

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO ANTROPOFÁGICA:
apropriação cultural indígena pelos jesuítas no início da colonização
portuguesa do Brasil (1549-1599).**

São Carlos/SP

2023

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO ANTROPOFÁGICA:
apropriação cultural indígena pelos jesuítas no início da colonização
portuguesa do Brasil (1549-1599).**

Tese apresentada como requisito final para conclusão do curso de doutoramento em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Linha de pesquisa: História, Filosofia e Sociologia da Educação

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marisa Bittar

São Carlos/SP

2023

Folha destinada à ficha catalográfica

LEANDRO LENTE DE ANDRADE

**EDUCAÇÃO ANTROPOFÁGICA:
apropriação cultural indígena pelos jesuítas no início da colonização
portuguesa do “Brasil” (1549-1599).**

A banca examinadora abaixo assinada, aprova a tese apresentada como requisito final para obtenção do título de Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).
Linha de pesquisa: História, Filosofia e Sociologia da Educação.

Aprovada em: __/__/____

Prof^a. Dr^a. Marisa Bittar Assinatura: _____
Instituição: Universidade Federal de São Carlos

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

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

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa Assinatura: _____
Instituição: Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Carlos Roberto Massao Hayashi Assinatura: _____
Instituição: Universidade Federal de São Carlos

Suplentes:

Prof. Dr. Ubiratan Francisco de Oliveira Assinatura: _____
Instituição: Universidade Federal do Norte do Tocantins

Prof. Dr. Amarilio Ferreira Junior Assinatura: _____
Instituição: Universidade Federal de São Carlos

Às 570 crianças yanomamis mortas nos últimos 4 anos em decorrência de desnutrição severa, malária, pneumonia e contaminação com mercúrio, como consequência do garimpo ilegal durante o governo genocida de Jair Messias Bolsonaro.

AGRADECIMENTO

À minha família, em especial à minha esposa Érika Larissa Poscidônio de Souza que sempre esteve ao meu lado. Obrigado por toda compreensão, companheirismo e afeto. Também devo mencionar minha mãe, Gliseane Brajão, e meus sogros, Márcio Dias de Souza e Sirlene Bueno Poscidônio de Souza. Obrigado por serem parte da minha família. Amo vocês.

À minha orientadora Marisa Bittar. Sou muito grato pelo incentivo e apoio, os quais foram fundamentais para a superação de angustias e impasses para a continuação da escrita.

À banca examinadora: Marcos Roberto de Faria, Paulo Romualdo Hernandes, Célio Juvenal Costa, Carlos Roberto Massao Hayashi, Ubiratan Francisco de Oliveira e Amarilio Ferreira Junior. Cada um da sua maneira contribuiu para minha formação e para o desenvolvimento desse trabalho. Obrigado pelas contribuições na qualificação e por participarem desse processo de modo tão importante para mim de uma forma tão “humanizada”, no melhor sentido que esse termo possa significar.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da UFSCar. Sou grato aos seus técnicos e professores, sem os quais o programa sequer existiria ou estaria em funcionamento.

Aos colegas professores da Universidade Federal do Norte do Tocantins. Obrigado pelo acolhimento e compreensão diante da árdua tarefa de conciliar um novo cargo tão sonhado com a pesquisa.

Ao meu amigo Paulo Thiago Vieira Nogueira. Obrigado por acreditar em mim e apostar na minha carreira como professor.

Por fim, agradeço a Deus por estar sempre comigo.

*“se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra
nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos, como hé cantar cantigas de
Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica
que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados;
e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais”*

- Trecho da carte do padre Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa),
em fins de agosto de 1552.

“dévense abraçar todos los modos posibles de los buscar y perpetuar la Compañia”

- Trecho da carta do padre Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma),
em 12 de julho 1561.

RESUMO

Essa tese visou compreender a apropriação cultural indígena como parte fundamental do pragmatismo pedagógico-catequético da Companhia de Jesus nas primeiras décadas das missões no Brasil. Para tal tarefa foram exploradas: as razões que levaram a formação da Ordem católica possuir um elevado grau de adaptação às diversas conjunturas históricas; as interpretações europeias das culturas indígenas; e as defesas intransigíveis da alma indígena e da viabilidade de conversão, apesar dos insistentes comportamentos condenáveis pela Igreja. Foram utilizadas fontes históricas primárias, sobretudo as cartas jesuíticas, e ampla bibliografia especializada no tema como aporte para realização desta pesquisa. Como resultado desse levantamento, a argumentação central da tese consistiu em elencar uma série de práticas de apropriação, de ressignificação, promovendo um sentido próprio para cada evento de cristianização por meio da educação e não incorporando, de fato, tais artifícios como uma estratégia oficial e permanente no legado jesuíta para o catolicismo, ainda que a acomodação seja frequente em diversos outros contextos. Logo, tal abordagem não reduziu a relação dos jesuítas e indígenas à aculturação, ou à apologética jesuíta, ou ao hibridismo cultural – sem considerar a resistência dos povos originários e a razão pragmática desta efêmera miscigenação cultural. Concluiu-se, por fim, que as culturas indígenas, sobretudo suas artes, desempenharam papel fundamental na resistência às imposições europeias, de modo que as apropriações desses elementos culturais foram a principal maneira com que os jesuítas encontraram para que houvesse uma aproximação com os povos originários. Dessa forma, a atuação da Companhia de Jesus no litoral brasileiro durante o século XVI utilizou-se de métodos não tradicionais, e por vezes demasiadamente sensíveis aos olhos de outros importantes membros da Igreja Católica, para que o processo de catequização alcançasse seus tão desejados frutos.

Palavras-chave: Educação. Jesuítas. Indígenas. Apropriação Cultural. Brasil Colônia. Século XVI.

ABSTRACT

This thesis aimed to understand indigenous cultural appropriation as a fundamental part of the pedagogical-catechetical pragmatism of the Society of Jesus in the first decades of their missions in Brazil. For this task, the following were explored: the reasons that led to the formation of the Catholic Order to have a high degree of adaptation to various historical conjunctures; the European interpretation of indigenous cultures; and the unyielding defenses of the indigenous soul and the viability of conversion despite the insistent behaviors condemnable by the Church. Primary historical sources, especially the Jesuit letters, and a wide specialized bibliography on the subject were used as a contribution to carry out this research. As a result of this survey, the central argument of the thesis consisted in listing a series of practices of appropriation and re-signification, promoting a specific meaning for each event of Christianization through education and not, in fact, incorporating such achievements as an official permanent strategy in the Jesuit legacy for Catholicism, even though accommodation is frequent in several other contexts. Therefore, such an approach did not lessen the relation of the Jesuits and indigenous peoples concerning acculturation, or Jesuit apologetics, or cultural hybridity – without considering the resistance of the original peoples and the pragmatic reason for this ephemeral cultural miscegenation. Finally, it was concluded that indigenous cultures, especially their arts, played a fundamental role in resisting European impositions, so that the appropriation of these cultural elements was the main way in which the Jesuits found a rapprochement with the original peoples. In this way, the performance of the Society of Jesus on the Brazilian coast during the 16th century used non-traditional methods, and sometimes too sensitive in the eyes of other important members of the Catholic Church, so that the process of catechization reached its much desired results.

Keywords: Education. Jesuits. Indigenous People. Cultural Appropriation. Colonial Brazil. 16th century.

RESUMEN

Esta tesis tuvo como objetivo comprender la apropiación cultural indígena como parte fundamental del pragmatismo pedagógico-catequético de la Compañía de Jesús en las primeras décadas de las misiones en Brasil. Para esta tarea se exploraron: las razones que llevaron a la formación de la Orden Católica, la cual tuvo un alto grado de apoyo a las distintas coyunturas históricas; como interpretación europea de las culturas indígenas; y las inflexibles defensas del alma indígena y la viabilidad de la conversión a pesar de la insistente conducta condenatoria de la Iglesia. Se utilizaron fuentes históricas primarias, en especial las cartas jesuíticas, y una amplia bibliografía especializada en el tema como aporte para la realización de esta investigación. Como resultado de este relevamiento, el argumento central de la tesis consistió en enumerar una serie de prácticas de apropiación, de resignificación, promoviendo un significado específico para cada evento de cristianización a través de la educación y no, de hecho, incorporando tales logros como un estrategia oficial y permanente en el legado jesuita para el catolicismo, aunque la acomodación es frecuente en varios otros contextos. Por lo tanto, tal enfoque no coincidía con la relación de los jesuitas y los pueblos indígenas con la aculturación, ni con la apologética jesuita, ni con la hibridez cultural, sin considerar la resistencia de los pueblos originarios y la razón pragmática de este efímero mestizaje cultural. Finalmente, se concluyó que las culturas indígenas, en especial sus artes, jugaron un papel fundamental en la resistencia a las imposiciones europeas, por lo que la apropiación de estos elementos culturales fue la principal vía que encontraron los jesuitas para que existiera un acercamiento con los pueblos originarios. De esta forma, la actuación de la Compañía de Jesús en la costa brasileña durante el siglo XVI utilizó métodos no tradicionales, y a veces demasiado sensibles a los ojos de otros miembros importantes de la Iglesia Católica, de modo que el proceso de catequización llegó a sus tan deseados resultados.

Palabras clave: Educación. Jesuitas. Indios. Apropiación Cultural. Brasil Colonial. Siglo XVI.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat visait à comprendre l'appropriation culturelle indigène comme un élément fondamental du pragmatisme pédagogique et catéchétique de la Compagnie de Jésus dans les premières décennies des missions au Brésil. Pour cette tâche, les éléments suivants ont été explorés : les raisons qui ont conduit la formation de l'Ordre catholique à avoir un degré élevé d'adaptation aux différentes conjonctures historiques ; Interprétations européennes des cultures autochtones ; et les défenses intransigeantes de l'âme indigène et la viabilité de la conversion, malgré le comportement insistant et condamnable de l'Église. Des sources historiques primaires ont été utilisées, en particulier les lettres jésuites, et une large bibliographie spécialisée sur le sujet comme contribution à la réalisation de cette recherche. À la suite de cette enquête, l'argument central de la thèse consistait à répertorier une série de pratiques d'appropriation, de re-signification, promouvant un sens spécifique à chaque événement de christianisation par l'éducation et non, de fait, incorporant de tels dispositifs stratégie et permanente dans l'héritage jésuite pour le catholicisme, même si l'accommodement est fréquent dans plusieurs autres contextes. Une telle approche ne réduisait donc pas le rapport entre jésuites et peuples autochtones à l'acculturation, ni à l'apologétique jésuite, ni à l'hybridité culturelle – sans tenir compte de la résistance des peuples originels et de la raison pragmatique de ce métissage culturel éphémère. Enfin, il a été conclu que les cultures indigènes, en particulier leurs arts, jouaient un rôle fondamental dans la résistance aux impositions européennes, de sorte que l'appropriation de ces éléments culturels était la principale voie par laquelle les jésuites trouvaient qu'il y avait un rapprochement avec les peuples originaires. Ainsi, la représentation de la Compagnie de Jésus sur la côte brésilienne au XVI^e siècle a utilisé des méthodes non traditionnelles, parfois trop sensibles aux yeux d'autres membres importants de l'Église catholique, pour que le processus de catéchisation puisse atteindre son résultats tant attendus.

