidiano dos indígenas por meio dos métodos de conversão jesuíticos. Ele cita o governador, pois Mem de Sá é o sujeito que tem o poder de impor a lei concernente aos indígenas e, sendo assim, é ele que realiza a política de reunião de aldeias indígenas. Esse plano foi “[...] um instrumento político de justificação junto às autoridades decisórias que os jesuítas e a autoridade colonial pretendiam implementar” (EISENBERG, 2000, p. 110).

O aldeamento não é apresentado como uma invenção jesuíta, mas como criação do governador, aconselhado por Nóbrega, o provincial do Brasil que tinha experiência no trabalho com os indígenas. Esse apoio concedido pelo governador entusiasmou os jesuítas na missão, o que podemos notar nas cartas por eles escritas (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 114-115). A seguir, reproduzimos alguns trechos que demonstram esse entusiasmo. Para os jesuítas, somente por meio dos aldeamentos, conseguiriam produzir frutos. Em carta datada de 1560, Anchieta relata ao Padre Geral sobre o aldeamento:

Assim não ha dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar, de que se fez agora experiencia na Baía, onde juntos em umas grandes aldeias por mandado do Governador, aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da Fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos. (ANCHIETA, 1933, p. 160).

Nóbrega atribui vantagem ao aldeamento na missão, pois para os jesuítas o aldeamento propicia o ensino a maior número de gentios ao mesmo tempo, podendo fazê-lo com menos padres:

[...] trazendo commigo alguns Irmãos que soubessem a lingua da terra, e entre outras cousas, que pedi a D. Duarte, governador, para bem da a conversão, foram suas, *scilicet* : que ajuntasse algumas aldeias em uma povoação, para que menos de nós bastassem a ensinar a muitos e tirasse o comer para carne humana, ao menos áquelles que estavam sujeitos e ao decorrer da cidade, tanto quanto seu poder se estendesse. (NÓBREGA, 1931, p. 202).

Outra vantagem dos aldeamentos atribuída por Nóbrega se dá em relação à partilha dos alimentos. Diz Nóbrega:

Na conversão do Gentio nos ajudou muito, porque fez logo ajuntar quatro ou cinco aldeias que estavam decorrer da cidade, em uma povoação junto ao rio Vermelho, onde pareceu mais conveniente, para que toda esta gente que pudesse aproveitar-se das roças e mantimentos que tinham feito, e aqui mandou fazer uma igreja grande, em que coubesse toda esta gente, a que chamam S. Paulo. (NÓBREGA, 1931, p. 204).

No trecho acima, os aldeamentos são apontados como vantajosos, pois com eles os indígenas poderiam usufruir juntamente com os padres das roças e dos mantimentos, não necessitando que eles fossem à caça e à pesca, o que preocupava os jesuítas, pois quando saíam para essas atividades, os jesuítas não conseguiam manter controle e vigilância sobre eles. Não obstante, é preciso ressaltar que os indígenas eram expoentes nesse processo de plantio e cuidado com a terra, fato que proporciona vantagens econômicas e em relação ao trabalho aos jesuítas.

Os aldeamentos foram construídos a partir de uma nova forma de catequização que consistia na redução (“conduzir”, “retirar”, “afastar”), isto é, em agrupar os gentios do convívio dos outros homens e dos colonos a fim do “bom governo”, educação de corpo e alma (POMPA, 2003, p. 70). Com o *plano colonizador*, o índio passa a ser sujeito a Coroa Portuguesa, portanto portador dos deveres e dos direitos de súdito, sendo o maior direito deles centrado na ideia do conhecimento verdadeiro, que na visão jesuítica era a fé católica e os princípios da civilidade europeia.

A presença dos jesuítas nas aldeias, segundo o “estatuto das aldeias” de Mem de Sá (1558), se dá em serem encarregados da missa, do ensino da doutrina e do ensino elementar, mas não designa um papel administrativo preciso. No plano temporal, menciona a instalação do tronco e do pelourinho juntamente com a nomeação de um meirinho em cada aldeia, uma autoridade entre os índios investido de poder judiciário, que administraria penas leves. No entanto, com a publicação de duas leis indígenas, a de 11 de novembro de 1595 (lei da “guerra justa”) e de 26 de julho de 1596 (lei sobre a saída pacífica dos indígenas do sertão e sua instalação em novas aldeias), surgem controvérsias sobre o lugar dos jesuítas na missão, pois essas leis ampliam o poder dos jesuítas para um poder temporal (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 274-276). Sobre esse assunto, aprofundamos mais adiante; no entanto é preciso já adiantar que os jesuítas assumiram diferentes lugares nas terras brasílicas que não foi só ligada às questões espirituais.

Voltando ao *plano colonizador*, Nóbrega acreditava que com ele conseguiria trazer todos os atores envolvidos no projeto colonial sob a mesma maneira, pois, ao mesmo tempo

em que favorecia os jesuítas, promoveria e aperfeiçoaria a conversão e educação dos índios. Além disso, seria relevante também para as autoridades coloniais, uma vez que o *plano* estava de acordo com os objetivos da política econômica da Coroa e ainda facilitaria o trabalho do clero secular, de modo que assim eles não precisariam mais aplicar os sacramentos aos índios; ajudando também os colonos e colocando em seu poder mão-de-obra civilizada e disciplinada (EISENBERG, 2000, p. 115). Esse sistema, contudo, não aconteceu como Nóbrega havia previsto, nem todos os agentes pensados por Nóbrega ficaram satisfeitos com a implementação de seu *plano civilizador* e surgiram muitos conflitos entre os agentes antes pensados.

Segundo esse *plano colonizador* de Nóbrega, os índios que aceitassem se submeter aos jesuítas tinham proteção contra os colonos, mas os que recusassem seriam tratados como escravos adquiridos em uma “guerra justa” (EISENBERG, 2000, p. 112). A morte do bispo Sardinha e a volta de Nóbrega para a Bahia ocasionaram um desenvolvimento rápido das aldeias do Recôncavo. Sardinha foi devorado pelos indígenas Caetés, como mencionamos no capítulo anterior e, após sua morte, o governador Mem de Sá decretou a Lei de “guerra justa³⁹” aos Caetés, de modo que estes poderiam ser escravizados pelos portugueses. Sobre os Caetés, Nóbrega afirma:

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 jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos [...]. (Carta do Padre Manuel da Nóbrega, Bahia, 08 de maio de 1558, ao Padre Miguel de Torres- LEITE, Serafim, 1957, p. 446).

³⁹ Como Precursor da doutrina da “guerra justa”, em Portugal, é sempre citado o franciscano Álvaro Pais, que no século XIV a havia definido em função de vários fatores: só haveria guerra justa se preexistisse uma injustiça do adversário, se fosse conduzida com boas intenções, se fosse declarada por uma autoridade competente [...] Tais informações confrontam-se com a doutrina do jesuíta Luís de Molina, professor em Coimbra, que em 1593 afirmava não poderem os infiéis serem obrigados a abraçar o cristianismo, embora fossem obrigados a permitir sua pregação. O impedimento à pregação é apontado como causa justificada de guerra já em 1596, em Consulta da mesa da Consciência e Ordens que reconhece ao rei o direito de punir e castigar todo aquele que pusesse obstáculo à propagação da fé, na Provisão de 17/10/1653, na Lei de 09 /04/1655 e no Alvará Régio de 28/04/1688 [...]. A julgar pelo que os documentos afirmam, não parece que a antropofagia fosse considerada causa suficiente para uma guerra, mas apenas uma agravante, quando a principal causa, esta sim juridicamente fundamentada de modo claro e incontestado, seria a existência de hostilidades prévias por parte dos indígenas [...]. A preexistência de hostilidades por parte do inimigo será, sempre, a principal justificativa da guerra. Hostilidades dão invocadas por todos os documentos que se referem a guerras contra os índios, desde o Regimento de Tomé de Sousa (15/12/1548) [...]. Para justificar esse que é considerado pela Coroa como último recurso, os colonizadores têm de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra. Para tanto, descrevem longamente a “fereza”, a “crueldade” e a “barbaridade” dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123-125).

Não obstante, a “guerra justa” se estendeu para além dos Caetés; pois “as causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebrados” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123). Com a instituição dessa lei e dos aldeamentos, pelo mesmo governador, houve um incentivo ao aldeamento, que foi além do ensino e da conversão, pois ele se tornou fonte de refúgio aos indígenas, já que estes, que estavam sob o comando dos padres nas aldeias, não poderiam ser escravizados. Os padres tornaram-se, assim, uma forma de proteção contra os portugueses:

[...] porque onde quer que os padres foram prégear a lei de Deus entre o gentio, assim nesta Baía, como as capitanias onde o houve, sempre tiveram contra si os Portugueses, como bem se tem mostrado no que tem sucedido. (ANCHIETA, 1933, p. 380).

Além da “guerra justa”, outros movimentos de guerras funcionaram como mais um motivo para o ajuntamento dos indígenas nas aldeias. Os ataques traziam medo aos indígenas, de modo que se juntaram aos jesuítas em busca de proteção e para se salvarem. Nessas condições, esses indivíduos constituíram-se como parte da aldeia de Piratininga. De acordo com Anchieta:

Esta guerra foi causa de muito bem para os nossos antigos discipulos, os quais agora são forçados pela necessidade a deixar todas as suas habitações em que se haviam esparzido, e recolherem-se todos a Piratininga, que eles mesmo cercaram agora de novo com os Portugueses, e está segura de todo o embate, e desta maneira podem ser ensinados nas cousas da fé, como agora se faz, havendo um alcaide que os obriga a entrar na igreja [...]. (ANCHIETA, 1933, p. 196).

Segundo Anchieta, o aldeamento em Piratininga foi possível por um ataque dos contrários aos cristãos, em que muitos indígenas se juntaram a favor dos jesuítas. Assim, eles se uniram por proteção que acreditaram ter no aldeamento. O jesuíta enfatiza que, durante o ataque, os padres atuaram no cuidado com o “corpo e a alma” dos índios. Entretanto, passada a guerra, é possível notar, por meio das cartas, que muitos indígenas fugiam e voltavam a praticar seus antigos costumes.

Este *plano colonizador*, todavia, desarticulou a estrutura das sociedades indígenas, as quais, na visão jesuítica, foi um bom fruto colhido, pois os jesuítas não a consideravam como uma organização social. Sendo assim, os próximos itens tratam do assunto expoente desse trabalho, que é demonstrar a forma escolar utilizada nesses aldeamentos no século XVI, que modificou a estrutura social indígena, com vista a atingir o objetivo chave da missão jesuítica:

inculcação da tradição europeia e religião católica, a fim de transformar esse grupo social em súditos da Coroa Portuguesa.

4.1 FORMA ESCOLAR DOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS

No primeiro capítulo deste trabalho, vimos que a forma escolar é subjacente ao contexto histórico do surgimento da Companhia de Jesus: o século XVI. Essa Ordem tinha um papel missionário e educativo na nova sociedade que emerge com a modernidade. Desse modo, a forma escolar também busca um novo modo de socialização. Sendo assim, este subitem tem como finalidade o ponto expoente desse trabalho: entender como a forma escolar estava presente nos aldeamentos jesuíticos na América Portuguesa do século XVI, visto que ela se baseia em algumas instâncias para a formação desse indivíduo, tais como: um espaço específico da escola, o aprendizado da escrita e uma pedagogia baseada em métodos de transmissão dos saberes e em regras para a correção dos sujeitos (VINCENT, LAHIRE, THIN, 2001, p. 28-30). Assim, visamos compreender esse espaço do aldeamento como um local de aprendizagem de formas de exercício do poder.