Mots-clés: Éducation. Jésuites. Indigène. Appropriation culturelle. Colonie du Brésil. Siècle XVI.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Monumento a Inácio de Loyola	19
Figura 2 - The Autobiography of St. Ignatius	22
Figura 3 - Triunfo de Santo Tomás.....	30
Figura 4 - Retrato de Erasmo de Roterdã.	39
Figura 5 - Afresco de aprovação do estatuto da Companhia de Jesus	52
Figura 6 - Regimini militantis Ecclesiae.....	59
Figura 7 - Gravura do Ipupiara	89
Figura 8 - Gravura de Theodor de Bry	106
Figura 9 - "Canibalismo" no Brasil.....	135
Figura 10 - "O Último Tamoio".....	137
Figura 11 - Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil.....	158
Figura 12 - Monumento de Dom Pedro Fernandes Sardinha.....	192
Figura 13 - Ilustração do uso do tacape no ritual de sacrifício	198

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Autobio.: Autobiografia de Inácio de Loyola

BR: Bullarium Romanum

Chron.: Chronicon Societatis Jesu, de Juan Alfonso de Polanco

Const.: Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares

CT: Concilium Tridentinum

De mag.: De magistro, Tomás de Aquino

DSSR: Dictionarium Sacrum Seu Religiosum

Ex. Esp.: Exercícios Espirituais, de Inácio de Loyola

MB: Monumenta Brasiliae, de Serafim Leite (org.).

TABELA DE CARTAS

REMETENTE	LOCAL	DESTINATÁRIO	LOCAL	DATA
Dr. Diogo de Gouveia	Paris	D. João III	Lisboa	17 de fevereiro de 1538
Pe. Pedro Fabro	Roma	Dr. Diogo de Gouveia	Paris	23 de novembro de 1538
D. João III	Lisboa	D. Pedro Mascarenhas	Roma	4 de agosto de 1539
D. Pedro Mascarenhas	Roma	D. João III	Lisboa	10 de março de 1540
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	10 de abril de 1549
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	9 de agosto de 1549
Pe. Manuel da Nóbrega	Salvador, Bahia	Dr. Martin Azpilcueta Navarro	Coimbra	10 de agosto de 1549
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Padres e irmãos	Coimbra	Agosto de 1549
Pe. Manuel da Nóbrega	Porto Seguro	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	6 de janeiro de 1550
Pe. Juan de Azpilcueta Navarro	Bahia	Padres e irmãos	Coimbra	28 de março de 1550
Pe. Leonardo Nunes	São Vicente	Padres e irmãos	Coimbra	novembro de 1550
Ir. Diogo Jácome	São Vicente	Padres e irmãos	Coimbra	junho de 1551
Ir. Pero Correia	São Vicente	Pe. João Nunes Barreto	África	20 de junho de 1551

REMETENTE	LOCAL	DESTINATÁRIO	LOCAL	DATA
Pe. António Pires	Pernambuco	Padres e irmãos	Coimbra	2 de agosto de 1551
Pe. Manuel da Nóbrega	Olinda, Pernambuco	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	11 de agosto de 1551
Pe. Afonso Brás	Espírito Santo	Padres e irmãos	Coimbra	24 de agosto de 1551
Pe. Manuel da Nóbrega	Olinda, Pernambuco	D. João III	Portugal	14 de setembro de 1551
D. Pedro Fernandes Sardinha	Bahia	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	Julho de 1552
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	Fins de julho de 1552
Meninos órfãos escrita pelo padre Francisco Pires	Bahia	Pe. Pero Doménech	Lisboa	5 de agosto de 1552
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	Fins de agosto de 1552
Ir. Vicente Rodrigues	Bahia	Padres e irmãos	Coimbra	17 de setembro de 1552
Pe. Pero Doménech	Lisboa	Pe. Inácio de Loyola	Roma	Outubro de 1552
Ir. Pero Correia	São Vicente	Pe. Simão Rodrigues	Lisboa	10 de março de 1553

REMETENTE	LOCAL	DESTINATÁRIO	LOCAL	DATA
Pe. Manuel da Nóbrega	São Vicente	Pe. Luís Gonçalves da Câmara	Lisboa	15 de junho de 1553
D. Pedro Fernandes Sardinha	Salvador, Bahia	Reitor do Colégio de S. Antão	Lisboa	6 de outubro de 1553
Pe. José de Anchieta	São Vicente	Irmãos enfermos	Coimbra	20 de março de 1554
Ir. Pero Correia	São Vicente	Pe. Brás Lourenço	Espírito Santo	18 de julho de 1554
Pe. José de Anchieta	Piratininga	Padres e irmãos	Coimbra	15 de agosto de 1554
Pe. José de Anchieta	São Paulo de Piratininga	Pe. Inácio de Loyola	Roma	1 de setembro de 1554
Pe. Juan de Azpilcueta Navarro	Porto Seguro	Padres e irmãos	Coimbra	24 de junho de 1555
Pe. Inácio de Loyola	Roma	Pe. Pedro de Ribadeneira	Bruxelas	3 de março de 1556
Ir. António Blázquez	Bahia	Carta do quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557		1 de janeiro de 1557
Ir. António Blázquez por comissão do padre Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Inácio de Loyola	Roma	10 de junho de 1557
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos	Portugal	5 de julho de 1559

REMETENTE	LOCAL	DESTINATÁRIO	LOCAL	DATA
Pe. Manuel da Nóbrega	Bahia	Tomé de Sousa	Lisboa	5 de julho de 1559
Ir. António de Sá	Espírito Santo	Padres e irmãos	Bahia	13 de julho de 1559
Pe. Rui Pereira	Bahia	Padres e irmãos	Portugal	15 de setembro de 1560
Pe. Rui Pereira	Pernambuco	Padres e irmãos	Portugal	6 de abril de 1561
Pe. Manuel da Nóbrega	São Vicente	Pe. Diego Laynes	Roma	12 de junho de 1561
Pe. Leonardo do Vale, por comissão do Pe. Luís da Grã	Bahia	Pe. Diego Laynes	Roma	23 de setembro de 1561
Pe. José de Anchieta	Piratininga	Pe. Diego Laynes	Roma	Março de 1562
Pe. José de Anchieta	São Vicente	Pe. Diego Laynes	Roma	16 de abril de 1563
Pe. José de Anchieta	São Vicente	Pe. Diego Laynes	Roma	8 de janeiro de 1565
Pe. António Blázquez	Bahia	Padres e irmãos	Portugal	9 de maio de 1565
Pe. Baltasar Fernandes	Piratininga	Padres e irmãos	Portugal	5 de dezembro de 1567
Pe. José de Anchieta	São Vicente	Padres	Portugal	“Último” de dezembro de 1585

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
CAPÍTULO 1. A FORMAÇÃO DO PALADAR INACIANO.....	17
1.1. Os EXERCÍCIOS E A EXPERIÊNCIA	17
1.2. ORTODOXIA	27
1.3. NOVOS APETITES	36
1.4. IDE.....	57
CAPÍTULO 2. O CARDÁPIO BRASÍLICO.....	83
2.1. DUALISMOS DE ENTRADA	95
2.2. MENU DAS AUSÊNCIAS.....	111
CAPÍTULO 3. SOBREMESA DAS MOTIVAÇÕES E A DEGLUTIÇÃO DO ABOMINÁVEL	117
3.1. A CONSTATAÇÃO DA HUMANIDADE INDÍGENA.....	119
3.2. ENGOLIR PARA NÃO SER ENGOLIDO.....	133
CAPÍTULO 4. ANTROPOFAGIA NO MODUS PROCEDENDI BRASÍLICO	144
4.1. APROPRIAÇÃO DA LÍNGUA	152
4.2. APROPRIAÇÕES POR MEIO DO TEATRO ANCHIETANO.....	170
4.3. APROPRIAÇÕES NA MÚSICA.....	180
4.4. OUTRAS APROPRIAÇÕES.....	190
CONCLUSÕES	205
FONTES HISTÓRICAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	209
FONTES HISTÓRICAS	209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	214

APRESENTAÇÃO

Não se pretende fazer desta apresentação uma fastidiosa exposição de referenciais teóricos e conceitos a serem utilizados. Desse modo, os referenciais teóricos e a mobilização de categorias de análise serão apropriadas no corpo do texto que segue; fazendo, assim, as devidas observações da relação que há entre teoria e objeto de pesquisa. No entanto, cabe aqui já apresentar os sentidos presentes no título de modo a justificá-lo e que possam direcionar para um conhecimento prévio do que consiste a argumentação defendida nesta tese. Além do mais, pensamos que não há oportunidade melhor para realizar estes devidos esclarecimentos do que no momento da apresentação.

Nossa tese central consiste em defender que durante o as missões jesuíticas no Brasil colonial do século XVI, sobretudo o período que compreende de 1549 até 1599,¹ houve uma série de artifícios pedagógicos nos quais costumes e práticas culturais indígenas foram apropriadas pela Companhia de Jesus visando maior capacidade de penetração da mensagem católica nas comunidades locais e, conseqüentemente, maior conversão entre os povos originários. Trata-se, portanto, de apropriações ocorridas como meio para atingir fins pré-determinados; não há uma apropriação cultural como um fim em si mesmo. Assim, tais artifícios serão adotados conscientes de sua necessidade pragmática e estariam prontos para serem abandonados, caso outros meios se mostrassem mais eficientes.

Para essa tarefa utilizaremos como fontes históricas as correspondências jesuíticas disponibilizadas digitalmente no site do *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), organizados em 5 volumes por Serafim Leite sob o nome de *Monumenta Brasiliae* (MB). Trata-se de um denso e detalhado material no qual estão registrados o cotidiano, as dificuldades, os métodos, as solicitações, as instruções e as formulações teológicas-políticas realizadas pelos padres missionários da Companhia. Além dessas fontes principais para o desenvolvimento da pesquisa,² foram utilizados outros documentos: a) os “documentos fundantes” da Ordem, para compreender sua

¹ O recorte temporal foi realizado a partir das primeiras 5 décadas de atuação jesuíta no Brasil. Dessa forma, o marco de início dessa missão é 29 de março de 1549 com a chegada do primeiro grupo de jesuítas, liderados por Manuel da Nóbrega, e acompanhados pelo primeiro Governador-Geral do Brasil, Tomé de Sousa. A data final para o recorte proposto percorre toda a vida José de Anchieta, falecido em 1597 e a publicação do documento normativo das escolas jesuítas, a *Ratio Studiorum*, em 1599 – embora o documento tarde a surtir efeitos nas terras além-mar.

² Conferir tabela nos elementos pré-textuais de todas as cartas utilizadas na tese.

gênese e a formação na qual os padres seria submetidos, como a *Autobiografia de Inácio de Loyola*, os *Exercícios Espirituais*, as bulas papais que estabeleciam a criação da Companhia e dava suas ordenações, as *Constituições da Companhia de Jesus* e o *Regimento de Tomé de Souza*, o qual corroborava para os propósitos da missão; b) os relatos de viajantes e demais cronistas, como Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio, Gabriel Soares de Sousa, Pero de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos; e c) os autos teatrais de José de Anchieta.

O conceito de apropriação cultural empregado nesta tese não corresponde ao sentido integral utilizado em abordagens contemporâneas, sobretudo no que diz respeito à transformação destas culturas em objeto de consumo, em produtos a serem inseridos em uma lógica mercadológica. Tomamos o conceito em sua definição mais essencial, sem nos atermos às implicações das atuais conjunturas históricas. Segundo o antropólogo Rodney William (2019, p. 29), a “apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos”. Assim sendo, concordamos com uma noção de apropriação voltada para os interesses catequéticos jesuítas, no qual os elementos culturais são extraídos e submetidos a um processo de ressignificação. Trata-se, portanto, de um processo desigual de assimilação da cultura indígena no qual a miscigenação ocorre sem que haja uma nova formação cultural híbrida neutra de relações de poder. Ao contrário, a apropriação cultural indígena pelos padres inacianos só ocorre no século XVI como resultado de uma estratégia de dominação.

Cabe acrescentar que tal apropriação não possui o sentido de incluir a cultura indígena aos ritos católicos de maneira que haja uma proposital transformação nos modos tradicionais da Igreja. Assim como não defende-se a hipótese de aculturação ou destruição da cultura indígena. Desse modo, a pesquisa desenvolvida situa-se em uma outra via. Nem hibridismo cultural e nem aculturação. Mas uma apropriação cultural momentânea com “objetivos eternos”, diriam os jesuítas. É claro que os reflexos, não apenas desta como de outras apropriações realizadas no catolicismo, podem ser vistos até hoje naquilo chamamos generalizadamente de “cultura brasileira”. A formação híbrida de uma cultura pode até ter coexistido com a atuação jesuíta, como bem aponta Ronaldo Vainfas (2010), mas afirmar um hibridismo genuíno diante das práticas pedagógicas missionárias seria o mesmo que desconsiderar a

ortodoxia que está por trás do pragmatismo humanista da Ordem. Tal afirmação deveria defender a sacralização do profano (ou o contrário: a profanação do sagrado) e, como veremos, os limites são muito bem desenhados pelos inicianos. Em suma, a apropriação é meramente prática. Se há uma prática antropofágica jesuíta da cultura indígena, tão logo ingerirem (não digerirem) os jesuítas se encarregam de devolver pela boca, com a fé e a esperança de que as almas salvas permaneçam para sempre longe da influência maligna.

Outra importante observação a ser realizada diz respeito ao uso do nome “Brasil” e não “América portuguesa” no título. Não se trata de uma problematização vazia de impactos para o restante da tese. Desde o capítulo “O nome do Brasil” de Laura de Mello e Souza (2001), aquilo que tradicionalmente conhecemos por Brasil Colônia/Colonial tem sido substituído nas pesquisas dos últimos anos por América portuguesa.³ A justificativa parece bem razoável uma vez que a ideia de Brasil, como um território que aos poucos vai se desvinculando de ser uma extensão da exploração portuguesa, passa a ser construída ao longo das várias décadas de colonização portuguesa. No entanto, consideramos não ser ideal que o atual território brasileiro possa ser definido apenas em termos que nos remetam a definições oriundas da Europa. Terra de Santa Cruz, Terra dos Papagaios, Terra de Vera Cruz, Brasil, Brasil quinhentista, Índias são todos nomes batizados a partir de sujeitos do Velho Mundo. “América” “portuguesa”, por sua vez, parece ser uma dupla subalternização à história eurocêntrica e também não resolve o problema, já que não há registro de que tais terras eram assim chamadas pelos próprios portugueses. A inquietação é ainda maior por estarmos tratando de uma nomenclatura que nem os sujeitos europeus haviam definido em consenso. Daí a possibilidade de encarar esta porção geográfica por uma possível ótica daqueles que já habitavam esta extensa faixa litorânea.

Contudo, as fontes históricas sequer apontam para um nome de origem indígena capaz de abarcar toda a geografia do período de colonização. É apenas na virada do século XIX para o século XX que surge uma possível referência genérica ao “Pindorama” que, segundo Theodoro Sampaio (1901), significa “região das palmeiras” e era utilizado pelos povos tupis para atribuir um nome para as terras brasileiras. É

³ Em ensaio anterior sobre a historiografia do período colonial a historiadora afirma: “tempo em que Brasil ainda não era Brasil, sendo melhor chama-lo de América portuguesa, pois como portugueses da América, mais do que como brasileiros – designativo dos comerciantes de pau-brasil –, se viam os próprios habitantes do território” (SOUZA, 1998, p. 17).

evidente que tal inferência tardia não soluciona satisfatoriamente o impasse posto. Como diria Roland Barthes (1997, p. 16) a língua é fascista por nos obrigar a dizer aquilo que não quero.

O título original da tese trazia consigo o nome “Brasil” com aspas apontando para o desconforto em sua utilização, sobretudo por não haver um nome próprio geral e adequado que tenha sido dado pelas dezenas de etnias habitantes desta terra. Dessa forma, embora seja tendência na academia e ao contrário do que foi feito em minha dissertação, consideramos que ao nomear tal território como pertencente a uma “América portuguesa”, em última análise, desconsidera as disputas políticas existentes na própria Europa (uma vez que franceses e holandeses, por exemplo, contestam o domínio português); bem como desconsidera os povos indígenas existentes em gigantesca maioria numérica. Por fim, por indicação da banca as aspas foram removidas e considerou-se manter o nome Brasil diante da dimensão política atual, vinculada ao autorreconhecimento dos povos indígenas como fundadores desta terra, através dos seus antepassados, a qual também chamam de Brasil.

Outro breve esclarecimento introdutório diz respeito à concepção de Educação que é adotada por toda a tese. Trata-se de uma Educação não presa ao âmbito formal, realizada exclusivamente nos ambientes cuja finalidade última seja o ensino (como os colégios, por exemplo); mas de uma Educação que circula os diversos âmbitos da sociedade colonial, adentrando às práticas religiosas do cotidiano (como sermões, cantos sacros, peças teatrais, festejos etc.) e que resultam na propagação da mensagem cristã a serviço do Reino de Deus e do reino lusitano.⁴

O processo de desenvolvimento da motivação para pesquisar tal tema tem origem no envolvimento com os estudos histórico-culturais indígenas que foram realizados durante minha dissertação de mestrado. Foi estudando a educação jesuítica no século XVI que pude notar uma ausência de uma História da Educação Brasileira Colonial que trabalhasse a educação indígena. Além deste silêncio na

⁴ Alguns autores, como Luiz Felipe Baêta Neves (1978), costumam dividir a educação do período em “educação institucional” e “educação não institucional”. Se fossemos depender de tais categorias, diríamos que trabalharemos mais o viés não institucional da educação jesuíta. Porém, compreendemos que não há atuação dos padres que possa ser considerada “não institucional”, mesmo aquelas que não estão vinculadas às estruturas físicas, à dinâmica de aulas e à formação de colonos etc. Sendo assim, conforme dito no corpo do texto acima, a concepção de Educação adotada não está restrita àquilo que poderíamos considerar como um ambiente formal de educação, se aproximando de uma noção filosófica de Educação como uma manifestação inerente aos processos de constituição da espécie humana em suas relações sociais mais básicas, mesmo antes do advento dos antigos mestres e das organizações precessoras da escola.

historiografia, os povos originários permaneciam esquecidos em cada trabalho dedicado a investigar a “gênese da educação brasileira” e possuíam como ponto de partida a educação jesuítica. Desde então, propus levantar fontes escritas que tornassem viável adentrar pelo universo indígena e sua educação, sem que fossem necessários recorrer à pesquisa arqueológica pautada em fontes materiais e idas a campo. O problema da ausência de fontes históricas que trabalhassem a educação entre os povos indígenas foi uma realidade que crescia ao revisitar as crônicas, cartas e demais documentos. Paralelamente, vinha surgindo a necessidade de tornar mais complexa a discussão historiográfica que havia sido trazida para a História da Educação acerca do encontro cultural ocorrido nos anos iniciais de catequização. Conceitos como “aculturação”, “destruição cultural”, “hibridismo”, “miscigenação”, “sincretismo” etc. tiveram um peso muito grande na História do Brasil e foram importados para as discussões históricas em Educação. No entanto, a busca por compreender o fenômeno educacional no encontro dos dois mundos tem gerado estudos que buscam penetrar em tais conceitos para que, a partir deles, a realidade passada possa ser interpretada sem que seja necessário a adoção integral de quaisquer que sejam os conceitos acima mencionados.

Leituras posteriores das fontes consultadas em trabalhos já realizados indicavam que a educação jesuíta, por mais fértil que tenha sido na assimilação de diversos aspectos da cultura indígena, não trazia como produto final uma cultura híbrida, nem mesmo uma educação híbrida, por maior que fossem as fusões da religiosidade católica europeia com instrumentos, ritmos, costumes, língua e cosmologias indígenas. Se tratava de um empréstimo consciente da sua efemeridade. Uma apropriação cultural pronta para “exorcizar os sentidos diabólicos” e resignificar para tornar a mensagem cristã minimamente em diálogo com elementos próximos do mundo indígena. Tratava-se de uma apropriação pronta para ser descartada a qualquer momento, surtisse ou não surtisse o efeito desejado. Uma racionalidade instrumental do uso prático de elementos culturais dos povos originários. É precisamente neste sentido que a noção de “educação antropofágica” entra em cena. Ela consiste em alimentar-se culturalmente. Não é uma alimentação canibal genuína; mas um ato ritual simbólico que mastiga sem, no entanto, digerir. Uma educação que adere sem absorver.

Logo, conforme visto, grande parte do que me motiva a pesquisar o recorte apresentado é oriundo da continuação das inquietações presentes durante a pesquisa

de mestrado. Não apenas dar seguimento, mas revisitar algumas afirmações realizadas na dissertação que, após um período de maior amadurecimento, sofreram novas interpretações. Assim, a estrutura da escrita dividida em 4 capítulos visa contribuir para compreender o processo no qual a educação jesuítica se fundamentou e esteve pronta para realizar as apropriações culturais dos povos originários, apesar das concepções que se tinha sobre tais povos. No capítulo 1, iniciamos pela compreensão da formação jesuíta a partir da ideia de uma instituição pronta levantar religiosos aptos a viver em condições de adaptação e em equilíbrio entre as formulações teológicas e a realidade de diversos contextos históricos, geográficos e culturais. Já no capítulo 2, serão elencadas as percepções jesuítas sobre este “novo homem”, alvo da sua empreitada missionária. Por sua vez, o capítulo 3 discute sobre as razões que impulsionaram a entrega total dos padres, mesmo diante dos desafios apresentados no capítulo anterior. Por fim, a tese fecha com o capítulo principal, no qual são exploradas as apropriações da cultura indígena nas práticas catequéticas dos jesuítas.

Aproveitamos essa apresentação para desejar uma boa leitura. Ressaltamos que os capítulos e as seções nos quais essa tese está dividida foi cuidadosamente pensado para comporem parte de um todo. Assim, entendemos que a total compreensão das partes passa pela necessidade da leitura do todo. Esperamos, de todo modo, que o texto possa trazer reflexões pertinentes para todo aquele que busca ampliar um pouco mais seu conhecimento sobre este período tão singular de encontro de culturas e no qual a educação desempenhou papel central nas relações entre diferentes povos.

CAPÍTULO 1. A formação do paladar inaciano

Se a tese aqui defendida procura identificar quais traços da cultura indígena foram apropriados pelos jesuítas nas suas intenções catequéticas; cabe-nos, portanto, em um primeiro momento, compreender que tipo de formação esses missionários tiveram e em que ela colaborou para as práticas educativas realizadas em solo brasílico possuírem características próprias não identificadas noutros campos de atuação da Ordem.

Nesse sentido, o primeiro capítulo trabalha alguns dos documentos fundantes da Companhia de Jesus (*Exercícios Espirituais*, *Autobiografia* de Inácio de Loyola, *Constituições*, *Bulas Papais*); o contexto histórico da Reforma Católica, no qual os jesuítas exercem importante papel no Concílio de Trento; a forte defesa da ortodoxia escolástica; a ascensão do humanismo europeu e a relação dos jesuítas com os escritos de Erasmo de Roterdã; até, finalmente, abordarmos os impulsos que acarretaram a vinda dos missionários à terra além-mar.