4.1.1 Espaço específico

Quando analisamos as sociedades e grupos indígenas anteriormente ao processo de educação e conversão iniciado pelos padres jesuítas, juntamente com o apoio do governo geral, que chega às terras brasileiras em 1549, deparamo-nos com uma população nômade, que não tinha morada fixa e vivia cada tempo em um lugar pelo território brasileiro. Esse nomadismo pode ser explicado pela busca da *Terra sem Mal*, como já falamos anteriormente. Dessa forma, os indígenas eram orientados pelos Caraíbas na busca por esse local, onde os índios encontrariam seus antepassados, onde não existiria dor nem sofrimento e os indígenas teriam perpétua juventude e viveriam a dançar (VAINFAS, 1995). Ao se depararem com esse costume desses povos, os jesuítas desejavam fixá-los em um único local para que pudessem aplicar suas estratégias e métodos de educação e conversão desses grupos. Conforme apresentado no terceiro capítulo desse trabalho, os jesuítas em sua missão na América Portuguesa buscavam eliminar esses supostos “maus costumes” dos indígenas.

Sendo assim, uma forma de fixá-los em um lugar determinado, específico, foi feito por meio dos aldeamentos. Assim, ter os indígenas presentes todo o tempo nesse espaço de domínio e direção jesuítica seria de maior facilidade para que a missão pudesse ocorrer. Esse

é um espaço que mantém relações de exterioridade e interioridade com a Companhia, pois caracteriza-se por sua relação com o outro, os indígenas, e ao mesmo tempo com os iguais, pois é residência também dos jesuítas, considerado, assim, lugar de perigo para os missionários. Não obstante, a missão se define por sua relação com os indígenas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 130-131).

O aldeamento jesuítico é um espaço de exercício de poder, é “[...] um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 139). Nele os jesuítas procuravam moldar os indígenas para que se tornassem indivíduos católicos e súditos do rei. Segundo Michel de Certeau (2014, p. 164), há “[...] uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades (por exemplo, um lugar onde é permitido circular) e proibições [...]”. Assim, o aldeamento jesuítico:

É um espaço criado pela cultura cristã e onde seus porta-vozes não são mais visitas. Não, agora não há deslocamentos: estabelece-se um mapa étnico-religioso, social da Colônia. Cada ator tem um lugar fixo, que foi criado por um dos atores – o ator cristão – e onde, por conseguinte, ele não é um estranho. O missionário “saiu” de sua sede anterior mas não saiu de sua cultura; apenas criou um novo espaço para ela, fazendo com que os demais espaços se remanejassem. Isto, na medida em que a Aldeia é um primeiro passo para uma relativa autarquização da missão jesuíta face ao poder político colonial.(...) . Quanto ao gentio, ele é fixado independentemente de sua vontade. Mas é absolutamente essencial ressaltar que não eram fixados em suas aldeias primitivas, ou seja, não se pode confundir a Aldeia jesuíta como uma encampação de aldeias indígenas que ficariam, em seus loci, apenas supervisionadas de um ou outro modo por missionários. Não. A Aldeia é um local previamente escolhido pelos colonizadores para onde seriam trazidos os indígenas provados infensos à conversão por puro e pacífico “convencimento”. E deveriam – os “bugres” – ser “sojigados” e aldeados segundo critério de caráter essencialmente jurídico/teológico e militar. (BAETA NEVES, 1978, p. 117-118).

Dessa forma, “as primeiras aldeias da Baía erigiram-se umas vezes nos próprios locais, onde residiam os índios, que tinham, portanto, sobre elas direito natural de ocupação. Outras mudavam de sítio, repartindo-se-lhes novas terras” (LEITE, 2000b, p. 85). As aldeias que provinham do que Leite chama de “mudança de sítio” eram fundadas em regiões próximas ao mar, de modo a favorecer a alimentação:

[...] então se mudaram as duas igrejas que se fizeram em tempo de Dom Duarte; [...] puseram-se estas igrejas em parte acomodadas para índios, a saber, perto do mar, para se manter com suas pescarias, e perto dos matos para poderem fazer seus mantimentos. Nestas igrejas, residiram sempre padres e irmãos da Companhia. (ANCHIETA, 1933, p. 359).

O aldeamento cumpre, portanto, o papel de “localização funcional”, escrito por Foucault, pois satisfaz “[...] não só a necessidade de vigiar, de romper com comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil” (FOUCAULT, 2014, p. 141). Nesse caso, vale lembrar que as aldeias que se encontravam longe do mar causavam preocupação aos jesuítas. Segundo Nóbrega:

Porque esta aldeia não está junto ao mar, mas pelo sertão um pedaço, está a pescaria longe, e por amor dos contrários que ali costumam de esperar, não ousam de ir pescar, sinão todos juntos, o que é causa de muitas vezes eles e seus mestres padecerem muita fome. (NÓBREGA, 1931, p. 158).

O aldeamento também é espaço de produção, pois não bastavam somente os alimentos adquiridos por meio da caça e da pesca dos indígenas e, dessa forma, os jesuítas se dedicavam também na produção de alimentos e na criação de animais. No que diz respeito às condições de vida nas aldeias, elas eram mais precárias do que nos colégios, especialmente no regime alimentar (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 250). Devido a essas questões nas aldeias, os jesuítas foram muito criticados em relação a administração dessas questões temporais. No entanto, eles não viam contradições entre os interesses econômicos e religiosos, pois para eles sem autofinanciamento a missão não seria mais possível (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 245)

Quanto à organização espacial dos aldeamentos, esta sugeria concentração, assim o padre jesuíta se torna a referência deste espaço, enquanto a Igreja, o epicentro (FLEXOR, 2016, p. 88). A igreja é o verdadeiro centro do aldeamento e, desse modo, era o primeiro edifício a ser erguido pelas mãos indígenas:

Edificou-se a igreja. Os índios, ocupados com o trabalho das roças, fizeram uma de palmas, até que, como eles diziam, fizessem a verdadeira, de taipa, pedra e cal. (LEITE, 2000b, p.31).

Bem como as igrejas, as casas presentes nos aldeamentos jesuíticos contavam também com a mão de obra indígena para sua construção:

De Janeiro até o presente tempo permanecemos, algumas mais de vinte, em uma pobre casinha feita de barro e paus, coberta de palhas, tendo quatorze passos de comprimento e apenas dez de largura, onde estão ao mesmo tempo escola, a enfermaria, o dormitório, o refeitório, a cozinha, a despensa [...]. Os índios por si mesmos edificaram para nosso uso esta casa; mandamos agora fazer outra algum tanto maior, cujos arquitetos seremos nós, com o suor do nosso rosto e o auxílio dos índios. (ANCHIETA, 1933, p. 53).

Conforme relatado pelas cartas jesuíticas, as casas presentes nos aldeamentos jesuíticos eram feitas de barro e paus, coberta de palhas. Dessa forma, Pero Rodrigues responde ao visitador que questiona os palácios jesuíticos presentes na América Portuguesa:

Quanto aos palácios dos Padres das Aldeias Pero Rodrigues responde ao visitador: As paredes são de barro, que não defendem bem do vento; o telhado, de palha; o pavimento, de pulgas e bichos bem providos. Melhor dissera palheiros, que não paços. (LEITE, 2000b, p. 91).

Os trechos mencionados acima demonstram a simplicidade das edificações presentes nos aldeamentos jesuíticos, que contavam com a mão de obra dos indígenas para sua construção e com o apoio dos próprios jesuítas. Isso reforça que o trabalho missionário jesuítico foi para além das questões espirituais nas terras brasílicas, inclusive os jesuítas se dedicavam aos ofícios mecânicos. Segundo Leite:

Os ofícios mecânicos entraram no Brasil com os portugueses, primeiro nas vilas dos donatários, e logo, mais abundantes, ao fundar-se o Estado do Brasil em 1549. Na armada que levou Tomé de Sousa e Nóbrega chegaram todos os elementos necessários à administração e defesa do novo Estado e a construção de sua capital que se ia erguer ali, onde antes não havia senão matas e algumas cabanas de palha. Com os jesuítas e os homens da administração civil e militar, assinala-se a presença dum médico (físico-cirurgião), dum arquiteto e dum mestre de obras, e contam-se numerosos pedreiros, carpinteiros, serradores, tanoeiros, ferreiros, serralheiros, caldeireiros, cavouqueiros, carvoeiros, caeiros (fabricantes de cal), oleiros, carreiros (fabricantes de carros), pescadores, construtores de bergantins, canoeiros, e até um barbeiro e um encadernador. (LEITE, 1953, p. 27).

Devido a essa necessidade de mão de obra, os jesuítas passaram a ensinar em seus colégios esses ofícios⁴⁰, o que podemos perceber pela carta enviada por Nóbrega, em 1549, a Simão Rodrigues, provincial da Companhia de Jesus em Portugal, na qual ele se refere à ausência de carpinteiros para a construção de edificações: “a terra não oferece facilidade para contratar oficiais mecânicos”. Portanto, foram as próprias condições materiais de existência encontradas pelos padres jesuítas que impuseram a necessidade de se criar oficinas de artes mecânicas desde os primeiros momentos da sua atuação nas terras brasílicas (BITTAR; FERREIRA JUNIOR, 2012, p. 705-707).

Outro elemento relevante acerca do espaço dos aldeamentos jesuíticos são os terreiros, um espaço livre, em frente ao edifício principal, com forma geométrica, nem sempre perfeita,

⁴⁰ Sobre esse assunto, recomendamos o artigo de Bittar, Marisa e Ferreira Júnior, intitulado “Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial”, publicado na Revista Brasileira de Educação, volume 17 número 51, em 2012.

quadrada ou retangular, perceptíveis ainda hoje, em alguns dos antigos aldeamentos (FLEXOR, 2016, p. 100). Era um espaço importante no primeiro contato para a missão jesuítica:

[...] fundação da Aldeia de S. João, em 1561 [...]. O Padre Lourenço entrou no terreiro, pregando e explicando ao que vinha, e se queriam receber a fé de Jesus Cristo. Cada índio começou a responder que sim, que eram contentes com isso. (LEITE, 2000b, p. 31, sublinhado nosso).

No terreiro eram realizadas atividades religiosas, cívicas, culturais, festivas e esportivas, procissões, teatros, jogos e práticas da justiça (FLEXOR, 2016, p. 97). No trecho a seguir, Nóbrega relata um fato de julgamento no espaço do terreiro:

Passando nós por uma aldeia onde nunca se ensinou, achamos um menino muito doente, e na casa onde estava, muitas feitiçarias e laços armados para prender a morte se ali viesse, e falando em Nosso Senhor não queria o pae nem a mãe que lhe baptisassem seu filho, porque um feiticeiro seu, que ali estava, dizia que não; fiz o chamar(...) Depois de tomada sua confissão, fiz ajuntar a gente da aldeia toda e disse-lhes o Irmão: Vinde a ver o vosso feiticeiro e o vosso Deus em quem credes, e sobre isso lhes falou largo e depois disse que cada um levasse seu tição de lume e a lenha que pudessem e que o queimassem no meio do terreiro que assim mandava o nosso Deus verdadeiro. E todos rogavam-lhe pela vida e vendo que não aproveitavam dizia que o queimassem fora da aldeia por não feder: uns cristãos que ali acharam, o puzeram no terreiro e achegavam-lhe lume já, o que se fazia para fazer medo aos outros [...]. (NÓBREGA, 1931, p. 189, sublinhados nossos).

O terreiro foi, assim, “[...] palco da prática da administração dos índios, local de socialização, de festas e mesmo de castigos⁴¹” (FLEXOR, 2016, p. 99). Era, sobretudo, local das festividades religiosas que atraíam visitantes de aldeamentos vizinhos ou colonos. Essas festividades se davam em torno da igreja e serviam para modificar os costumes indígenas de modo a incorporar os costumes europeus (FLEXOR, 2016).

Sobre a arquitetura dos aldeamentos, viu-se que a maioria era produzida em lugares elevados, de modo que possuíam alguns elementos principais: no centro, uma praça quadrada ou retangular, as casas voltavam-se para o centro e, na praça, a igreja dominava o conjunto. Junto à igreja, fica a residência dos jesuítas. (FLEXOR, 2016, p. 95). Assim, o aldeamento sustenta o “[...] encaixamento espacial das vigilâncias hierarquizadas. Princípio do ‘encastramento’”, pois, é projetado para ser uma “arquitetura para a vigilância”

⁴¹ “O missionário deveria tomar numerosas precauções para a administração dos castigos a fim de não aparecer como o senhor temporal dos índios; daí o recurso ao meirinho, esse índio que o estatuto das aldeias de Mem de Sá tornava responsável no plano temporal pelos outros índios da aldeia, para a administração do castigo.” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 145)

(FOUCAULT, 2014, p. 169). Dentro desse espaço, o aldeamento, os jesuítas utilizavam de pedagogias próprias para alcançarem o objetivo de sua missão.