1.1. Os Exercícios e a Experiência

Optamos por iniciar a explanação acerca da singularidade da Companhia de Jesus, em seu processo de formação, a partir do conciliar entre narrativa e explicação de elementos relevantes nesta narrativa. Tal característica de escrita se faz necessária diante da forte liderança de Inácio de Loyola⁵ e seus primeiros companheiros, aliada da importância da projeção do modelo de vida inaciano a ser seguido por todos que são instruídos a partir desta Ordem. Para tal empreitada, utilizaremos dois principais documentos primários fundantes da Companhia de Jesus. O primeiro deles é *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Uma obra de profundo viés hagiográfico e pedagógico, cuja uma das grandes finalidades é representar a vida de Inácio como um exemplo a ser seguido. Escrita pouco antes de sua morte aos cuidados do padre Luís Gonçalves da Câmara, a quem Loyola depositava confiança

⁵ Inácio de Loyola foi, sem dúvidas, a principal figura responsável pela fundação da Companhia de Jesus e por construir o perfil da Ordem a partir das suas experiências e sua trajetória de formação no contexto único religioso que se formava no século XVI europeu. Sua trajetória será abordada ao longo do texto. Cabe apontar que esteve como Superior Geral da Companhia de Jesus até sua morte, em 1565, quando foi substituído por Diego Laynez. Foi canonizado, em 1622, pelo papa Gregório XV.

ao relatar oralmente para que os registros fossem realizados por seu irmão em Cristo (LOYOLA, 2005, p. 7).

O outro documento fundamental para a escrita deste subcapítulo é conhecido como *Exercícios Espirituais*. Tal escrito possibilitaria a condução do exercitante a uma experiência mística semelhante à passada por Loyola em sua trajetória de conversão. Portanto, ao lê-lo, é possível compreender dois principais sentidos a serem aproveitados. Um deles se refere à importância do documento como parte fundamental da Ordem. Sendo prescrito na íntegra para todos os noviços ingressos (O'MALLEY, 2004, p. 63-64). Além disso, a aplicação dos *Exercícios* não era restrita aos religiosos, mas estendia-se aos leigos, rudes, plebeus, até a nobreza e a Coroa. Outro sentido de apropriação dos *Exercícios* é compreendê-lo diante do esforço de Loyola por procurar sintetizar muito da sua experiência pessoal, sua visão de mundo mística, registrando a mentalidade da época e a intimidade espiritual do fundador.

Um “homem dado às vaidades do mundo” é assim que Loyola sintetiza sua trajetória de vida até o fatídico dia em que suas pernas foram atingidas por um tiro de bombarda (LOYOLA, 2005, p. 27; *Autobio.*, Cap. 1, § 1). Em 20 de maio 1521, dia em que as tropas francesas cercaram Pamplona, o gentil-homem e cavaleiro do Duque de Nájera iniciava o seu adeus à antiga vida em busca de glória terrena. Por meses acamado, Inácio passaria por diversos procedimentos cirúrgicos para correção da sua mobilidade e preservação estética. Sua morte foi cogitada. No entanto, durante este período abatido, quem morreria seria o seu velho homem, para o nascimento de um piedoso soldado de Cristo.



Figura 1 - Monumento a Inácio de Loyola na Av. San Ignacio em Pamplona, Navarra, Espanha (MORENO, 2017)

Sua conversão ocorreu precisamente durante o período em que, pelos graves ferimentos, esteve impossibilitado de andar. Recorrendo à imaginação, a leitura era um meio de poder sair do quarto no qual seu corpo lentamente convalescia. Na ausência das obras de cavalaria – literatura “mundana e falsa”, como descreveria posteriormente – Inácio inicia a leitura de dois livros cristãos importantíssimos no seu processo de conversão. Ambos os livros arrematam o leitor na medida em que vão transportando-o para as cenas dos relatos bíblicos, *Vita Christi*, e para a trajetória dos santos católicos, em *Legenda Aurea*. A imersão de Inácio nas repetidas vezes em que lia tais obras era acompanhada de reflexões acerca de sua própria trajetória de vida. Sua leitura era interrompida por pausas nas quais eram dedicadas a repensar seus comportamentos e anseios.

Nesse sentido, deve-se ressaltar que a maneira de interpretar as leituras passava-se não apenas pela identificação de si com os sujeitos personagens das

histórias, mas também na aplicação da perspectiva trazida pelas obras no caminho percorrido por Loyola. Dessa forma, Inácio escreve:

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

Assim, o impacto das obras nas meditações realizadas resultava no processo de conformação à cosmovisão cristã, a partir da qual era feito um “autoexame” sobre as condições nas quais ele se encontrava. Seus desvios de conduta eram postos em tensão com a moralidade cristã e o padrão ideal de uma vida piedosa. A interpretação de seu passado o colocava como participante das pisaduras de Cristo. A noção de pecado tornava-se latente em sua mente.

Não obstante, a dualidade entre mal e bem, pecaminoso e santo, mundano e devoto, iria balizar os sentimentos que Inácio de Loyola teria a partir da interpretação da sua vida, partindo das suas leituras e meditações. A aproximação de Inácio de alguns dos lados da dualidade, provocavam em si os sentimentos de “desolação”, quando pendia para o mal, e “consolação”, quando se achegava ao bem. Em um primeiro momento, semelhante a Santo Agostinho, Loyola confessa que “quando pensava nas coisas do mundo, sentia um grande prazer; mas quando depois de cansado as deixava, sentia-se árido e descontente”; noutros casos, inspirado por São Domingos e São Francisco, ao aspirar pela devoção “não só sentia consolação quando estava nesses pensamentos, mas também depois de os deixar, ficava contente e alegre” (LOYOLA, 2005, p. 31; Autobio., Cap. 1, § 8). Portanto, uma vez que se reconhece o prazer mundano, a desolação não se tratava apenas de um sentimento análogo à tristeza, mas era oriundo da consciência da sua condição de afastado de Deus. Paralelamente, a consolação não fruto da mera alegria, mas o conforto da consciência de que, mesmos estando infeliz, encontra-se divinamente acolhido.

Neste ponto, vale destacar que a dimensão espiritual no processo de conversão de Inácio está repleta de um fator que será precioso na formação da Ordem. O apelo ao sentimento, a dimensão humana das experiências e emoções são marcas da Companhia de Jesus e bebem de movimentos que desde Roger Bacon vão se

consolidando na formação da *devotio moderna*⁶, na qual entende-se que as verdades espirituais vão para além das questões racionais, mas adentram ao campo das experiências místicas que cada sujeito está disposto a vivenciá-las.

Fruto destas experiências pessoais, Loyola se vê inspirado a contribuir para o Reino de Deus tal como os heróis da fé e santos católicos haviam deixado suas marcas em seus tempos. Tais conversões radicais apontavam para ele a possibilidade real de uma remissão dos seus erros e a determinação por compensá-los com o resto da vida que lhe fora concedida. Assim, Loyola "tinha tanto aborrecimento dos pecados do passado e desejava tão vivamente fazer grandes coisas por amor de Deus" (LOYOLA, 2005, p. 38-39; *Autobio.*, Cap. 2, § 14). O desejo por tornar-se um soldado de Cristo, sendo relevante para a causa da Igreja, levaria o futuro fundador da Companhia a fantasiar, idealizar, a retomada da Cidade Santa. Jerusalém havia sido recém conquistada pelos turcos otomanos, em 1517. A peregrinação de Inácio e seus primeiros companheiros só iria culminar na sua chegada em Jerusalém apenas em 4 de setembro de 1523, quase dois anos mais tarde. Missão na qual Inácio não teria sucesso, pois o domínio da Terra Sagrada duraria 400 anos, quando as tropas britânicas ocupariam a cidade em 1917.

Acompanhado das leituras, meditações e autoexames, Loyola dá início aos seus primeiros escritos, compondo "um resumo das coisas mais essenciais da vida de Cristo e dos santos" e compondo um livro de quase 300 páginas. (LOYOLA, 2005, p. 33; *Autobio.*, Cap. 1, § 11). Posteriormente, é dado início à escrita de um dos seus principais documentos: os *Exercícios Espirituais*. As primeiras versões passariam por significativas modificações ao logo dos anos e das adaptações necessárias para adequar aos contextos seguintes, mas já trabalhavam a necessidade que Inácio tinha de fazer com que outros tivessem experiências fortes tais quais ele havia tido. Por isso, é razoável afirmar, tal como em nota de sua *Autobiografia*, que "as experiências de Loyola serviram-lhe para mais tarde escrever [os] *Exercícios*" (LOYOLA, 2005, p. 32; *Autobio.*, Cap. 1, § 8, nota 8). Dessa forma, o período de imersão espiritual nos leva a crer que, ao iniciar a escrita dos *Exercícios Espirituais*, Loyola tinha a intenção de expandir esta experiência vivida por ele para outras pessoas. Dessa forma, é razoável afirmar que o exercitante passaria por um processo de indução ao imaginário

⁶ Sobre o conceito da *devotio moderna*, será visto adiante na seção 1.3. *Novos apetites*.

místico que Loyola havia passado naturalmente. Tratava-se de um anseio por compartilhar a visão de mundo que ocupava desde então sua mente.

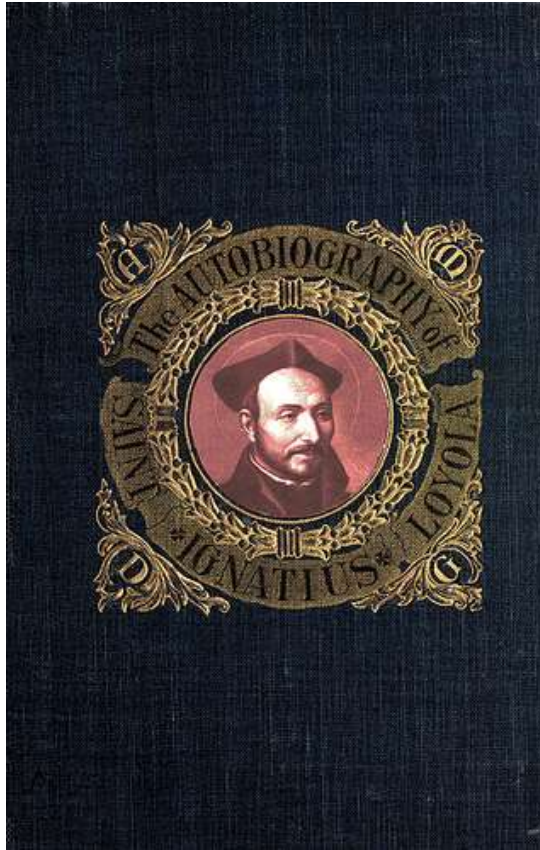


Figura 2 - Capa: *The Autobiography of St. Ignatius* (1900), Edição de J. F. X. O'Connor, S.J.

Foi durante sua estadia, de 25 de março de 1522 até fevereiro de 1523, no povoado de Manresa que Loyola escreveu os *Exercícios* e a princípio aplicava a si mesmo. Entendia que ao exercitar-se espiritualmente estaria educando sua mente e corpo, tornando-a livre das antigas tentações e cativa aos pensamentos virtuosos. Tal como na compreensão tomista de educação⁷, compreendia-a como um instrumento medicinal que traria cura para as antigas iniquidades (LOYOLA, 2005, p. 47; *Autobio.*, Cap. 3, § 23). Inácio, logo no início dos *Exercícios Espirituais* define-os com a seguinte analogia:

assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina

⁷ Veremos adiante na seção 1.2. *Ortodoxia*.

na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOYOLA, 1999, p. 5; Ex. Esp., § 1)

Em linhas gerais, compreende-se que diante da dualidade paulina, de corpo e espírito, deve-se vencer a carne fortificando o espírito. Aos poucos iria nascendo uma das obras que desempenharia um papel fundamental da formação do perfil educativo dos jesuítas, seria uma das grandes marcas da Companhia de Jesus, e ferramenta indispensável na missão de elevar o homem para perto de Deus, exortando-o, convertendo-o ou santificando-o.