4.1.2 Pedagogia

Segundo Vincent, Lahire e Thin, a forma escolar subentende também práticas pedagógicas e com ela o aprendizado da escrita, pois as relações sociais de aprendizado estão ligadas à constituição de saberes escriturais formalizados (VINCENT; LAHIRE, THIN, 2001). Dessa forma, pensando no trabalho missionário jesuítico na América Portuguesa, desde o início da catequização houve uma preocupação em relação à escrita:

Os jesuítas ensinavam os filhos dos índios a ler e escrever, contar e ler português, que tomam bem e o falam com graça, e ajudar às missas; desta maneira os fazem políticos e homens. (LEITE, 2000b, p. 26).

Estas práticas de ensino utilizadas pelos jesuítas são características da cultura escolar que, segundo Dominique Julia (2001), são “[...] 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” (JULIA, 2001, p. 9). Desse modo, o espaço utilizado pelos jesuítas para estas práticas, sejam nos colégios ou nos aldeamentos devem ser vistos como “[...] lugares de aprendizagem de saberes, mas, ao mesmo tempo, um lugar de inculcação de comportamentos e de habitus, que exige uma ciência de governo transcendendo e dirigindo, segundo sua própria finalidade, tanto a formação cristã como as aprendizagens disciplinares” (JULIA, 2001, p. 21).

“Na maior parte das Aldeias da costa, estabeleceram-se pequenos seminários, ou mais propriamente, escolas elementares, onde se ministrava aos filhos dos índios o duplo ensino da doutrina e do abecedário” (LEITE, 2000b, p. 25). Além do aprendizado da leitura, escrita, do contar, os jesuítas buscavam inculcar os costumes e a cultura europeia, além dos princípios da religião católica por meio da pedagogia da repetição e, assim, todos os dias os indígenas faziam as orações, participavam da missa e professavam a doutrina (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 146).

De modo a facilitar o processo de conversão foi necessário que os padres aprendessem a língua indígena. O jesuíta José de Anchieta foi o responsável pela criação de uma Gramática que era estudada pelos demais jesuítas e todo o trabalho educativo se concentrou a ser na própria língua indígena. Diz Anchieta, em carta de 1554:

Nesta aldeia, cento e trinta de todo o sexo e idade foram chamados para o catequismo e trinta e seis para o batismo, os quais são todos os dias instruídos na doutrina, *repetindo as orações em português e na sua própria lingua*. (ANCHIETA, 1933, p. 49, grifo nosso).

Aprender a língua indígena era a base do processo missionário jesuítico, por isso sempre foi uma preocupação da Ordem Missionária Jesuítica na capacitação desse aprendizado para que fosse possível a conversão.

O programa educacional jesuítico tinha ênfase nas crianças, pois, para os jesuítas, os adultos eram muito arraigados em sua cultura. Desse modo, como estratégia pedagógica, Nóbrega recolhe meninos das aldeias em escolas para poder ensiná-los com o desejo que com as crianças pudessem alcançar os pais, diz Nóbrega:

[...] si bem que seja difícil fazer desarraigat aos mais velhos as suas más usanças, com os meninos, porém, se pôde esperar muito fructo, porque não se oppõem quasi nada à nossa lei e assim me parece que esteja aberta a porta para muito ajudar as almas nesta terra [...]. (NÓBREGA, 1931, p. 107).

De acordo com Favacho (2008), os recolhimentos entre os séculos XVI e XVII assumem a função do ascetismo, de modo a viver uma vida regrada segundo certos princípios. Ainda segundo o autor, “o recolhimento, portanto, está para além de uma escravização voltada para uma economia de troca. Ele ultrapassa a necessidade de acumulação de riquezas, porém se dedica à captura das mentes e culturas, fato que definitivamente marcou a modernidade ocidental” (FAVACHO, 2008, p. 128). Favacho caracteriza a catequese como uma forma concreta para se pensar no recolhimento, pois ela é “[...] tomada apenas como uma imposição de valores sobre valores, e, devido a isso, considera que o processo de ‘ensino-aprendizagem’, embutido nessa atividade, está sempre sob a égide da relação opressor (jesuítas)/oprimido (índios)” (FAVACHO, 2008, p. 128).

Assim, ao separar os indígenas para serem doutrinados, estes eram afastados do contato com os demais. Essa separação nos remete à teoria do quadriculamento de Foucault (2014), segundo a qual se separa o indivíduo do seu meio de origem e o leva para um outro local, para o disciplinar, buscando a formação de corpos dóceis e, sobretudo, no caso dos indígenas, para que se tornem submissos politicamente. Para essa formação, os jesuítas utilizaram também outras pedagogias: do medo, do exemplo e da vigilância. Sobre a pedagogia do medo, diz Nóbrega em Carta ao Pe. Loyola no quadrimestre de janeiro até abril de 1557:

[...] assim que por experiencia vemos que *por amor é mui difficultosa a sua conversão*, mas, como é *gente servil, por medo fazem tudo*, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração (NÓBREGA, 1931, p. 159).

O meirinho (autoridade entre os índios investido de poder judiciário, que administraria penas leves) era o funcionário civil, ficava nas aldeias subordinado aos padres e mestres, ele aplicava os castigos nas aldeias. Alguns meirinhos foram instituídos pelo próprio governador geral, eles eram respeitados pelos indígenas (LEITE, 2000b, p. 62). O fato de aplicar o castigo a um indígena em público, diante de todos, era parte da pedagogia do exemplo utilizada pelos missionários jesuítas.

Práticas de castigos também eram recorrentes, pois isso fazia parte da racionalidade jesuítica que cultivavam a autodisciplina. Nóbrega relata no trecho a seguir essa prática:

[...] e movidos de grande compunção se davam de bofetadas mui asperadamente, derramando muitas lagrimas, segundo soube de todos os Christãos brancos que na igreja estavam. Ao seguinte das Endoenças vieram todos ou a maior parte da gente, assim pequenos como grandes, disciplinando-se á cidade e chegaram a tempo que entraram na procissão que os Christãos faziam, o que foi de muita edificação de todos os christãos. (NÓBREGA, 1931, p. 181).

A autodisciplina atua como possibilidade de redenção com Deus e expurgação dos pecados. Assim, por meio da autoflagelação, o indivíduo voltaria a ter a aliança com Deus, que fora quebrada no momento do pecado. Entretanto, essa visão só é possível compreender por meio da visão que jesuíta tem do corpo: corpo ascético. Eles se abstém dos prazeres físicos, renegam aos desejos carnis e promovem práticas de penitências físicas. Para o jesuíta, a formação de um indivíduo cristão se concentrava na formação do corpo e da alma e, por isso, a disciplina era importante nesse processo, pois o fato de se autodisciplinar constituiu-se no controle sobre o próprio corpo (FOUCAULT, 2014).

O exemplo “[...] significava a exibição concreta de virtudes, é considerado excelente estímulo e paradigma poderoso e válido para a prática cristã” (BAÊTA NEVES, 1978, p. 58). Assim, os jesuítas aproveitaram-se do encantamento despertado pelos meninos órfãos para auxiliar na missão e utilizaram-nos como exemplos para as demais crianças:

Neste primeiro ensaio de aldeamentos, o trabalho dos padres consistia em missões mais ou menos demoradas pelas aldeias pagãs [...]. Mergulhados na massa dos gentios, os Jesuítas procuravam captar a simpatia dos índios influentes, enquanto os meninos órfãos e do Colégio atraíam as crianças. Combinavam com os principais o modo que se havia de ter nestas visitas e o

que pretendiam os padres, era pregar-lhe a lei de Deus. (LEITE, 2000, p. 47-48).

Os meninos órfãos de Portugal ficavam em Colégios que tinham a função de tirar esses meninos das ruas e guiá-los nos caminhos da fé e do bem cristão e retirá-los da “perambulação” (FAVACHO, 2008, p. 656). Dessa forma, muitos foram convocados para atuarem juntos aos padres jesuítas nas missões, auxiliando na conversão e educação dos indígenas, o que significava exemplo para os demais meninos que estavam vivenciando o processo de educação e conversão jesuítica.

Essas práticas tinham o intuito de incentivar o processo educativo e os grupos brasílicos a se converterem e se formarem como indivíduos católicos e com princípios da cultura europeia. O espaço do aldeamento é assim, lugar de “vigiar, hierarquizar e recompensar” (FOUCAULT, 2014, p. 144). Dessa forma, aqueles denominados como os “melhores alunos”, ou seja, os que mais se apropriavam e demonstravam estarem sendo moldados sobre a perspectiva católica e europeia atuavam como vigilante dos demais.

Outra pedagogia utilizada pelos jesuítas era a da vigilância. Assim, os jesuítas estavam sempre atentos às ações dos indígenas de modo a os vigiar para observar se estes estavam se mantendo constantes nos ensinamentos por eles ensinados. Diz Anchieta sobre a inconstância dos indígenas: “[...] por ser tamanha a inconstância em muitos, ninguém pode nem deve prometer delas coisa, que haja de durar” (ANCHIETA, 1933, p. 157). Isso demonstra que diversas eram as formas em que os indígenas resistiram às imposições jesuíticas, pois em diversos trechos nas cartas os jesuítas relatam sobre a inconstância indígena. Desse modo, era de comum acordo entre os jesuítas que o principal obstáculo na conversão era a inconstância dos índios (HANSEN, 2010, p. 127).

Os jesuítas vivenciavam seu cotidiano pautado em horários e regras e, no contato com os grupos brasílicos, não perceberam este costume e acreditavam que a falta desses elementos também era empecilho à missão jesuítica. Sendo assim, esses missionários passaram a inculcar nesses grupos esses elementos.

4.1.3 Horários

A vida dos indígenas nas terras brasílicas anterior a educação e conversão jesuítica era livre, eles não possuíam horários fixos conforme os padrões europeus. Caçavam e pescavam de acordo com sua vontade e consumiam frequentemente esses alimentos de uma única vez, pois não tinham o costume de guardar alimentos para refeições posteriores. Sobre isso, diz

Nóbrega: “[...] nenhuma cousa própria têm que não seja commum e o que ha de partir com os outros, principalmente se são cousas de comer, das quaes nenhuma cousa guardam para outro dia, nem curam de enthesourar riquezas” (NÓBREGA, 1931, p. 100). Isso porque a cada tempo estavam em um local devido à cultura nômade. Ainda sobre a alimentação, diz Léry (1961, p. 119): “Cumpre notar que embora não observem horas de jantar, merendar ou cera, como o fazemos, nem trepidem em comer à meia-noite ou ao meio-dia, só o fazem quando têm fome e pode-se dizer que são tão sóbrios no comer quanto excessivos no beber [...]”. Esse trecho reforça que os padrões europeus com relação a horários pré-estabelecidos não foram encontrados nessas sociedades brasílicas.

Já os jesuítas são mestres da disciplina em relação ao tempo, desde os *Exercícios Espirituais*, o primeiro manual pedagógico da Companhia de Jesus escrito por seu fundador, Loyola, que incentivou a aproveitar da melhor forma possível o tempo. De acordo com Foucault (2014), “o tempo medido e pago deve ser também um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante seu transcurso o corpo deve ficar aplicado a seu exercício” (FOUCAULT, 2014, p. 148). Assim, por meio dos *Exercícios Espirituais*, os jesuítas aprendiam como utilizar da melhor forma o seu tempo, e a partir desse aprendizado, o transmitiam em suas missões.

Em relação ao trabalho educativo nos aldeamentos jesuítas na América Portuguesa, “a distribuição de tempo não podia, contudo, ser rigorosa e uniforme. Nalgumas partes eram, duas horas de manhã, outras duas de tarde; e ainda noutras só de tarde, e então duravam mais” (LEITE, 2000, p. 26). Não obstante, os jesuítas acreditavam ser importante manter os indígenas em uma rotina de trabalho, a fim de evitar “[...] cair na preguiça anti-civilizatória, e para proverem à própria sustentação” (LEITE, 2000, p. 93). Dessa forma, há o controle não só do tempo, mas do corpo, pois “o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (FOUCAULT 2014, p. 149).