Dessa maneira, a primeira semana dos *Exercícios* era destinada a tratar de um profundo encontro com sua natureza pecaminosa, que ao examinar-se reconheceria seu “amor desordenado a delícias”. Como reação a esta constatação, Loyola orienta, na 6ª regra desta semana, a reagir intensamente, em oração, meditação e penitência, contra a desolação causada pelo pecado (LOYOLA, 1999, p. 69; Ex. Esp., § 319). Tratava-se de uma educação moral imposta a si mesmo, uma educação da negação das condutas inadequadas para os padrões do catolicismo. Educação que, apesar de coexistir em si mesmo o mestre e o aluno, para Inácio era uma relação direta com a divindade cristã, “Deus tratava-o como um mestre-escola trata uma criança, ensinando-o” (LOYOLA, 2005, p. 50; *Autobio.*, Cap. 3, § 27). Desenvolvia-se uma maneira de espiritualidade individual e, nesse sentido, próxima do luteranismo, sem mediação.⁸

Os registros de sua *Autobiografia* descrevem que os *Exercícios Espirituais* passariam anos sem serem divulgados, servindo apenas para uso pessoal. É somente em 1526, em Alcalá, que é dada o início da propagação dos *Exercícios* a outras pessoas. Porém, a Inquisição o prende alegando pertencimento aos alumbrados, os “iluminados”, grupo religioso espanhol do século XVI considerado herético pela Igreja e análogo aos protestantes. Loyola permanece alguns dias na prisão e é solto sob a condição de não falar mais “coisas da fé” por quatro anos, o que acaba aceitando, mas logo rompe com seu juramento e prossegue na proliferação de suas ideias (LOYOLA, 2005, p. 82-89; *Autobio.*, Cap. 6, § 57-63). Tal período em Alcalá marca o início da propagação dos ideais inacianos de espiritualidade e devoção. Não se

⁸ Nesse sentido, os *Exercícios Espirituais* somam-se ao corpo de experiências místicas, consideradas por François Lebrun (2009, p. 103) como uma “forma mais elevada da espiritualidade”, na qual as relações humanas com o divino adquiriam um aspecto mais “pessoal e íntimo”; não compactuando com uma visão de contato com o sagrado distante do cotidiano, hierarquizada e mediada pelo clero.

tratava mais da sua conversão, mas de converter outros. Empreendimento que colheu seus primeiros frutos, dada a futura união de alguns companheiros deste período à Companhia de Jesus em 1540.⁹

Novos ramos do cristianismo surgindo, os alumbrados, os movimentos de leigos independentes, os Irmãos de Vida Comum, os críticos ferrenhos da Igreja etc., elevariam o ambiente de desconfiança que pairava na Europa e irremediavelmente levariam Inácio de Loyola a outros comparecimentos ao Tribunal do Santo Ofício. Outras prisões viriam a ocorrer e, como consequência dessa intensa vigilância católica aos movimentos religiosos não oficiais da Igreja, Loyola continua a reformular os *Exercícios Espirituais* no intuito de lapidá-los para não ferir a ortodoxia e permanecer aplicando-os a quem tivesse interesse. Além disso, os *Exercícios* também sofreriam alterações provenientes das experiências que Inácio teve ao aplica-los por onde passava, isso inclui suas passagens por Paris e Roma. Dessa forma, é razoável afirmar que tal documento passou por um logo processo de maturação, composto por três principais fases. A primeira delas corresponde ao seu período preparatório enquanto esteve doente da perna e acamado, um período de imersão na literatura cristã e de conversão pessoal por meio da experiência. A segunda diz respeito aos meses em Manresa dedicados a escrita dos Exercícios. A terceira, e última, consiste nas primeiras aplicações e dificuldades diante das barreiras impostas pela própria Igreja durante seu período em Alcalá, Paris e Roma, um período também marcado pelos ajustes¹⁰ realizados por Loyola.

Conforme visto, é um erro pensar que há uma exclusividade no fator experiência e seu grande impacto na espiritualidade da Companhia. Os jesuítas juntam-se a outros movimentos de profunda relação do despertar místico individual.

⁹ Um destes companheiros foi D. Diego de Eguía. Mais de uma década se passaria até que os primeiros companheiros percebessem a necessidade de uma oficialização junto à instituição católica. Em parte, isso se deu devido ao crescimento numérico de companheiros e seguidores, atraindo ainda mais a desconfiança da Igreja. Assim, é somente no ano de 1537 que o grupo de companheiros informais caminha para uma união que visava o estabelecimento de uma Ordem oficial. Mais precisamente em junho de 1537 Loyola e outros companheiros são ordenados e em setembro o nome Companhia de Jesus é escolhido. Isto não garantiu um tempo ausente de perseguições e, em 1538, os padres reafirmam seus votos feitos em agosto de 1534 em Montmartre, oferecendo-se a serviço do papado. A oficialização da Ordem, no entanto, só passa a entrar em vigor após a aprovação da Fórmula do Instituto, dia 3 de setembro de 1539, pelo Papa Paulo III e a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, datada de 27 de setembro de 1540.

¹⁰ Os *Exercícios Espirituais* permaneceriam sofrendo outras alterações mesmo após a aprovação da Companhia de Jesus, em 1540. Contudo, tais ajustes não modificariam significativamente o documento, tampouco distorceriam os propósitos que Loyola tinha para esta ferramenta missionária de conversão e santidade.

No entanto, a elaboração de um documento norteador, cuja função é induzir e guiar o indivíduo para esta experiência é uma particularidade da Ordem. Uma condução¹¹, no seu sentido educativo, que delimitava o percurso da experiência na medida que estava contida em uma espécie de roteiro. A trajetória do exercitante passava por longos dois períodos cujos objetivos eram: primeiro, autoexaminar-se para reconhecer sua natureza decaída, dada às paixões terrenas; e segundo, o caminho da esperança na escolha por abraçar a graça de Deus e decidir realizar a “boa eleição”, tornando-se um mensageiro de Cristo.

A extensão do público alvo dos *Exercícios Espirituais* também é digna de nota. O documento elaborado por Loyola estaria disponível a todos – reis, nobres e medicantes – colocando-os no mesmo roteiro, nas mesmas regras e nos mesmos propósitos. É razoável afirmar que há algum nível de intenção de conduzir os sujeitos à homogeneização, tornando-os soldados de Cristo. Parte disso se deve ao fato de que as experiências individuais dos exercitantes partiam de todo o processo que Inácio havia enfrentado em sua conversão e projetado para que os outros também vivenciassem tais experiências, meditações, penitências, sensações etc., tal como ele havia vivido.

Isso posto, cabe-nos perguntar até que ponto o exercitante teria liberdade para percorrer um caminho diferente do autor dos *Exercícios*? O processo de “examinar a si mesmo”, o autoexame, estaria à mercê das subjetividades de acordo com suas tentações particulares, bem como a imaginação das cenas, nas quais o exercitante era colocado como participante, também era fruto de toda a complexa rede de sentidos e vivências particulares; mas, muito embora o livre-arbítrio fosse um dos conceitos centrais para a teologia cristã¹², esta liberdade em agir estava limitada à

¹¹ Para Tomás de Aquino, grande referência escolástica para os jesuítas, a educação possui um sentido de conduzir o indivíduo de um estado para outro, da potência ao ato. Veremos isso adiante na seção 1.2. *Ortodoxia*.

¹² Desde o século IV da era cristã o tema do livre-arbítrio já era palco de ferrenhos debates envolvendo Agostinho de Hipona e Pelágio de Bretanha. O tema concentra-se na discussão soteriológica que coloca em embate a relação entre a soberania divina na predestinação dos seus eleitos e a liberdade humana para a salvação de sua alma. Agostinho, contrariando o excesso de liberdade postulado pelo pelagianismo, constrói uma forte teologia fundamentada na predestinação. No século de Loyola os debates são reacesos a partir das contestações levantadas pelo monge agostiniano Lutero e, posteriormente, Calvino, os quais elevam as determinações divinas e a humanidade como escrava do pecado. Os jesuítas também participariam destes debates no combate ao jansenismo, heresia que brota dentro do catolicismo ao assimilar os pensamentos calvinistas da predestinação. O principal expoente jesuíta a contribuir para este debate é o espanhol Luis de Molina, cuja vertente teológica levaria o seu nome: o molinismo.

mentalidade da época e todos os mecanismos de repressão da Igreja e Estado, e ainda por cima sofria todo tipo de coibição durante as semanas de aplicação dos *Exercícios*.

Dessa forma, apesar de apontar para um alto grau de autonomia do exercitante ao ser instruído diversas vezes a “examinar a si mesmo”, considerando que não haveria um outro alguém a para julgá-lo e sendo, portanto, juntamente réu e juiz de si mesmo, como orienta o exame para o quarto dia. Assim, a escolha entre o bem e o mal não possuía, na prática, uma liberdade plena. As condições estavam muito bem delimitadas. Quem em sã consciência iria optar pelo estandarte maligno? É nesse sentido que Roland Barthes (1971, p. 52) irá apontar que as condições e consequências da má escolha levaria irremediavelmente à indução pela escolha de aliar-se ao exército de Cristo e negar as hordas diabólicas e o próprio Diabo.

À guisa de concluir a explanação sobre os *Exercícios Espirituais* e sua relevância na formação da educação missionária jesuíta, traremos algumas últimas considerações. Apesar da obra inaciana enquadrar-se entre as mais conhecidas do mundo, é também uma das menos lidas e compreendidas. Em parte, isso se deve pela despreocupação com a forma literária, análoga à bricolagem, não atida à continuidade do discurso ou narrativa, e composta por uma aglutinação de gêneros. Além disso, não se trata de uma grande exposição de caráter teológico, não é demonstrada erudição, não é um grande tratado sobre a fé, também não traz grandes novidades de caráter religioso, nem está preocupada com a apologética católica frente seus inimigos. Contudo, trata-se da expressão da religiosidade baseada na experiência de um único indivíduo, cujos fundamentos ancorariam com algum grau de satisfação na ortodoxia, mesmo antes de seu autor possuir estudo em Teologia. Um escrito que cumpria o papel pragmático de lidar com a apropriação de elementos centrais da fé cristã e trazê-los para junto do exercitante. Uma ferramenta chave no procedimento eficaz de transformar as mentes, os corações, e, posteriormente, os atos (O'MALLEY, 2004, p. 63-71).

Nesse sentido, a relevância do texto não está na análise fria da obra, mas naquilo que ela é capaz de promover através da imaginação. Como diria Michel de Certeau (2004, p. 39, *apud* FARIA, 2009, p. 86), “lo esencial de este texto se encuentra fuera de él”. A partir das construções realizadas no interior do exercitante, adentrando às profundezas da capacidade imaginativa do ser humano, é que a obra adquire uma potência incalculável. Atingindo, assim, seu objetivo de promover a “*metanoia*”, uma verdadeira transformação na maneira de compreender e atuar no mundo. Assim,

apesar da simplicidade literária, os *Exercícios Espirituais* acabam servindo “como imã de uma espiritualidade inaciana distintiva – possivelmente uma das mais impressionantes e duradouras contribuições para a tradição católica romana” (WRIGHT, 2006, p. 26).

A contribuição deste documento para a formação do perfil da Ordem se estende da sua prescrição para todos os aspirantes a ingressar na ordem, passa pela obrigatoriedade de os irmãos possuírem uma cópia para levar onde quer que fossem, e vai até sua irrestrição ao público alvo para aplicação e forte indicação de uso em diversas ocasiões. Dessa forma, a pedagogia jesuíta sofreria impactos significativos diretos e indiretos oriundos dos *Exercícios*. As Constituições carregam o destaque para as questões espirituais no ensino dos colégios, de modo que as aulas não estão desarticuladas da saúde e atividade do espírito (cf. Const., § 486). Na pedagogia brasílica, os autos anchietanos são a expressão máxima de como Inácio de Loyola marca sua presença na elaboração de uma cosmovisão dual que colonizará o imaginário nas terras além-mar (HERNANDES, 2008a, p. 308).

1.2. Ortodoxia

O período que compreende a gestação da Companhia de Jesus, sua aprovação papal e o envio dos seus primeiros missionários, apontam muito pouco para uma produção de documentos com conteúdo estritamente atido às formulações teológicas. A partir das frequentes trocas de cartas e da formulação de suas *Constituições* é difícil compreender de que modo a recém-criada Ordem atuou como uma das principais expoentes na Reforma Católica, no combate aos protestantes e na segunda escolástica. Tais movimentos demandariam de uma solidez teológica, quer para defesa da verdadeira fé, quer para repensar os novos momentos que o curso da história traria para a Igreja.

No entanto, os registros da teologia inaciana não são fruto de uma preocupação excessiva com a ortodoxia em si, mas advindos de uma atuação no mundo que tinha no cuidado pastoral, no anseio por missões e na tomada de decisões práticas, nas quais não seria possível trata-las sem que houvesse um aporte teológico dando sustentação para as ações da Companhia. Desse modo, é fundamental compreender a experiência religiosa jesuíta assentada sobre uma teologia atrelada à escolástica

em seus fundamentos, porém distante dos propósitos originais escolásticos. A partir de Inácio de Loyola e seus irmãos, identificamos a ortodoxia como meio para legitimar o seu modo de proceder, de tal forma que o firmamento teológico escolástico não consistia na razão de ser da Ordem (O'MALLEY, 2004, p. 385).

Nesse sentido, cabe definir os primeiros jesuítas como religiosos da *práxis*, cujas fontes históricas registram sua teologia na medida em que empreendem ações no mundo. Tal característica nos remete à leitura dos documentos na busca de minúcias que tratam de questões teológicas e para a hermenêutica dos textos religiosos que apontem essas referências mesmo que indiretamente. Considerações como estas são relevantes para o decorrer do trabalho, pois como será visto posteriormente, as escolhas pragmáticas dos missionários em campo de atuação levantarão dúvidas sobre sua ortodoxia.

Diante das várias barreiras presentes na trajetória de Loyola até a consolidação da Companhia de Jesus como Ordem oficial, nota-se um comprometimento cada vez maior dos inicianos com os preceitos tomistas. Paulatinamente o Doutor Angélico, São Tomás de Aquino, ganhava espaço de predileção entre os estudos universitários. Para os jesuítas, Aquino era visto como brilhante em Salamanca; ganhou local de destaque ao lado das *Sagradas Escrituras* na Universidade de Valença; tinha predileção diante de sua aceitação em Roma; e forneceu bases sólidas para o Concílio de Trento no debate entre natureza e graça resultando no decreto de 13 de janeiro de 1547, o qual tratava de firmar sob que circunstâncias ocorria a salvação/justificação. Além disso, o tomismo é destaque na formação de grandes nomes da Ordem como Nadal, Canísio, Laínez e Polanco.¹³ Desse modo, o comprometimento dos primeiros

¹³ 1. Jerônimo Nadal (1507-1580), foi um sacerdote responsável por articular as ideias de Loyola aos locais mais distantes da atuação jesuíta. A grande participação em viagens permitiu que a partir dele recursos fossem levantados para edificação de colégios e tornou possível a união dos companheiros dispersos pelo mundo, mantendo o "*esprit de corps*". Sua autoridade foi reconhecida pelo próprio fundador da ordem, o qual afirmava que Nadal conhecia a totalidade de suas intenções e possuía a mesma autoridade que a dele. Além disso, John O'Malley afirma que "Nadal conheceu e influenciou um número maior de membros da Companhia do que o próprio Inácio" (2004, p. 31-32). A ortodoxia de Nadal estava atrelada a sua proximidade com o tomismo. Em Avignon finalizaria seu doutoramento em teologia, sendo reconhecido como conhecedor da obra de Tomás de Aquino diante da busca por conciliar sua mensagem como a *Suma Teológica*. 2. Pedro Canísio (1521-1597), padre jesuíta que atuou no enfrentamento ao protestantismo alemão, também era admirador de Aquino. 3. Diego Laínez (1512-1565) esteve entre os primeiros sete companheiros que estiveram reunidos em Paris (1533-1534), sob liderança de Loyola e anos mais tarde fundariam a ordem; sendo o segundo Superior Geral da Companhia de Jesus, sucedendo Loyola. Participou ativamente do último período do Concílio de Trento, sobretudo contra a predestinação calvinista (WRIGHT, 2006, p. 39), onde exaltou os escolásticos e sua capacidade de iluminação do intelecto. 4. Juan Polanco (1517-1576), secretário da Companhia, teve a incumbência de realizar uma carta circular periodicamente que sintetizava os principais feitos dos missionários ao redor do mundo de acordo com uma seleção feita a partir das

jesuítas - sobretudo nos documentos fundantes - com Tomás de Aquino, criava um vínculo entre os demais religiosos que tornar-se-iam membros da Companhia.

A racionalidade da fé jesuíta ganhava consistência e lhes abria espaço para atuar como um poderoso braço do catolicismo na medida em que se aproximava da fundamentação teológica escolástica. A tradição consolidada pelo tomismo assegurava aos inicianos um terreno sólido sobre o qual o caminhar seria seguro para encarar os desafios de seu tempo. A própria noção de educação, que atravessa diversos campos de atuação jesuíta, seria marcada por uma cosmovisão ancorada em Tomás de Aquino. Reflexo máximo dessa apropriação jesuíta dos textos *Suma Teológica* e *De Magistro*, está principalmente na formulação da *Ratio Studiorum*.¹⁴ Tal documento viria a ser publicado somente em 1599, mas expressa o resultado da análise das experiências educativas da Ordem por cerca dos 50 anos antecedentes, e ecoaria por séculos após a sua publicação.

No entanto, cabe ressaltar que o texto da *Ratio* “não se trata de um escrito teórico sobre educação, mas sim de uma exposição dos métodos e práticas utilizadas nos colégios da Companhia” (MIRANDA, 2001, p. 100). Assim sendo, para conhecer quais fundamentos teóricos permeiam a compreensão jesuíta a respeito da educação, cabe-nos adentrar pela filosofia exposta pelo teólogo de maior impacto em sua ortodoxia: Tomás de Aquino.

correspondências que chegavam a Roma. Também escreveu a primeira crônica da Companhia, o *Chronicon*. No que diz respeito a sua relação com a ortodoxia, Polanco, apesar de criticar a ineficácia da retórica escolástica, é dele a inclusão dos pressupostos tomistas nas *Constituições* ao abordar a educação (O'MALLEY, 2004, p. 385-394).

¹⁴ No documento, conferir a seção “Regras do professor de Teologia – escolástica”, parte 2.



Figura 3 - Triunfo de Santo Tomás, de Andrea di Bonaiuto, na Capela Spagnuolo da Igreja Santa Maria Novella, Florença, Itália (AMATO, 2015)

A definição de educação pelo santo católico passa pela compreensão dos conceitos aristotélicos de ato e potência, uma vez que os termos "*educatur, educitur e educantur*" aparecem sob o sentido de educação ao *ato* aquilo que há em *potência*. Compreendendo que a *potência* é o estado no qual se encontra o alvo do ato de educar, antes da "edução"¹⁵, considerando que há um nível de potencialidade no qual é possível ser atingido, transformando-o em *ato*. Processo contrário à transmissão mecânica do conhecimento, mas realizado diante da transformação que ocorre no próprio aluno. Corroborando com essa noção, a etimologia da palavra "ensinar" aponta para o sentido do papel do professor. O que "ensina", apresenta os "sinais para que o aluno possa por si fazer a educação do ato de conhecimento, no sentido da *sugestia* acumulação semântica que se preservou no castelhano: "*enseñar*" (ensinar/mostrar): o mestre mostra!" (LAUAND, 2004, p .21).

Dessa forma, o processo da descoberta exercido pelo sujeito, parte do reconhecimento da existência de conhecimentos possíveis de serem alcançados,

¹⁵ Do verbo "eduzir", com sentido análogo à "retirar algo de sua condição atual", "extrair", "transformar" etc.

mediados pelo ensino, viabilizando sua chegada à razão (AQUINO, 2004, p. 31-32; De mag., Art.1, Solução). Também se assume que determinado sujeito possua em si o estado de potência necessário para educação ao ato.¹⁶ Por fim, está incluso nesse processo a participação daquele que torna esta transformação possível, o professor, a causa eficiente em termos aristotélicos. Essas são premissas básicas para compreendermos teoricamente a educação jesuítica. São concepções do campo filosófico, mas que se fundem à teologia na medida que estão inseridas às explicações cosmológicas sobre a razão de não possuímos todo o conhecimento; sendo, nós, apenas potência e não ato. Se assim o fosse, a educação perderia a sua razão de ser.

No entanto, a pertinência do tema educação ocorre devido à compreensão teológico-filosófica que discute acerca da natureza humana. O modo com que a cosmovisão cristã compreende a relação entre humanidade e conhecimento, aponta para a necessidade de que haja educação. Foi a partir do desejo pelo conhecimento que a humanidade, na figura de Adão e Eva, rompeu com o estado de natureza original. O capítulo três de Gênesis relata a queda na qual, pela entrada do pecado no mundo, poria fim à plenitude da justiça e sabedoria permanente no Éden. Dessa forma, pela ação diabólica, em forma de serpente, o mal entraria no mundo e a humanidade receberia uma natureza decaída (FAITANIN, 2006, p. 121).

A separação que o pecado proporcionou entre Criador e criatura cortaria o elo da fonte direta ao verdadeiro conhecimento, destituindo o homem não apenas do gozo da glória divina, mas do acesso intelectual direto que outrora havia. Os efeitos noéticos da queda estabeleceriam uma distância entre o conhecimento humano e o divino. De modo que a humanidade é rebaixada à condição de miséria, como diria Paulo, o último apóstolo: “Pois já demonstramos que judeus e gregos estão todos sob o domínio do pecado, como está escrito: Não há nenhum justo, não há sequer um. Não há um só que tenha inteligência, um só que busque a Deus” (Romanos 3:9b-11)¹⁷.

Não somente a humanidade passa a sofrer com a dualidade que nasce da queda, mas toda a natureza e a matéria. Dualidade contrapõe o bem e o mal em campos distintos, corpo e matéria, mundo e céu, profano e sagrado, pecador e santo etc. A profundidade do saber e ciência divina são exaltados na medida que a grandeza

¹⁶ Acentuo aqui a importância deste requisito especialmente porque iremos tratar adiante na seção 3.1. *A constatação da humanidade indígena* sobre a viabilidade da conversão indígena, a qual passará pela discussão sobre as três potências da alma de Santo Agostinho.

¹⁷ As citações dos textos bíblicos presentes neste artigo são referentes à versão da Bíblia de Jerusalém (BÍBLIA, 2002).

humana está em reconhecer seu estado miserável (Romanos 11:33-35). Assim sendo, o professor Paulo Sergio Faitanin (2006) conclui:

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

Portanto, a iluminação ao intelecto humano é fruto da graça divina que concede a possibilidade do homem aproximar-se do conhecimento da verdade mesmo preso à sua natureza decaída. No entanto, o processo de aquisição desses saberes passa pela nova relação que nasce entre os homens. É do relacionamento entre os semelhantes e graças à fonte primária divina que se torna possível o partilhar de conhecimento, a educação.

Em Agostinho e Tomás de Aquino, a responsabilidade dada ao que ensina é figurada como uma *nuvem*, o papel do que aprende é figurado como *terra* e o conhecimento é figurado como *água*. E, por meio desta analogia, os santos católicos justificam o papel do professor na maneira que passamos a educar-nos após a queda. Tal processo é sintetizado por Tomás de Aquino em *De magistro* da seguinte forma:

Tal como a terra - que antes do pecado [de Adão] era irrigada por uma torrente e, depois do pecado, necessita da chuva que desce das nuvens -, assim também é a mente humana: antes do pecado era fecundada pela fonte da verdade, mas, depois do pecado, tem necessidade do ensino dos outros, como se fosse a chuva que desce das nuvens. Daí que - pelo menos depois do pecado -, o homem é ensinado pelo homem (AQUINO, 2004, p. 28; De mag., Art. 1, Em contrário. 6).