Algumas dificuldades foram encontradas pelos jesuítas no trabalho educativo com relação aos horários, pois os indígenas durante o dia andavam ou a mariscar ou a caçar ou a cultivar mandioca, e, mais tarde, canaviais. Só de manhãzinha ou ao cair da noite se poderiam achar. (LEITE, 2000b, p. 29). Escreve Nóbrega: “[...] porque teem o mar longe e vão pelas manhãs pescar para si e para seus pais que não se mantem doutra coisa: e de tarde teem escola três horas ou quatro” (LEITE, 2000b, p. 26). Essas dificuldades da missão nos mostram a resistência indígena em se submeter às ordens jesuítas. Sendo assim, devido às dificuldades na educação dos adultos, os jesuítas se concentraram no trabalho educativo com

as crianças, como já mencionado anteriormente; pois, segundo Nóbrega, elas atuavam nesse processo juntamente com os missionários:

Depois uma hora, de noite, se tange o sino e os meninos têm cuidado de ensinarem a doutrina a seus paes e mais velhos e velhas, os quaes não podem tantas vezes ir à egreja [...]. (NÓBREGA, 1931, p. 179).

Os jesuítas percebiam nas crianças indígenas uma esperança de um Novo Mundo sob a ótica católica, uma vez que acreditavam que com eles convertidos seria mais fácil a conversão dos adultos da aldeia. Assim, insistiam no trabalho missionário com as crianças. Dessa forma, eles impuseram uma rotina nos aldeamentos que funcionava da seguinte forma:

Nas aldeias, organizadas de modo estável, a distribuição quotidiana fazia-se assim, com ligeiras variantes: Ao romper da manhã, tocava-se a campainha (substituindo-a mais tarde o sino) a chamar à missa. Juntavam-se os meninos à porta da Igreja ou dentro do altar-mor. Ajoelhavam-se, repartidos em dois coros iguais, geralmente os meninos a um lado, as meninas a outro. Feito o sinal da cruz e recitado o hino *Veni Creator Spiritus*, entoava-se o Rosário em nome de Jesus. Começava um cântico em voz alta:

-Bendito e louvado seja o Santíssimo Nome de Jesus.

Respondia o outro cântico:

E da Bem aventurada Virgem, mãe sua, para sempre, amen.

E assim dez vezes. Depois todos juntos:

-Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, amen.

Estas saudações, ou Rosário, prolongavam-se até começar a missa. Assistiam a ela em silêncio, com modéstia e devoção, ora de joelhos, ora de pé e mãos postas.

Finda a missa, a que também assistiam os adultos que queriam, retiravam-se estes para suas fainas. Ficavam os meninos; e começava então a catequese propriamente dita.

Um padre ou irmão ensinava-lhes as orações mais comuns, *Padre Nosso*, *Ave Maria*, *Credo* e as fórmulas da doutrina cristã; depois, catecismo dialogado, a princípio na língua portuguesa e, mais tarde, também na tupi-guarani. Tomavam-se, para isso, as disposições necessárias.

Acabada a doutrina, repetiam-se as invocações do princípio. Depois dum ligeiro almoço, começava a escola: ler, escrever, cantar e tocar instrumentos, conforme o jeito de cada um.

Nalgumas aldeias, a escola terminava de manhã com a Ladainha dos Santos, de tarde com a Salve Rainha. E os meninos iam para suas casas. (LEITE, 2000b, p. 27-28).

A partir desse trecho, podemos compreender o que Foucault denominou como os três grandes processos do horário: “[...] estabelecer cesuras, obrigar a ocupações determinadas, regulamentar ciclos de repetição” (FOUCAULT, 2014, p. 146). Nos aldeamentos, os jesuítas diminuía o período da manhã dos indígenas, de modo que deveriam estar prontos ao toque do sino; obrigavam que, antes do trabalho, participassem de momentos de oração e depois da celebração religiosa conhecida como missa; além de os obrigar a proferir orações da doutrina

católica em repetição diária. Tudo isso era feito para controlar os horários dos indígenas e os vigiar para que se convertessem e para que não resistissem aos ensinamentos propostos.

Ainda sobre o trecho, podemos perceber que o foco missionário jesuítico se centrava nas crianças e, desse modo, ao término da missa, os adultos retiravam-se para trabalhar. Aos olhos dos jesuítas, o essencial do aldeamento consiste em colocar os indígenas a trabalhar para os civilizar. Buscar a salvação do índio, portanto, consistia em civilizá-lo, isto é, impor-lhe uma forma de dominação política e modificar seus comportamentos (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 145). À noite, nos aldeamentos:

Ao cerrante, da noite tangia-se a Ave-Marias. Numa suave alegria, juntavam-se outra vez os meninos à porta da Igreja. Formava-se procissão. À frente, a cruz alçada. E todos em ordem e cantando, em voz alta, cantigas santas na própria língua, encaminhavam-se para uma cruz erguida no terreiro. Ajoelhavam-se todos, encomendavam as almas do purgatório. (...) Concluídas as orações, voltavam da mesma forma até a portaria dos padres. E, entoando mais uma vez singelas saudações com que começaram o dia, *Bendito e louvado seja o Santissimo Nome de Jesus*, etc., o padre os abençoava. E, suprema oblação do dia, retirando-se para suas casas, algumas vezes os meninos, antes de dormir, ainda ensinavam, ao pé do fogo e da rede, a doutrina a seus pais. (LEITE, 2000b, p. 27).

Era importante que também no período noturno fosse elaborada uma rotina de horários preparada pelos missionários jesuítas, a fim de evitar que os indígenas adotassem práticas de seus costumes como festas, beber cauim, entre outras. Assim, “[...] no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil” (FOUCAULT, 2014, p. 149). Ao mesmo tempo, os jesuítas se utilizavam de práticas como cantigas na própria língua indígena para buscar assimilação e conversão desses povos ao seu modo.

4.1.4 Regras (aldeia: espaço de vigilância)

Como falado anteriormente, os grupos brasílicos não seguiam horários nem regras específicas conforme as seguidas pelos europeus. Podemos visualizar em textos e cartas alguns elementos que demonstram algumas regras que faziam parte da cultura desses grupos indígenas; no entanto em nada se assemelhavam às regras vivenciadas pelos europeus colonizadores.

De acordo com André Thevet, “os selvagens jamais têm relações com suas mulheres durante o dia; só a noite. Além disso, e ao contrário do que se acredita entre nós, também não praticam esses atos nos locais públicos” (THEVET, 1978, p. 138). Isso demonstra uma regra

da cultura indígena brasileira, de ter relações sexuais somente à noite e não a ter em locais públicos.

As regras com relação às mulheres são: elas “que preparam as bebidas, usam raízes de mandioca e cozem-nas em grandes panelas” (STADEN, 2009, p. 146). Elas “fazem incisões no corpo, durante os três dias que se seguem ao primeiro fluxo de sangue próprio nas mulheres. (...)” (THEVET, 1978, p. 133). Durante esse período menstrual, elas “[...] devem abster-se de certos alimentos, de sair de casa e até mesmo de pisar no chão [...]. Permite-se apenas que se assentem sobre uma certa pedra, ali colocada unicamente para tal fim” (THEVET, 1978, p. 133). Esses trechos demonstram algumas das regras vivenciadas por esses grupos que nada se assemelhavam às regras europeias, sendo assim, os viajantes que as relataram e até mesmo os jesuítas, não as reconheciam como regras culturais, pois acreditavam que esses povos não tinham cultura. Para eles a única cultura era a deles e, portanto, desejavam inculcar nos indígenas.

Sendo assim, os jesuítas, desde sua chegada às terras brasileiras, visavam converter e educar esses povos de acordo com as suas regras e princípios. A Ordem religiosa da qual pertenciam, Companhia de Jesus, desde a sua fundação é estruturada hierarquicamente e seguia o uso de regras para o bom funcionamento dela. Como uma ordem hierárquica, tem a obediência como um de seus votos, e para sua efetivação tem como um dos princípios a vigilância.

Os jesuítas deveriam informar aos Superiores da Ordem, por meio de cartas e relatos sobre as missões em que se encontravam, além disso, eram realizadas visitas nos locais de missionação, a fim de inspecionar seu trabalho educativo. As visitas além da vigilância também tinham papel civilizatório e educacional (FARIA, 2009, p. 251).

A vigilância é “[...] ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p. 172). Dessa forma, era preciso regulamentar a “[...] estabilidade da habitação, conhecimento das orações, frequência aos sacramentos, conhecimento de ofício, moralidade” (FOUCAULT, 2014, p. 205). Ou seja, era preciso verificar se o trabalho estava sendo feito de acordo com os dogmas da Igreja Católica e sob os princípios da Companhia de Jesus. Assim, além de serem vigiados, os jesuítas também praticavam vigilância aos indígenas. Pois bem, no espaço dos aldeamentos, os jesuítas vigiavam as casas dos indígenas, diz Anchieta:

[...] nenhum dia deixamos passar, sem que vamos a sua casa, exortando ora uns, ora outros a aceitar a fé, tomando parte na conversação, e tratando com eles na máxima familiaridade. (ANCHIETA, 1933, p. 98).

O trabalho educativo jesuítico, para além dos ensinamentos, estava baseado na vigilância dos indígenas e não apenas nas crianças, mas também nos adultos. Assim, os missionários buscam informar-se sobre a maneira em que estavam vivendo, dos seus costumes e se estavam sujeitos à incorporação dos seus ensinamentos. Os jesuítas deveriam sempre visitar as casas dos indígenas, isso permitia controlar sua vida privada. Eles deveriam saber de tudo, controlar tudo, nenhum espaço da aldeia lhes escapava (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 143).

Para Foucault,

“[...] a escola cristã não deve simplesmente formar crianças dóceis: deve também permitir vigiar os pais, informar-se de sua maneira de viver, seus recursos, sua piedade, seus costumes. A escola tende a construir minúsculos observatórios sociais para penetrar até nos adultos e exercer sobre eles um controle regular” (FOUCAULT, 2014, p. 204)

Nos aldeamentos podemos presenciar que as crianças também atuavam como instrumentos de vigilância dos padres, pois estavam sempre a espreitar seus pais. Sendo assim, as crianças tornaram-se instrumentos de uma vigilância “permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesma invisível” (FOUCAULT, 2014, p. 207).

Para vigiar, controlar e moldar os indígenas, algumas regras foram criadas no espaço dos aldeamentos. O sino ou campainha era um desses elementos que fazia parte das regras:

Nos primeiros tempos das Aldeias, a catequese fazia-se duas vezes em comum, de manhã e a tarde antes da noite, isto é, antes e depois do trabalho. Ensinavam-lhes as orações e doutrina por perguntas e respostas. Mais tarde tocava-se as almas e fazia-se uma procissão como os meninos [...]. Mas sempre, depois das Ave-Marias se tocava a campainha, e todos em suas casas, em oração comum, louvavam ao Senhor: Como ouvem o sinal, começam todos a dizer as orações como lhes está ordenado, e por certo ouvi-lo e vê-lo é matéria de grande consolação, ouvindo o Senhor, em tantas partes e de tantos, ser louvado. (LEITE, 2000, p. 32, grifos nossos).

A campainha ou o sino ou até mesmo os comandos dados pelos jesuítas “impunha a todos normas temporais que deveriam ao mesmo tempo acelerar o processo de aprendizagem e ensinar a rapidez como uma virtude” (FOUCAULT, 2014, p. 152). Assim, ao soar da campainha, todos brevemente já diziam as orações como era ordenado objetivando a moldura destes indivíduos sob os padrões almejados.