Noutras palavras, é a partir da condição decaída da humanidade que nasce a carência que a educação visa suprir (CAMBI, 1999, p. 257). O dualismo existente entre a santidade divina e a corrupção humana impede que as relações permaneçam como no estado original, atribuindo ao homem a responsabilidade educativa. Como consequência disso, a educação cria um vínculo entre homem e Deus na medida em que ela procura conduzir o pecador ao conhecimento das verdades existentes. A educação tem papel redentor ao passo que não está relacionada ao mero ato de ensinar saberes, mas procura preencher o afastamento que surge na queda,

corrigindo os comportamentos pecaminosos e instruindo em direção da santidade. É por meio da educação que conhecemos nossas tentações, pensamentos e atos maus e somos levados a realizar boas obras e costumes aprovados.¹⁸

O ensino é, portanto, ato de iluminar aqueles que ainda se encontram nas trevas; é ordenança que Jesus Cristo instituiu no início de seu ministério (Mateus 5:14-16). Seus seguidores deveriam fazer brilhar a luz diante dos homens. O versículo da epístola paulina aos romanos que faz menção ao ato de anunciar o evangelho (Romanos 10:15) é comentado por Tomás de Aquino, o qual conclui: “como iluminar é ato de quem ensina, parece que compete ao homem ensinar” (AQUINO, 2004, p. 28; De mag., Art. 1, Em contrário. 4). Ao ensinar se ilumina; faz tornar conhecida a luz que é a fonte de toda iluminação. Logo, ao ensinar o professor age elevando o homem em direção ao próprio Cristo, o Verbo que se fez carne. “{O Verbo} era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem”, expresso no evangelho segundo São João 1:9.

Para Tomás de Aquino, “dizemos que ilumina uma casa tanto o sol, que emite luz, como aquele que abre a janela que impedia a luz de entrar” (AQUINO, 2004, p. 50; De mag., Art. 3, Em contrário. 6), apontando o papel do professor como auxiliar divino que ilumina, permitindo que a iluminação ocorra a partir do momento em que os obstáculos são removidos por ele. Contudo, seu papel é secundário no que diz respeito à fonte da luz. O homem é quem media, quem torna possível, a chegada da verdadeira luz que emana do próprio Deus na pessoa de Cristo Jesus. Ainda mais uma vez, Tomás de Aquino, compara, corroborando com esta mesma ideia, a função daquele que ensina ao papel do médico que cura. Servindo como um “instrumento de ajuda” para cura do intelecto, da alma afastada do seu Criador, assim como o corpo enfermo está distante da plena saúde (AQUINO, 2004, p. 31-33; De mag., Art. 1, Solução).

Por fim, sobre a noção de educação escolástica, cabe ainda notar que a função da educação vai para além de um ensino preocupado com os conhecimentos naturais, da criação divina. Está longe se tratar de uma educação naturalista ou do conhecimento do mundo como uma finalidade em si mesma. Ao contrário, é uma

¹⁸ Tendo como fundamento essa noção de educação, as missões jesuítas serão fundamentalmente educativas. Pois os indígenas, diante da leitura católica, sofrem com a falta do ensino e o abandono às práticas de influência diabólica. Daí o papel catequético em reprimir, condenando seus costumes, e instruir, apontando o caminho da verdade.

noção de educação profundamente centrada na figura divina do Criador. Educação na qual só é possível compreender se colocarmos Deus como sua razão de ser, mediante a perspectiva filosófico-teológica que se tem da humanidade e do seu processo histórico no mundo criado.

Antes de finalizar o subcapítulo é necessário fazer mais duas importantes observações. A primeira delas diz respeito a como se dava a relação de proximidade entre jesuítas e o tomismo. A adoção de Tomás de Aquino como uma referência para a Ordem não parte de um compromisso cego de fidelidade à tradição. Isso significa apontar que é possível encontrar momentos em que os inicianos ofereciam críticas a alguns aspectos escolásticos. Jerónimo Nadal e Diego Laínez identificavam no Doutor Angélico uma prolixidade que entrava em choque com o viés pragmático dos companheiros. Assim, falta de praticidade e objetividade dos extensos textos foram apontados pela liderança jesuíta em suas correspondências. Além disso, outro ponto que distanciava a visão tomista da Companhia consiste na compreensão que se tinha da finalidade da teologia. Para o primeiro, esta ciência tinha objetivo de “disciplina especulativa”, voltada ao intelecto, não necessitando a capacidade de penetração na realidade a partir das formulações realizadas pela razão. Ao passo que, para os companheiros, a teologia deveria servir a finalidades práticas, pastorais, eficientes para a propagação do evangelho e atenta aos propósitos missionários (O’MALLEY, 2006, p. 391-393).

Ainda sobre esses pequenos focos de divergência, o que justificava a adoção de Tomás de Aquino como figura central na ortodoxia jesuíta e ao mesmo tempo garantia um grau de liberdade relativamente grande, era o fato de que a Companhia buscava alicerçar-se em fundamentos consolidados do catolicismo, propondo uma nova forma de atuar sobre eles. Isso significa compreender que tal casamento só ocorreu porque a Companhia de Jesus possuía um compromisso com a verdade e, portanto, Tomás era um meio para alcançá-la.¹⁹ Não se tratava de abraçar uma perspectiva do mundo na íntegra, reproduzindo em fidelidade tudo o que ela

¹⁹ Sobre essa liberdade pretendida pela Companhia no caminho em direção a verdade, Alfonso Salmerón (1515-1585) (um importante jesuíta, companheiro de Loyola desde suas primeiras reuniões e doutor em teologia) escreveu que os jesuítas “nunca pretenderam ser mais amigos de Tomás do que da *verdade*” (O’MALLEY, 2006, p. 386). E ainda, nesse sentido, John O’Malley conclui exaltando a singularidade dos companheiros e a conveniência da adoção pelo tomismo: “os jesuítas nunca teriam escolhido Tomás a não ser que encontrassem nele elementos compatíveis com sua visão religiosa” foi pela “clara organização e abrangência da *Summa*” e sua “ortodoxia inquestionável” (O’MALLEY, 2006, p. 388).

estabelecesse como regra. Desse modo estava garantida a liberdade e algum grau de autonomia tão desejada por Loyola e a corroboração da tradição tão prezada pela Igreja.

Se por meio do firmamento escolástico a Companhia assegurava seu respaldo na tradição, mas ainda assim havia espaço para construir sua identidade, o que preenchia os espaços “vazios” no qual eram completados pelas divergências jesuítas? Quais eram suas inspirações? Desse modo, uma segunda observação está relacionada aos outros aspectos que impactaram a Ordem de modo que não houvesse restrição da cosmovisão jesuíta à ortodoxia apontada anteriormente.

O nascimento da Ordem está em meio à efervescência de novos movimentos que surgem na Europa desde o século XIV e vão ganhando força à medida que as ideias são propagadas. O renascimento, o humanismo, a devotio moderna, o protestantismo etc. compõem um caldo cultural que atinge em alguma medida a formação da Companhia de Jesus. Os reflexos das apropriações jesuítas ao novo mundo, que surgia na transição do medievo para a modernidade, muitas das vezes são expressos na historiografia que busca compreender o período diante das continuidades e rupturas. Parte desta historiografia, realiza uma excessiva ênfase nas rupturas entre o medievo religioso e o triunfo do humanismo moderno (BURCKHARDT, 2009); muitas das vezes segregando de modo reducionista os momentos teocêntricos e antropocêntricos. Por outro lado, há aqueles que enfatizam as continuidades do processo histórico (BURDACH, 1935). Afinal, como poderíamos considerar antropocêntrico um período que teve como grande marca as disputas religiosas por grande parte da Europa? A complexidade das relações culturais na formação de uma nova instituição requer um cuidado para considerar a constituição da unidade diante da diversidade. Não são raros os textos antigos que trabalham a educação jesuítica sobre uma ótica atida à sua ortodoxia escolástica, assim como, por outro lado, outros tantos estudos enfatizam uma pedagogia humanística (CARDOSO, NOVAIS, D'AMBROSIO, 1985, p. 15; MIRANDA, 2001). Mas, felizmente, a historiografia mais recente tem refutado estas unilateralidades (CAMBI, 1999, p. 224).

É, portanto, inegável que os inicianos tenham contribuído avidamente para o ressurgimento do tomismo (SKINNER, 1999, p. 414-449). Porém, também é necessário que sua identidade não seja definida como uma mera reprodução do já

existente.²⁰ Se há uma coisa que os jesuítas jamais foram, esta coisa é: apenas mais uma Ordem católica. Dessa forma, o próximo subcapítulo será dedicado a assimilação dos diferentes novos movimentos na formação do paladar da Companhia de Jesus.

1.3. Novos apetites

A formação do humanismo demanda de uma compreensão histórica processual, cujas transformações ocorrem gradualmente sem que haja saltos temporais no estabelecimento das novidades que surgem. Isso significa dizer que não podemos considerar a centralidade do homem na mentalidade europeia, com o advento da Modernidade, como algo que beba *apenas* das compreensões clássicas gregas da Antiguidade. As concepções de liberdade, realismo, secularismo e individualismo, já estavam presentes na Idade Média, ainda que não tomassem a forma e a magnitude que levariam com os autores humanistas (BURKE, 1999, p. 23-24; SKINNER, 1999, p. 123-126). São novas maneiras de dar sentido a essas noções, mas não são meros “resgates” dos gregos.

Feita essa importante consideração preliminar, cabe-nos esclarecer que a função do presente subcapítulo está em ressaltar as diferenças que existem entre pensamento escolástico medieval e o ideário humanista, projetando tais acentuações na adoção por parte dos inicianos ao processo de formação do perfil da Companhia. Filósofos escolásticos sofreram três principais críticas dos humanistas. Duas delas, já abordadas brevemente no subcapítulo anterior, incidem na falta de uma filosofia que possuísse desdobramentos práticos, que alterasse a condição humana. Quer por uma falta de interesse, quer por inaptidão e incapacidade, os escolásticos nunca foram participantes efetivos em temas vitais de sua sociedade. Se por um lado, estavam ocupados demais com trivialidades, questões demasiadamente abstratas, metafísicas e transcendentais; por outro, mesmo quando demonstravam interesse por temáticas engajadas na vida do sujeito comum, apresentavam uma incapacidade de argumentação relevante. Dessa forma, a dedicação ao bem promovido pelas

²⁰ Exemplo dessa identidade que vai para além da reprodução do tomismo é a Aula de Esfera no Colégio de Santo Antão, a qual ocorreu ininterruptamente durante os séculos XVI, XVII e XVIII, até a dissolução da Companhia. Tais aulas consistiam em contribuir para incluir a ciência moderna em Portugal através do estudo de lógica e matemática, trabalhados de modo teórico e prático por meio de telescópios, logaritmos, equações, geometria etc. (OLIVEIRA; COSTA; MENEZES; 2017).

formulações robustas para o intelecto, deixavam de lado a efetivação do bem em ações concretas. E, paralelamente, a falta de uma ênfase na arte da retórica,²¹ se comparada aos humanistas, tornaria o discurso escolástico estéril, incapaz de persuadir, pela falta de penetração, eloquência e inexpressividade (SKINNER, 1999, p. 126-133).²²

Outra reprovação humanista à tradição católica romana, que obviamente incluía os escolásticos, era a apropriação demasiadamente enviesada dos autores clássicos. Tanto os autores da patrística, dentre eles Agostinho de Hipona, eram acusados de distorcer o platonismo em prol da adequação às doutrinas da fé; quanto Tomás de Aquino e os escolásticos, apontados pela análise anacrônica de Aristóteles. A adequação aos propósitos de tornar a fé compatível à razão, ignorava contextos, intenções e objetivos originais dos autores, promovendo uma visão teocêntrica, cristã, que corrompia o pensamento dos clássicos.