Não obstante, conforme já falado, os jesuítas também eram vigiados através de visitas de superiores da Ordem. Estes vinham à América Portuguesa com o objetivo de inspecionar o trabalho jesuítico. A primeira Visita a essas terras ocorreu em 1556 pelo Padre Inácio Azevedo, sob orientações do Superior Geral da Companhia, e estas visitas tinham o papel de consolar, mas também de punir (FARIA, 2009, p.189). Os missionários jesuítas sofreram muitas críticas relativas às práticas pedagógicas que adotaram no trabalho com os indígenas, principalmente no fato de incorporarem parte dos costumes destes nas celebrações e atos da fé católica. O uso de danças, músicas e instrumentos nas celebrações religiosas foi alvo de críticas do Bispo Sardinha, como citado anteriormente, mas também de membros superiores da Ordem jesuítica. Não obstante, eles continuaram com essas práticas nos aldeamentos, pois viam nelas a melhor alternativa para êxito no trabalho missionário.

Os visitantes, então, relatavam com detalhes o que observavam nas suas Visitas e esses relatos despertavam conflitos inclusive dentre os membros da própria Ordem, principalmente reforçando que os jesuítas deveriam se concentrar nas questões espirituais e não nas temporais.

4.2 ALDEAMENTOS JESUÍTICOS: ESPAÇO DE EMBATES E CONTRADIÇÕES

O espaço do aldeamento jesuítico é um espaço de contradição, pois ao mesmo tempo em que era sinônimo de salvação era também motivo de perdição. O aldeamento representa a ambivalência do projeto jesuítico: buscar sua salvação e buscar a salvação dos outros (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 131). Os jesuítas vieram com a missão de salvar os indígenas, que não tinham conhecimento da fé católica, mas ao mesmo tempo desejavam a possibilidade de se salvarem. Acreditavam que quando se dedicavam de corpo e alma à missão da salvação do outro, poderiam salvar também a si próprios, ou seja, o jesuíta é aquele que coloca a sua salvação em risco para alcançar a dos outros (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 131).

Isso ocorre porque o aldeamento é apresentado como um espaço perigoso para os missionários, nele os jesuítas estavam isolados entre populações que eram consideradas caracterizadas pelo pecado, dessa forma, eles corriam o risco de perder sua identidade jesuíta. A vida dos indígenas, notadamente das mulheres, vistas como encarnação do pecado e tentação permanente também representavam perigo aos missionários (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 131-132).

Os jesuítas procuraram meios para educar, conduzir o indígena para o conhecimento das coisas de Deus, renunciaram à ortodoxia, acolheram a cultura nativa para cristianizá-la e se adaptaram diante de alguns costumes desses povos. No entanto, a realidade trouxe preocupação aos membros da Ordem, principalmente no fato de se perderem quanto à missão a que vieram desempenhar e temor que os jesuítas vivessem também de acordo com os costumes indígenas, isto é, que eles deixassem ser levados pelos chamados perigos que a vivência no aldeamento apresentava.

Ao mesmo tempo em que o aldeamento representava perigo aos missionários jesuítas, ela era um lugar de provas espirituais e experimentação pedagógica. Ele funcionava como uma etapa obrigatória na formação daqueles que eram chamados a ser membros da Ordem. Dessa forma, nesse espaço dos aldeamentos eles aprendiam o tupi, uma condição necessária para passar do latim para outras faculdades, segundo o regimento do visitador Gouveia. Ou seja, o aldeamento é o único local de aprendizado da língua indígena e por isso o regimento de Gouveia ordena uma temporada obrigatória na aldeia aos missionários em formação (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 140-141)

O período dos missionários em formação na aldeia também é importante para que este desenvolva técnicas onde ele permaneça um jesuíta, mediante um universo estrangeiro ou em contextos em que o controle de autoridades superiores é difícil. Auxilia também em ajudar o missionário a buscar a salvação do seu próximo, que no aldeamento, é o índio (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 141).

Embora houvesse alguns jesuítas que passavam apenas algum período no aldeamento, havia outros que moravam nele, e as razões para que eles fizessem residência nas aldeias eram estas:

[...] porque sem a presença dos padres, os índios voltavam atrás; e, porque, retirando-se para os matos, faziam causa comum com o gentio, inimigos dos portugueses [...] isto é, o perigo, em que se colocavam estes novos cristãos, de tornarem aos antigos costumes. (LEITE, 2000b, p. 64).

Eles consideravam que o fato de estarem a todo momento em vigilância aos indígenas, poderiam conquistar melhor êxito na formação desses “corpos dóceis” moldados mediante a perspectiva católica e europeia. Porém, o fato de os jesuítas morarem nas aldeias causaram algumas contradições, uma delas relacionada ao medo por parte de membros superiores da Ordem da Companhia de Jesus de que os jesuítas se perdessem na missão a que vieram, e, se entregassem aos costumes indígenas. Desse modo, em “[...] 30 de julho de 1598, como produto da experiência, determinou-se que residissem quatro jesuítas em cada aldeia, de tal modo que, se não pudesse ser, suprimia-se a residência (LEITE, 2000b, p. 48)”. Essa

determinação aponta o medo por parte dos superiores da Ordem que os jesuítas não ficassem sozinhos no espaço do aldeamento indígena. Assim sendo, cada jesuíta seria responsável pela vigilância do outro para que não se perdessem pelo caminho de sua salvação.

A seguir temos uma citação onde demonstra um pouco mais a preocupação em relação a essas questões, assim como essa, as citações seguintes foram retiradas da tese de Marcos Roberto de Faria (2009), que fez sua pesquisa no Arquivo de Roma e trouxe alguns documentos em relação a este tema. Segue o trecho:

De uma de 30 de junho de 98 de N. P. Cláudio para o Pe. Provincial Pero Rodrigues.

Em Suma.

Acerca das Aldeias encarecidamente ordeno, sem distinção alguma, só executem três coisas: 1ª que de modo algum estejam menos de quatro religiosos, e não podendo ser, se deixem de todo as que não puderem ter este número...

2ª o superior da Aldeia não seja o que [ex professo] atende aos índios.

3ª que haja um superintendente das Aldeias em cada Colégio cujo ofício seja este: não fazer mais que visitar de contínuo as Aldeias e residências, andando em perpétua visita olhando assim o que toca aos nossos, como a correção e confirmação dos índios, vendo com se guardam as regras e disciplina religiosa... (ARSI apud FARIA, 2009, p. 156).

O espaço do aldeamento era a preocupação fundamental do centro da Ordem e sobre ela recai a “vigilância” das regras e recomendações. Assim, Roma era rígida no sentido de legislar a atuação do padre na aldeia. O jesuíta não poderia então ficar sozinho no aldeamento, ao mesmo tempo, eles deveriam estar em visita contínua aos indígenas.

Outra contradição do espaço do aldeamento refere-se ao fato de ser um lugar querido e desejado por muitos padres jesuítas, e, odiado por outros. O trecho a seguir mostra um relato do Pe. Araújo se sentia traído pelos seus superiores que, segundo ele, enviaram-no definitivamente à aldeia de Boipeba sem que ele soubesse disso:

Aos 29 de dezembro passado fui avisado pelos padres superiores provincial e reitor, no repouso, diante de todos, que fosse à aldeia de Boipeba que dista desta Bahia 19 léguas, aonde se temia que a fazer agoada os flamengos inimigos (que então estavam dentro nesta Bahia...) para confessar os que, quer por obrigação do ano, quer pelo perigo de morte, em que porventura se vissem por causa dos corsários, se quisessem confessar. – E não se me disse outra coisa nem superior algum me falou mais acerca de eu haver de ficar lá de assento, sendo assim que sua intenção era essa: Depois de haver alguns dias que lá estava, o Pe. Reitor escreveu ao superior da Aldeia que se viesse para o Colégio e eu ficasse lá de morada. Achei em minha consciência, depois de bem cuidado, que convinha oferecer ao Pe. Reitor (por ser já partido o Pe. Provincial para as Capitánias) a carta seguinte:

Fico nesta aldeia de Boipeba esperando que tanto que V. R. esta ler, sem dilação me mande tirar desta, porque afirmo a V. R. que [relevo?] assim a minha salvação e quietação da própria consciência, que é o que eu vim buscar na

religião... E porque entendo que V. R. fará o que neste caso convém fazer, que é tirar-me logo daqui... Quanto mais... era necessário para quem tem tanto desejo e obrigação, como V. R., de acudir com presteza ao que seus súditos lhe propõem acerca de sua própria consciência: nem tanto se podia confiar de tão infiéis mensageiros, como são tinta e papel... (ARSI *apud* FARIA, 2009, p. 154).

O padre Araújo pedia desesperadamente para ser tirado da aldeia e isso, o que demonstra o modo de pensar de muitos jesuítas que temiam pela própria vocação ao se verem entre os indígenas.

A questão da permanência ou não dos padres nas aldeias, contudo, representa uma decisão importante para os jesuítas no período. Faria (2009) encontrou um documento no ARSI em que se expunham as razões pelas quais não era lícito aos jesuítas deixarem as aldeias. O texto, segundo o autor, não tem data e nem está assinado, mas foi escrito por um padre que manifestou ter “mais de 46 anos na Comp^a” (ARSI *apud* Faria, 2009, p.167). Segue a citação:

Razões por onde não convém, nem é lícito largarmos as aldeias dos índios no Brasil.

1^a Por ser coisa que os Rev. Pes. Gerais da Comp^a desde o Pe. Fco de Borja até hoje, sempre aprovaram, e os Pes. Provs. José de Anchieta e Luis da Grã com outros pes. antigos...

2^a Por ser mui grande serviço de Deus... e do rei: de Deus, porque se as largarmos, o demônio, por meio dos seculares desalmados, há de fazer à sua vontade nas almas dos índios e índias o estrago... porque infalivelmente, com o mau-trato e modo dos portugueses, as aldeias se acabarão de todo... Do rei, porque não havendo índios, que será do Brasil com tantos inimigos da Europa... (ARSI *apud* FARIA, 2009, p. 167).

O trecho citado anteriormente demonstra que o jesuíta que o escreve continua a defender a permanência a fim do trabalho missionário a que vieram realizar em terras brasileiras e, menciona um conflito que abordamos logo adiante entre colonos e jesuítas em relação aos indígenas. Fica evidente a intenção dos jesuítas na proteção dos corpos e mentes dos indígenas, afinal se os colonos os maltrataram, as aldeias acabarão e o rei ficará sem indígenas para defender as terras do rei. Portanto, é uma tentativa de fazer com que o rei proteja a missão jesuítica.

Alguns fatos que ocorriam nas aldeias com relação aos jesuítas traziam à tona os pensamentos em relação ao lugar do jesuíta na América Portuguesa naquele período. Esse deveria ou não permanecer morando nas aldeias? O trecho a seguir é uma carta do Visitador Cristóvão de Gouveia, que foi escrita em Lisboa, no dia 15 de agosto de 1593. Ela demonstra alguns costumes de padres que não condizem ao que deveriam realizar na missão, segundo a Ordem Jesuítica:

Recebi a de V. P. de 5 de junho acerca do Pe. Antonio Dias do Brasil. O que me lembro deste Pe. é que foi notado de... não se unir tanto com os superiores e ordens suas. E ser frouxo... no meneio espiritual, assim dos nossos que consigo tinha, como dos índios da aldeia. E tem que seu modo de governo era mais [in virga?] férrea e com vigores e castigos que com suave direção paterna e caridade, pelo que muitos índios fugiam da sua aldeia para as outras, com medo dele [...]. (ARSI apud FARIA, 2009, p. 136).

Sobre a aplicação de castigos aos indígenas, essa atitude não deveria ser realizada pelos jesuítas, conforme as normas da Companhia de Jesus, assim, o próprio governador Mem de Sá coloca nas aldeias um meirinho, um funcionário civil que era o responsável pela aplicação dos castigos (LEITE, 2000b, p. 62). Ainda segundo o autor, os índios respeitavam muito os meirinhos, pois viam detrás deles a autoridade dos padres (LEITE, 2000b, p. 62). Os meirinhos viviam assim nas aldeias sob a jurisdição de quem os ensinava que eram os jesuítas.

Ainda em relação aos castigos aplicados de forma inadequada pelos jesuítas, temos o trecho a seguir sobre o comportamento do Padre Pero Leitão:

Outro ponto da Visita é que o padre não castigue ninguém pela sua mão. E neste é vergonha ver o que se passa: porque o Pe. Pero Leitão ordinariamente, assim a homens e moços, como a mulheres e moças espanca..., e dá de bofetadas e, às vezes, coices. Vi eu com meus olhos uma noite que trazendo-lhe... uma talhada de queijo assado..., porque não achou a seu gosto, deu um coice na barriga do moço com tanto ímpeto que alcançou de si mais de seis passos, caindo o moço no chão atropelado e ainda sobre isto o queria açoitar. Vi outra vez que trazendo-lhe um índio caçados... que o padre lhe mandou cozer, parecendo-lhe que faltava meio palmo de pano e afirmando o índio que não tomara, nem o vira, o padre soltou nele as bofetadas, os coices e as pancadas... Vi mais que passado um índio pela nossa porta, chamou o padre por ele, e porque o índio não veio logo, lhe atirou com um pau e por pouco lhe não deu na cabeça, ao que acudiram portugueses que estavam na aldeia... (ARSI apud FARIA, 2009, p. 140).

Essa recusa ao castigo também era uma maneira de reforçar a imagem paternal dos missionários jesuítas de forma a distingui-los dos chamados “maus cristãos”, forma como os colonos eram apelidados pelos jesuítas (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 145).

Com relação a outros problemas causados por jesuítas que fugiam do que deveriam realizar na missão, no trecho a seguir, o Padre Balthasar de Miranda expunha alguns fatos que, aos olhos da ortodoxia e da vigilância jesuítica, certamente eram bastante “escandalosos” sobre o Padre Leitão:

[...] os índios, os mancebos da escola... tomaram pé para me dizer que o Pe. Pero Leitão se deleitava carnalmente com moços; o que eu estranhei muito por ser o padre nos exercícios muito casto: mas desejando saber a verdade de causa, que importaria contra a lisura da minha religião... um moço me disse... que o padre

lhe mandava que o coçasse e esfregasse “in genitalibus”, fazendo o padre o mesmo ao moço... E isto me contou o mesmo cúmplice com muitas lágrimas que chorava de corrido. De outro moço soube que o padre lhe mandou que esfregasse os genitais. Dois moços fugiram de casa, os quais... índios... fugiram do padre Leitão porque pecava com eles... (ARSI apud FARIA, 2009, p. 140).

O pecado da carne parece constituir um pecado mais grave do que o abuso da violência (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 259). As atitudes de Padre Leitão não condizem com o que se era esperado por um jesuíta diante dos votos professados, pensando que a castidade fazia parte da realidade inaciana. Pe. Pedro Leitão, segundo o trecho, se entrega aos desejos carnis, fato que escandaliza os jesuítas. E as críticas em relação a ele, continuam. Observe o trecho a seguir:

[...] o Pe. Leitão... nos tempos dos exames sempre se ocupa em coisas exteriores. As horas canônicas ordinariamente as reza... deitado na cama, com muitas interpelações de sono, roncando valentemente... Na Missa, quando muito gasta um quarto de hora, antes menos que mais e de ordinário não diz senão nos domingos e dias santos e quando alguma vez é forçado a dizer Missa pela semana, di-la... sem nenhum gênero de recolhimento antes, nem depois. Cilício, nem disciplina, não nasceu para ele... come muito sempre e o que quer, porque sempre está munido de muitas galinhas, ovos e vinho, sem nenhum gênero de exercício espiritual... (ARSI apud FARIA, 2009, p. 140).

Ele não seguia também as regras da Companhia em relação à disciplina e à “pedagogia da vigilância”, além de não se abster de alimentação, visto que os jejuns eram parte da realidade inaciana desde os *Exercícios Espirituais*. Sendo assim, os trechos apresentados demonstram que as atitudes de Pe. Pedro Leitão incomodava muito os companheiros e que os jesuítas temiam que práticas como a de Leitão se tornassem corriqueiras, e, que a imagem da Ordem Jesuítica viesse a se dissipar. Desse modo, a vigilância era também exercida pelos próprios companheiros das terras brasílicas, essa, era “permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesmo invisível” (FOUCAULT, 2014, p. 207).

Segundo Faria (2009), a aldeia é um espaço fundamental para discutir da identidade da missão jesuítica, pois ainda segundo o autor, os jesuítas ocuparam “lugares distintos” na América Portuguesa, dentre eles: “lugar institucional”, nas aldeias e Colégios; “lugar espiritual”, no trabalho de conversão e religiosidade nas terras brasílicas, e o “lugar político”, na dependência do financiamento da Coroa, nas tensões locais e determinações do geral em Roma (FARIA, 2009, pp. 270). Dessa forma, além do “lugar espiritual” e

“institucional”, mencionado durante esse trabalho, os jesuítas assumiram também o “lugar político”, principalmente em relação às aldeias.

Com relação a esse lugar político, ele se relaciona a *instituição do Padroado* tratada no Capítulo I deste trabalho, de forma que os compromissos assumidos pelos jesuítas nas missões dependiam, em grande parte, do apoio da Coroa portuguesa. Sendo assim, encontramos nos documentos o uso do termo governo temporal, que foi confiado aos jesuítas por Mem de Sá. Esse governo era malvisto pelos colonos e pelo Superior Geral da Ordem da época, o P. Cláudio Aquaviva, dizia ele: “que os padres tratassem da salvação dos índios, e deixassem aos funcionários de El-Rei a administração temporal” (LEITE, 2000b, p. 67).

Aquaviva insistia que o único objetivo dos jesuítas era o bem espiritual dos indígenas, por buscar a paz, ele deseja que os missionários fiquem à parte dos conflitos coloniais. Em 30 de junho de 1598 o Geral envia ao provincial da época, Pero Rodrigues, uma carta contendo 3 medidas concernentes às aldeias: a primeira, fixa em quatro o número mínimo de jesuítas a residir por aldeamento; a segunda, cria o cargo de superintendente das aldeias, nomeado em cada colégio, e um visitador permanente das aldeias; e a terceira, coloca como regra que o superior da aldeia não serão os missionários (línguas), mas um missionário especializado. Essas medidas tinham o intuito de disciplinar e reforçar o controle interno. Ao impor quatro jesuítas por aldeia, buscava-se promover uma vigilância mútua; quanto à criação do cargo do superior, a Ordem visava reforçar a autodisciplina e o controle interno; ao quanto a separar os papéis no interior da aldeamento, retirando esse papel do língua (o sujeito principal pela conversão do indígena- intérprete), demonstra que esse superior se ocuparia mais dos missionários do que dos próprios indígenas, ou seja, mais dos problemas disciplinares do que os de conversão (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 284-288). Isso reforça o medo da Ordem de que os jesuítas se perdessem na missão nos aldeamentos e demonstra que a Companhia estava a todo momento vigilante.

Para Pero Rodrigues, o provincial do Brasil, a aplicação total das ordens romanas implicaria no abandono das aldeias e no fim do trabalho missionário brasileiro. Ele argumenta que forçar os jesuítas a viverem no aldeamento contra sua vontade colocaria em risco sua saúde física, e o que é mais grave, sua salvação. Aquaviva responde a Pero Rodrigues que toda aldeia que não pudesse ser provida de no mínimo quatro missionários, que esta deveria ser abandonada, e diante disso, Pero Rodrigues utiliza-se de quatro argumentos que impedem os jesuítas de se desfazer das aldeias, e os envia ao Geral. Segundo Rodrigues, são eles de caráter político, econômico, militar e religioso: o primeiro,

remete-se à política do padroado, e os laços que unem os jesuítas à Coroa Portuguesa; o segundo, por meio também dos laços entre jesuítas e coroa, que as dotações reais dos colégios têm como contrapartida a evangelização dos indígenas; a terceira, relaciona-se aos maus tratos sofridos pelos indígenas pelos portugueses; e o quarto, diz a respeito da necessidade dos aldeamentos para a eficácia da conversão, sendo possível a partir da fixação dos missionários nestes espaços. Rodrigues reforça o argumento em relação às outras duas questões apontadas por Aquaviva. Ele responde que em tratando-se da segunda questão: criação do cargo de superintendente das aldeias, ele aponta a resistência dos missionários locais; e quanto à terceira: superior não ser o língua (o intérprete), ele aponta ser uma medida de grande resistência, pois aparece como uma denegação de dignidade do missionário língua, pois ainda segundo Pero Rodrigues, é esse missionário, o língua, quem detém a maior credibilidade junto aos indígenas, e sua retirada significa na perda de credibilidade desse missionário. Aquaviva foi sensível aos argumentos de Rodrigues, e em resposta, em 16 de abril de 1601, ele aceita manter as aldeias que existem, com dois padres de grande virtude, e insiste para que a província não aceite novas aldeias (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 291-295).

Sendo assim, como vimos, os jesuítas se ocuparam também de questões temporais na América Portuguesa, e, podemos entender que o aldeamento não era “somente um espaço religioso, mas fundamentalmente um espaço político, uma unidade administrativa onde vivem os índios ‘livres’, e um espaço econômico, o lugar onde se concentra uma força de trabalho.” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 150). Quanto à questão da liberdade indígena, ela se relaciona à *guerra justa* já falada anteriormente, assim, os índios que se sujeitam ao aldeamento jesuítico não poderiam ser cativos dos colonos. Por meio dos documentos percebemos que alguns índios fugiam do comando dos colonos e se refugiavam nos aldeamentos jesuíticos. Esse fato causou muitos conflitos entre colonos e jesuítas daquele momento. Então, foi decretado que “[...] que nas aldeias se não recebessem índios fugidos das fazendas, nem nas fazendas se recebessem índios das aldeias dos padres” (LEITE, 2000b, p. 66). Não obstante, ainda segundo o autor, o número de índios que fugiam das aldeias dos padres era menor.

O aldeamento, como citado anteriormente, também é “lugar onde se concentra uma força de trabalho” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 150) e, dessa forma, embora contrariasse às normativas dos Superiores da Companhia de Jesus, temos a confirmação das questões econômicas nos aldeamentos. Para os jesuítas, as aldeias também eram lugar de produção, para eles, não havia contradição entre interesses econômicos e religiosos, pois sem

autofinanciamento a missão não seria possível, visto que as condições de vida no aldeamento, como já dito anteriormente, eram inferiores à dos colégios (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 245).

Os jesuítas se engajaram na produção de açúcar para autofinanciamento da missão e para ganhar independência com relação às autoridades civis que nem sempre podiam sustentar o trabalho missionário. Iniciou-se na época de Manuel da Nóbrega, de modo que exploraram propriedades adquiridas por doação, atuaram na criação de gado e na posse de escravos para garantir os trabalhos agrícolas. Em 1590, o geral Aquaviva autoriza os jesuítas ao cultivo de cana-de-açúcar (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 275).

Por manifestarem-se como protetores dos indígenas, os jesuítas encontraram forte oposição com os colonos, que viam nos indígenas uma força de trabalho a ser explorada. E, por serem assim como os colonos, donos das plantações, dividiram interesses em comuns com os senhores de engenho. Os colonos se queixavam da concorrência desleal com relação aos jesuítas, pois estes gozavam de privilégios fiscais exorbitantes, o que ocasionava em vantagens comerciais. Ao mesmo tempo, os jesuítas continuavam a denunciar o extermínio dos indígenas provocado pelos colonos, assim, buscavam por estratégias para mediar a coroa e os índios. Com essa mobilização, os jesuítas conseguem a promulgação de duas leis: a de 11 de novembro de 1595 e a de 26 de julho de 1596, que são favoráveis aos índios e seus protetores, os jesuítas. A primeira lei, se refere à “guerra justa”, que promove um controle mais estreito da guerra justa, a qual só pode ser proclamada pelo soberano na Europa e não pelo governador geral; e a segunda refere-se às saídas dos índios do sertão e sua instalação em novas aldeias, esta lei prevê instalar os índios do sertão na costa e essa instalação ocorre inteiramente sob o controle dos jesuítas. Eles vão sozinhos ao sertão buscar os índios, e são eles quem devem os convencer a descer para a costa, essa lei espera que os índios desçam voluntariamente sem serem enganados. No litoral, os índios devem se instalar nos aldeamentos jesuíticos, onde seriam considerados livres. Portanto, essas leis significavam um fortalecimento do poder dos jesuítas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 276-279).

Não obstante ao fortalecimento do poder jesuítica ocasionado por estas leis, é importante ressaltar que os jesuítas não podiam tirar proveito do trabalho dos indígenas. Se eles não estivessem em desarmonia com o governo geral, seus poderes eram limitados pelo governador (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 280-281).

Outros embates enfrentados pelos jesuítas se referem ao desempenho de seu trabalho de conversão e educação dos povos brasílicos. Os missionários enfrentaram muitas dificuldades com relação a estes povos, pois muitas foram às formas de resistência ao

processo de conversão e educação. Houve fugas; manutenção de tradições e costumes, o que os jesuítas consideravam como inconstância, mas eram formas utilizadas pelos indígenas de resistir às pedagogias jesuíticas. Efetuou-se também ressignificação das tradições católicas sob o olhar dos indígenas, um exemplo disso foi o caso da Santidade de Jaguaripe. Ronaldo Vainfas, em seu livro *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995) trata do estudo da Santidade de Jaguaripe. As informações sobre esta Santidade foram possíveis pela visitação do Santo Ofício na América Portuguesa nos anos de 1591 a 1595. A denominação se dá pela região sul do Recôncavo Baiano. Assim, nesse local, um poderoso senhor de engenho da região chamado Fernão Cabral de Taíde atraiu a santidade indígena para seu engenho. Com ela, milhares de índios se moveram para lá, para devoção, e Fernão Cabral promoveu seu sustento por vários meses. O ritual da santidade se dava a partir da ressignificação de dogmas do catolicismo, onde os índios se apropriaram de dogmas e sacramentos católicos e os transformam de forma particular, indicando resistência aos princípios da fé jesuítica. Um exemplo dessa ressignificação se dá em relação ao sacramento do batismo, no ritual da santidade, o batismo é conhecido por “batismo às avessas”, pois o indivíduo é batizado de cabeça para baixo, contrário ao batismo católico. Muitos desses índios, segundo Vainfas, eram fugitivos dos aldeamentos jesuíticos.

Contudo, apesar das inúmeras contradições e embates vivenciados pelos jesuítas nos aldeamentos, é preciso elencar que somente nesse espaço era possível realizar o trabalho de conversão e educação jesuítica. Os embates e contradições se perpetuam para além do período histórico abordado neste trabalho e culminam, no fim da missão jesuítica, com sua expulsão da província brasílica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, podemos concluir que os aldeamentos jesuíticos do século XVI, na América Portuguesa, foram o espaço expoente da missão jesuítica, pois corresponderam ao local para onde os indígenas foram levados para a inculcação de valores católicos e europeus. Foi, portanto, o ambiente onde esses grupos brasílicos foram moldados em “corpos dóceis” (FOUCAULT, 2014) para se tornarem súditos da Coroa Portuguesa.

Toda essa transformação é subjacente ao contexto histórico do século XVI, marcado pelo surgimento da modernidade e por reformas relacionadas ao contexto religioso, a Reforma Protestante e a Contrarreforma da Igreja Católica, as quais propõem novas formas de pensar, compreender e vivenciar a religião. Além disso, esse período é marcado pelo acesso ao “Novo Mundo”, pelo encontro de povos culturalmente diferentes dos europeus e pela conquista desses territórios e dos povos que nele habitavam. Com essas inúmeras transformações, há a necessidade do surgimento de uma ciência da educação, conhecida como pedagogia (CAMBI, 1999), para uma nova formação do homem a partir desses novos valores e modelos, principalmente na formação da criança, que não é mais vista como na Idade Média, como um adulto em miniatura (ARIÉS, 2018).

A novidade é centrada na figura da escola ou de um ambiente distinto do ambiente familiar, contrariando ao que se dava à educação anterior a esse período. Escola e família sofrem, então, uma profunda redefinição e reorganização na Modernidade. A escola, ao lado da família, torna-se uma instituição que instrui, forma, ensina conhecimentos, mas também comportamentos (CAMBI, 1999). Sendo assim, a forma escolar que emerge também nessa época tem o intuito de atuar na formação de indivíduos e propõe algumas instâncias para que esses sejam formados, dentre elas: o espaço específico da escola, que esteja apartado das outras práticas sociais; o aprendizado da escrita, pois as relações sociais de aprendizado estão ligadas à constituição de saberes escriturais formalizados; a pedagogia: métodos de transmissão dos saberes; as regras para a correção dos sujeitos, fatores que tornam a escola o local de aprendizagem de formas de exercício do poder (VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001, p. 28-30).

A partir desse novo espaço, com uma pedagogia específica, e de regras, os indivíduos passariam a receber uma formação educacional que fosse subjacente às mudanças da sociedade. Desse modo, na busca pela conquista de territórios no “Novo Mundo”, a Coroa Portuguesa sai pioneira e, nessa empreitada, almeja pela colonização do território da América Portuguesa. Em 1549, envia àquelas terras, juntamente ao primeiro governador geral, os

padres missionários jesuítas, que faziam parte da Ordem religiosa da Companhia de Jesus. Esta, por sua vez, surge também nesse contexto histórico com a missão de evangelizar para além de mosteiros e conventos e, com isso, tem o mundo como seu espaço de evangelização. Os jesuítas, então, financiados pela Coroa Portuguesa, chegam às terras brasílicas, juntamente ao governador geral, para educar, converter e formar os povos indígenas que aqui se encontravam. O desejo era que fossem transformados em católicos, com princípios europeus e, acima de tudo, súditos da Coroa Portuguesa.

Nesse processo missionário, os jesuítas, ao se depararem no primeiro momento com aqueles povos, consideravam-nos como “papel em branco” e acreditavam que poderiam “escrever” neles aquilo que desejassem. No entanto, com a experiência nessas terras, depararam-se com alguns costumes inscritos nos indígenas totalmente diferentes dos conhecidos por eles e, de imediato, atrelaram-nos ao profano, chamaram-nos de “maus costumes”. Diante disso, os jesuítas passaram a trabalhar na missão de corrigir esses costumes indígenas. Para a correção e inculcação de novos princípios nos indígenas, os jesuítas utilizaram diversas estratégias pedagógicas, inclusive uma pedagogia denominada por Saviani (2008) como pedagogia brasílica, que consistia na incorporação das tradições indígenas que não contrariavam a fé católica, nas celebrações religiosas, como a música, a dança, entre outros. Assim, inicialmente, essas práticas pedagógicas eram caracterizadas como pertencentes a uma “via amorosa”, baseada no amor e convencimento; porém, devido às dificuldades e às resistências dos grupos indígenas, os jesuítas perceberam que somente por meio da denominada “via da sujeição” seria possível obter sucesso na missão.

A “via da sujeição” tem como expressão máxima o aldeamento, definido com base na rearticulação do projeto missionário jesuítico, pensado pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, a partir do seu texto intitulado “Diálogo sobre a conversão do gentio”. Nesse texto pedagógico, Nóbrega busca reprogramar a missão jesuítica e animar seus companheiros missionários que se viam desesperançosos com a missão brasílica. Sendo assim, o aldeamento consistia na retirada dos indígenas de seus locais de origem e envio deles para o espaço do aldeamento, onde deveriam viver segundo os princípios da Lei da Corte Portuguesa e os ensinamentos jesuíticos, moldados para a formação de “corpos dóceis” (FOUCAULT, 2014).

O aldeamento faz parte do *plano colonizador*, elaborado pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, e representa a união entre jesuítas e governo geral, na pessoa do governador Mem de Sá. Essa nova forma de catequização que consistia na redução (“conduzir”, “retirar”, “afastar”), isto é, em agrupar os gentios no convívio com outros homens e colonos, a fim do “bom governo”, educação de corpo e alma (POMPA, 2003, p. 70). Assim, com o *plano*

colonizador, o índio passa a ser sujeito à Coroa Portuguesa, portanto portador dos deveres e dos direitos de súdito, sendo o maior direito deles centrado na ideia do conhecimento verdadeiro, que na visão jesuítica era a fé católica e os princípios da civilidade europeia. O aldeamento atuava também na proteção dos indígenas em relação à Lei da “guerra justa”, que consistia na captura dos grupos brasileiros que não aceitassem se submeter ao aldeamento jesuítico.

Nos aldeamentos jesuíticos da América Portuguesa, no século XVI, buscava-se formar os indígenas sobre princípios europeus e católicos, desejava-se transformá-los em “corpos dóceis” e sujeitos às leis da Coroa Portuguesa, como seus súditos. Para essa formação, os jesuítas recorreram a instâncias que, a partir dos documentos e cartas por eles escritos, podem ser associadas à forma escolar, como citados pelos autores Vincent, Lahire e Thin (2001). São elas: um espaço específico, aprendizado da escrita, práticas pedagógicas, regras específicas. Sendo assim, a partir dessas instâncias presentes nos aldeamentos, os jesuítas buscavam, através de suas pedagogias, inculcar seus valores e princípios nos indígenas.

O aldeamento era um espaço específico de educação e conversão. Antes de sua existência, os grupos indígenas viviam a partir do nomadismo. Com o trabalho missionário jesuítico, eles passaram a ser retirados de seus locais de origem e a viver nesse espaço dos aldeamentos, onde eram moldados para que se tornassem indivíduos católicos e súditos do rei. Nesse espaço, pedagogias foram implementadas para que os jesuítas alcançassem o seu objetivo missionário. A primeira delas estava baseada no ensino do ler, escrever e contar, com ênfase nos ensinamentos religiosos. Desde o início da missão jesuítica, em 1549, além desses ensinamentos, o aprendizado da língua indígena foi o auge da preocupação dos missionários, assim, foi construída uma Gramática da língua indígena pelo jesuíta José de Anchieta. Outra pedagogia utilizada foi a pedagogia do exemplo, de modo que meninos órfãos vieram de Portugal para auxiliar o trabalho jesuítico, atuando como exemplo para as demais crianças e incentivando a conversão.

A pedagogia da disciplina também foi utilizada nos aldeamentos jesuíticos, a partir da regulamentação de horários e regras que os grupos brasileiros deveriam cumprir. Anteriormente, os indígenas não tinham regras nem determinações específicas, conforme os princípios jesuíticos, no entanto, com a vivência nos aldeamentos, eles passaram a ter que seguir horários e regras. Os jesuítas buscavam ocupar todo o tempo dos indígenas, para que não praticassem seus costumes e, sendo assim, nos aldeamentos, os indígenas deveriam estar prontos ao toque do sino, ou seja, ao soar dos sinos, todos brevemente já deveriam dizer as orações como era ordenado, pois isso fazia parte das regras que eles deveriam seguir.

No caso dos adultos, antes do trabalho, deveriam participar de momentos de oração e depois da celebração religiosa; após isso, poderiam sair ao trabalho, enquanto as crianças aprendiam a doutrina. Tudo isso era feito para controlar os horários dos indígenas, inclusive até à noite os jesuítas vigiavam e mantinham-nos ocupados através de regras e horários. Isso culmina na pedagogia da vigilância, uma das principais características dos jesuítas, que eram vigiados por seus superiores e estavam sempre vigiando os indígenas. Os jesuítas deveriam sempre visitar as casas dos indígenas, uma vez que isso permitia controlar sua vida privada. Eles deveriam saber de tudo, controlar tudo, nenhum espaço do aldeamento lhes escapava. As crianças também atuavam como instrumentos de vigilância dos padres e, desse modo, a vigilância tornou-se “permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesma invisível” (FOUCAULT, 2014, p. 207); com isso a vigilância constante se estendia aos adultos e o relato sobre elas era feito aos padres jesuítas. Não obstante, é preciso ressaltar que muitas foram as formas utilizadas pelos indígenas de resistir a tudo isso imposto nos aldeamentos pelos jesuítas.

Sendo assim, entendemos que o assunto abordado neste trabalho é complexo, entretanto fascinante e demanda, assim, empenho de novas pesquisas, a fim de se discutir este tema. Os documentos utilizados para essa pesquisa não foram explorados em sua totalidade, mas buscamos, por meio deles, o objetivo pretendido: compreender a forma escolar encontrada nos aldeamentos jesuíticos da América Portuguesa no século XVI. Dessa forma, há ainda muito a ser estudado e reinterpretado.

Contudo, o presente trabalho deixa contribuições importantes para a História da Educação Colonial Brasileira a partir do exposto, entendendo o aldeamento como o expoente no trabalho missionário jesuítico na América Portuguesa, no século XVI, e a forma escolar usada nele para o objetivo de moldar os indígenas como “corpos dóceis”, a partir da perspectiva católica e europeia. Todavia, este trabalho permite-nos viajar ao tempo presente, elencando algumas comparações entre o aldeamento e a escola na atualidade. Se considerarmos que ainda temos um espaço específico para aplicação de regras e horários próprios, para além dos horários e regras da vida cotidiana comum, a escola básica atual diverge do aldeamento jesuítico? A escola atual busca a formação de “corpos dóceis”? Para qual finalidade? Claro, não pretendemos ser anacrônicos e utilizar de conceitos e ideias de uma época para analisarmos a atualidade, mas gostaríamos de deixar esse questionamento: O que podemos ainda presenciar da educação jesuítica nas escolas da atualidade?

Encerramos, portanto, afirmando as infinitas possibilidades que a releitura e reinterpretação desses documentos podem nos trazer, inclusive para refletir sobre questões

atuais. Assim, é importante explorar ainda mais essa documentação, para que o conhecimento continue a avançar.

FONTES:

ANCHIETA, J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Cultura Nacional, 1933. Col. Afrânio Peixoto da Academia Brasileira de Letras.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2000a. t. 1.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b. t. 2.

LEITE, S. S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1538-1553*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954a. v. 1.

LEITE, S. S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1553-1558*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954b. v. 2.

LEITE, S. S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1558-1563*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954c. v. 3.

LEITE, S. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.

LOYOLA, I. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1974.

LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais*. Tradução de Pe. Géza Kovács. 3. ed. Porto Alegre: Arc. Metr. Pôrto Alegre, 1966.

LUTERO, M. *Obras selecionadas*. Os Primórdios - Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal, 2004. v.1.

NÓBREGA, M. *Cartas jesuíticas I*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, M. Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 8 de maio de 1558). In: LEITE, S. S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. t. 2.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

VASCONCELOS, S. *Crônicas da Companhia de Jesus*. 3. ed. Instituto Nacional do Livro. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. v. 1.

VIEIRA, A. *Sermões I*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, M. C. de. *Metamorfozes indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- ASSUNÇÃO, P. de; PAIVA, J. M.; BITTAR, M. *Educação, História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007.
- ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- ARIÉS, P. *História Social da Criança e da Família*. Tradução de Dora Flakdman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2018.
- BAÊTA NEVES, L. F. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- BITTAR, M. Colégios e regras de estudo no sistema jesuítico de educação. *Série-Estudos - Periódico Do Programa De Pós-Graduação Em Educação Da UCDB*, Campo Grande, n. 31, p. 225-244, jan./jun. 2011.
- BITTAR, M.; FERREIRA JÚNIOR, A. Adaptações e improvisações: a pedagogia jesuítica nos primeiros tempos do Brasil Colonial. *Teoria e prática da Educação*. v. 20, p. 49-61, 2017.
- BITTAR, M.; FERREIRA JÚNIOR, A. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial. *Revista Brasileira de Educação*, v. 17, p. 693-716, 2012.
- BITTAR, M.; FERREIRA JÚNIOR, A. Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16. *Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 33-57, dez. 2007.
- BITTAR, M.; FERREIRA JÚNIOR, A. A colonização luso-jesuítica e a desconstrução da cultura ameríndia. *Revista Educação & Cidadania*, v. 5, n. 1, p. 95-112, 2006.
- BITTAR, M.; FERREIRA JÚNIOR, A. Pluralidade lingüística, escola de bê-a-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 86, p. 472-482, 2004.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOTO, C. O desencantamento da criança: entre a Renascença e o Século das Luzes. In: FREITAS, M. C.; KUHLMANN, M. (org.). *Os intelectuais na história da infância*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 11-60.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

- BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BUESCU, A. I. D. *João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.
- CAMBI, F. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.
- CARDOSO, A. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- CASTELNAU L'ESTOILE, C. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil- 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. 16. ed. Ed. Vozes, 2014. v. 1.
- CHARTIER, R. As práticas da escrita. In: CHARTIER, R. (org.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CONSTIGAN, L. H. *Diálogos da Conversão*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- COSTA, C. J. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 93-107, dez. 2007a.
- COSTA, C. J. Educação jesuítica no império português do século XVI: o colégio e o Ratio Studiorum. In: PAIVA, J. M. de; BITTAR M.; ASSUNÇÃO, P. de. (org.). *Educação, História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007b.
- COSTA, C. J. A Racionalidade Jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540- 1599). 2004. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.
- COSTA, C. J. A racionalidade jesuítica: civilização e organização. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL - PROCESSO CIVILIZADOR - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - UNIMEP, 7., 2003, Piracicaba. **Anais** [...]. Piracicaba: Unimep, 2003 Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais7/Trabalhos/xA%20racionalidade%20jesuítica%20-%20civilizacao%20e%20organizacao.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2021..
- COSTA, C. J.; OLIVEIRA, A. dos S. de. Educação jesuítica na América Portuguesa: a dispensa das leis positivas e a racionalidade mercantil. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 53, n. 39, p. 218-243, set/dez. 2015.
- DAHER, A. José de Anchieta. In: FÁVERO, M. de L. de A.; BRITTO, J. de M. (org.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

- EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- FABRE, M. Existem saberes pedagógicos? In: HOUSSAYE, J.; SOETARD, M.; HAMELINE, D.; FABRE, M. Tradução de Vanise Dresch. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- FARIA, M. R. Tópicos em História da Educação na América Portuguesa: as representações de escola, ensino e aluno nas cartas dos primeiros jesuítas (1549-1583). *InterMeio: revista do programa de Pós-Graduação em Educação*, v. 16, n. 31, p. 43-58, Campo Grande, Jan./Jul., 2010.
- FARIA, M. R. *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580 – 1640)*. 2009. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica - PUC, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/10774>. Acesso em: 7 ago. 2021.
- FARIA, M. R. *As Representações de Escola, Ensino e Aluno nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Blásquez (1549-1584)*. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica - PUC, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/10281>. Acesso em: 8 jan. 2022.
- FAVACHO, A. *O recolhimento dos meninos. Por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira*. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.
- FERNANDES, F. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- FLEXOR, M. H. O. Terreiros jesuíticos no Brasil. In: FRADE, G. F. (org.). *Antigos aldeamentos jesuíticos: a companhia de Jesus e os aldeamentos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GOYATÁ, S. L. T. et al. *Manual de Normalização para Elaboração de Trabalhos Acadêmicos, Dissertações e Teses da Unifal-MG*. Alfenas: Universidade Federal de Alfenas, 2006.
- GUIRALDELLI JÚNIOR, P. *O que é pedagogia?* 3. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- HANSEN, J. A. A Civilização pela palavra. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G. (org.). *500 anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- HANSEN, J. A. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.
- HANSEN, J. A. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da*

conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

HANSEN, J. A. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, M. de L. de A.; BRITTO, J. de M. (org.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

HANSEN, J. A. O nu e a luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega - 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995.

HERNANDES, P. R. Meninos órfãos vindos do Reino para a América Portuguesa: mestiçagem cultural. *Rev. Leitura: Teoria e Prática*, Campinas, São Paulo, v. 34, n. 66, p. 125-139, 2016.

HERNANDES, P. R. José de Anchieta, o teatro e a educação dos moços do Colégio de Jesus na Bahia do século XVI. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 47, p. 24-42, set. 2012.

HERNANDES, P. R. A Companhia de Jesus e o Brasil do século XVI. *Revista HISTEDBR On-line*, n. 40, p. 222-244, 2010.

HERNANDES, P. R. *O teatro de José de Anchieta: arte e Pedagogia no Brasil Colônia*. Campinas: Editora Alínea, 2008a.

HERNANDES, P. R. Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus e a Educação. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 30, p. 292-312, jun. 2008b.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JANOTTI, M. de L. O livro fontes históricas como fonte. In: PINSKY, C. B. (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 9-22.

JULIA, D. A Cultura escolar como objeto histórico. Tradução de Gizele de Souza. *Revista Brasileira de História da Educação*. n. 1. jan./jun. 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4250681/mod_resource/content/1/273-846-1-PB.pdf. Acesso em: 17 mar. 2022.

KARNAL, L. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec/História Social/USP, 1998.

LACOUTURE, J. de. *Os Jesuítas. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LAUWERS, M. Verbete Devotio Moderna. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.

LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LONDOÑO, F. T. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/Tm5jPtWrVj7HwSHNSP6DrBN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 7 fev. 2022.

LUTERO, M. *Obras Seleccionadas*. Os Primórdios - Escritos de 1517-1519. São Leopoldo: Sinodal, 2004. v. 1.

MALATION, T. Cartas: narrador, registro e arquivo. *In*: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2012.

MANACORDA, M. A. *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. Tradução de Gaetano Lo Monaco. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MELO, J. C. de. *Pedagogia jesuíta para educação dos nativos na América Portuguesa no século XVI: Nóbrega e Anchieta*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2017. Disponível em: <https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/handle/tede/930>. Acesso em: 29 jul. 2022.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREAU, F. E. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

NÓVOA, A. Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. *Teoria & Educação*, n. 4, p. 109-139, 1991.

OLIVEIRA, M. *História da Igreja*. Lisboa: União Gráfica, 1952.

O'MALLEY, J. W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: Edusc, 2004.

PAIVA, J. M. *Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI e XVII*. Maringá- PR: Eduem, 2012.

PAIVA, J. M. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Cortez, 1982. Coleção Memória da Educação.

PÈCORA, A. Cartas à Segunda Escolástica. *In*: NOVAES, A. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PERRONE-MOISÉS, B. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. *In*: CUNHA, M. C. (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2003.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. José de Anchieta: o teatro como fonte para a escrita da história da educação no Brasil do século XVI. *In*: TOLEDO, C. A. A.; RIBAS, M. A. de A. B.; SKALINSKI JÚNIOR, O. (org.). *Origens da Educação no Brasil Colonial*. Maringá: Eduem, 2013. v. 2.

SABEH, L. A. Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/36450?show=full>. Acesso em: 24 jun. 2022.

SABEH, L. A. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2009/LuizSabeh.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2022.

SALVADOR, F. V. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. Belo Horizonte. Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1982.

SAVIANI, D. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2008.

SILVA, O. V da; BERNAVA AGUILLAR, C. M. Considerações sobre a história da forma escolar e a pedagogização das relações sociais. *Revista Educação, Pesquisa e Inclusão*, Boa Vista, v. 1, p. 131-144, 2020. Disponível em: https://www.faeff.br/userfiles/files/PEDAGOGIZACAO_DAS_RELACOES_SOCIAIS.pdf. Acesso em: 3 mar. 2022.

SOUSA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da USP, 1971.

SOUZA, L. de M. *O diabo e a terra de santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STADEN, H. *Das Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

THEVET, A. *As singularidades da França Antártica*. Tradução de Eugênio Amado. São Paulo: Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VINCENT, G.; LAHIRE, B.; THIN, D. *Sobre a história e a teoria da forma escolar*. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, n. 33, p. 7-48, jun. 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5092026/mod_resource/content/3/VINCENT%2C%20G.%20LAHIRE%2C%20B.%20THIN%2C%20D.%202001.%20Sobre%20a%20história%20e%20a%20teoria%20da%20forma%20escolar.pdf. Acesso em: 18 fev. 2022.

VIOTTI, Pe. H. de A. S. *J. José de Anchieta*. [S. l.]: Fundação Emílio Odebrecht; Sociedade Brasileira de Educação, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Rev. de Antropologia*, São Paulo, n. 35, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318>. Acesso em: 20 maio. 2022.