Assim, os vários renascimentos²³ ocorridos na Europa entre os séculos XIV e XVI, tiveram na reinterpretação das obras clássicas da Antiguidade grega, um aporte que fundamentou as concepções humanistas. À vista disso, é razoável afirmar sem incorrer em exagero que durante um período de três séculos as transformações promovidas por grandes expoentes intelectuais da época foram, paulatinamente, transferindo as pautas metafísicas e equivalentes para uma preocupação que preenchia cada vez mais o anseio de uma Europa que sofria com crises e pestes: a

²¹ A retórica ocupou lugar de destaque entre os humanistas desde o século XIV e, no século XVI, teria a Companhia de Jesus como uma Ordem capaz assimilar a sua importância diante dos cruciais momentos vividos pelo catolicismo. Dessa forma, os jesuítas foram responsáveis por reativar “a eloquência dos antigos autores pagãos e dos padres e doutores da Igreja patrística e escolástica como modelo oral para os pregadores contrarreformados. A escolha da via oral para transmitir a verdade canônica confirmada no Concílio de Trento resultou em uma extraordinária reativação da Retórica antiga” (HANSEN, 2003a, p. 25).

²² O secretário Geral da Companhia (1547-1576), Juan Alfonso Polanco (1517-1576), também tece críticas à ineficiência dos teólogos escolásticos ao tratar de assuntos relevantes. Dessa forma, a crítica à escolástica não está restrita aos autores humanistas, mas é assimilada por um dos principais jesuítas e considerado por Inácio de Loyola como um “conselheiro confiável” (O’MALLEY, 2004, p. 28-29, 396-397).

²³ Entendido no plural, o renascimento compreende uma série de movimentos em diversos setores da sociedade europeia ocorridos durante a transição da Idade Média para a Idade Moderna. Segundo estas correntes historiográficas, a complexidade das transformações ocorridas não permite que todas sejam vistas sob o olhar homogeneizante singular, embora possuam elementos em comum, listados a seguir. 1. O berço geográfico localizado em Florença; 2. ter Francesco Petrarca como “o primeiro dos homens modernos”, segundo Burckhardt (2009); 3. críticas generalizadas aos costumes religiosos, políticos, econômicos medievais; 4. retomada dos valores gregos clássicos; 5. novas perspectiva literárias, artísticas e na *studia humanitatis* (retórica, grego e latim); 6. e, por fim, a abordagem política prática e não espiritualista de Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Leon Battista Alberti (BURKE, 2008, p. 9-16; ANTISERI; REALE, 2004, p. 23-25).

pauta da condição humana e sua possibilidade de transformação. Uma utilidade prática para um pensamento que visava atender o renascer do lugar que o homem ocupava no mundo. Ideais que desafiavam o sujeito para a ação. Tais ações chacoalhavam o Velho Continente e penetrariam no caráter missionário e pastoral que os jesuítas adquiriram.

Nosso intuito ao trabalhar o movimento humanista não está restrito a compreendê-lo em sua capacidade de tratar apenas dos temas consagrados como a arte, a retórica, a linguagem e o currículo. Trata-se de compreender os ideais humanistas bem penetrados na cultura europeia, fazendo presença nas escolas secundárias, desde décadas que precedem a fundação da Companhia. Dessa forma, para iniciarmos a abordagem dos impactos do humanismo na religião católica, no que convencionou-se chamar de humanismo cristão, tomamos com base os escritos de Erasmo de Roterdã (1467-1536) e a relação que os jesuítas possuíam com este importante autor (O'MALLEY, 2004, p. 396).

O enfoque inicial justifica-se na constatação de que dentro da Igreja havia a produção de um pensamento crítico à tradição escolástica e às condutas da instituição religiosa durante o medievo, ao passo que defendia um retorno às ideias clássicas gregas, aos rudimentos da fé do cristianismo primitivo e uma grande valorização do livre-arbítrio humano;²⁴ cujo período de maior produtividade e propagação dessas ideias, foram os anos de gestação da Companhia de Jesus. Erasmo, um distinto teólogo, é quem semeia com seus escritos dezenas de ideais religiosos reformistas; quer para a vida prática cristã, como em *Enchiridion* (1973); quer para a instituição do Corpo de Cristo, como a acidez presente em *Elogio da Loucura* (2002).

No que se refere às defesas erasmianas do estilo teológico patrístico, vários dos principais primeiros jesuítas²⁵ assumem traços desta defesa ao estudarem e embasarem suas argumentações nos Pais da Igreja: Crisóstomo, Bernardo, Jerônimo e Agostinho; tais fontes patrísticas são frequentemente utilizadas e estimuladas ao estudo em cartas direcionadas entre os companheiros. Também não são poucas as vezes que os inicianos retornam ao texto bíblico para fundamentar os seus posicionamentos, uma característica fortíssima dos textos de Erasmo. Por último, mas

²⁴ Sobre os escritos de Erasmo sobre a liberdade humana, vale conferir sua obra *Livre-arbítrio e Salvação* (2014) e o clássico *Elogio da Loucura* (2002), no qual são compostos por um estilo literário próprio incluindo narrativas e referências mitológicas a experiências do cotidiano no intuito de exaltar a liberdade humana (AUGUSTIJN, 1995).

²⁵ Canísio, Laínez, Salmerón, Favre, Nadal, Bobadilla e o próprio Inácio de Loyola.

não menos importante, há o costume em registrar sua trajetória em diários ou narrar biografias, ao modo agostiniano em *Confissões*, para que o exemplo fique guardado para ser seguido posteriormente.²⁶



Figura 4 - Retrato de Erasmo de Roterdã, por Hans Holbein (1523).

Certamente Erasmo não era considerado um problema para a Igreja devido à sua proposta de cristianismo da Antiguidade, mas viria a tornar-se um estorvo na medida que, ao propor o retorno ao cristianismo primitivo, realizava ferrenhas críticas à forma com que a Igreja vinha se portando em seu tempo. No seio católico, não foram poucos os adjetivos utilizados para referirem-se a Erasmo de Roterdã. As respostas às suas críticas eram acompanhadas de “herege infame”, “filho do demônio”, “capitão

²⁶ Trata-se de traços de um gênero literário que tornou-se bastante comum no medievo, chamado *imitatio sanctorum*, no qual é desenvolvida a partir de intenções apologéticas e pedagógicas para a posteridade. São registros biográficos/hagiográficos que postulam uma memória de exemplos de uma vida reta a serem seguidas. A Autobiografia de Loyola é um exemplo de como o impacto e a produção de tais textos também estão presentes dentro da Companhia de Jesus, conforme visto no final da seção 1.1. *Os Exercícios e a Experiência*.

da apostasia”, “espírito diabólico” e “cachorro louco”. Os jesuítas, no entanto, nunca chegaram a tal ponto. Canísio e Salmerón manifestaram-se contrários à alguns aspectos teológicos de Erasmo, mas nunca chegaram a condená-lo de tal forma, nem mesmo rejeitaram seus escritos. Mesmo fundador da Ordem, Loyola, nunca chegou a proibir as obras erasmianas.

Essa postura amena, que tecia algumas críticas pontuais, mas não rejeitava as obras do teólogo humanista, fez com que os companheiros fossem frequentemente associados ao seu humanismo pelo modo de proceder prático dos jesuítas, presente no mundo, dado aos pobres, missionário e disposto a amar e servir a Deus em todo o tempo e em quaisquer circunstâncias. Dessa forma, é razoável afirmar que a postura de equilíbrio adotada pelos inicianos, diante de Erasmo – e também Savonarola –, reflete a cautela frente às controvérsias nas quais estes autores estão entranhados. Lembrando que a própria Ordem levou anos para se firmar como oficial defensora do catolicismo e não mais uma ameaça em meio a tantas outras que afloravam com o protestantismo europeu (O’MALLEY, 2004, p. 403-408).

Estamos tratando de profundos impactos de pensadores, teólogos e filósofos, em seu próprio tempo. A possibilidade de circulação dessas ideias por entre os seus contemporâneos só foi possível diante das inovações tecnológicas da imprensa de Johannes Gutenberg (1398-1468).²⁷ Jamais na história da humanidade houve a possibilidade de divulgação tão rápida e eficiente de novas ideias. Aumentou o acesso aos clássicos da literatura, possibilitou o conhecimento de novos autores (como Dante Alighieri, Thomas Morus e o próprio Erasmo de Roterdã), a tradução das *Escrituras*, comentários religiosos bíblicos, catecismos, entre outros escritos de cunho teológico. Novas compreensões de mundo, novas interpretações dos clássicos e sagrados ganhavam repercussão e ameaçavam a hegemonia do pensamento único católico. Mesmo com a alta taxa de analfabetismo, a possibilidade de acesso a uma centena de novos textos por leigos transformava a Europa no palco de inúmeras divergências (COLLINSON, 2006, p. 57-63).²⁸

²⁷ Gutenberg “reinventa” a imprensa ao utilizar materiais mais leves e o azeite como base da pigmentação, tornando as ferramentas mais ágeis no processo de manuseio e a secagem mais rápida e eficiente. Dessa forma, a antiga técnica sumeriana e a imprensa medieval foram substituídas para atender as demandas de uma produção em larga escala e com baixo custo.

²⁸ Um notável jesuíta do início do século XX, Francisco Rodrigues, ao tratar da crucial importância da imprensa neste período, escreve: Havia luctas, mas as mais aguerridas eram as que se travavam no campo das ideias. A Renascença dominava os espíritos, a curiosidade de saber, picada pela exegese livre do systema protestante, despertava-se por toda a parte e o descobrimento da imprensa facilitava assombrosamente a difusão da verdade ou do erro (RODRIGUES, 1917, p. 9).

Diante desta nova ferramenta, os jesuítas mostraram-se bastante entusiasmados ao fazer uso de cópias impressas que só estariam em suas mãos graças à revolução tecnológica da imprensa. Inácio de Loyola permitiu o uso do Novo Testamento traduzido por Erasmo, em 1556.²⁹ No entanto, tais liberdades duraram pouco tempo. Em 1559, as versões em língua vernácula entrariam para o *Index Librorum Prohibitorum*, dando um dos tons que acentuariam ainda mais as distinções entre protestantismo e catolicismo. Apesar das proibições, os membros da Companhia de Jesus conseguiram fazer bom uso do que a imprensa permitia a eles. Carregavam consigo partes do Novo Testamento (Evangelhos e Epístolas), assim como obras fundamentais para formação da mentalidade jesuítica, como *A Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis (1380-1471). Além disso, foi permitida divulgação das suas ideias, como a conhecida publicação dos comentários ao Novo Testamento, de Salmerón; os catecismos jesuítas; os *Exercícios Espirituais*, de Loyola etc. (O'MALLEY, 2004, p. 402-403).

Um outro ponto relacionado a aproximação jesuíta de aspectos humanistas é a ênfase no estudo de idiomas. A necessidade de compreender os sentidos originais das obras da antiguidade grega e do cânone bíblico, reforçava a importância dos estudos de hebraico e grego. Mesmo com a versão latina da Bíblia, a *Vulgata*, sendo amplamente utilizada no seio católico, a interpretação das *Escrituras* a partir dos seus idiomas originais era enfaticamente defendido por jesuítas como Nadal. Segundo ele, por meio da exegese através do acesso aos textos que não sofreram o processo de tradução seria mais claro compreender seus sentidos (O'MALLEY, 2004, p. 400). Tal ênfase também é possível ser identificada a partir dos currículos presentes nas escolas jesuítas que, por sua vez, apresentavam profundas semelhanças às matrizes renascentistas de ensino. Daí a implantação da *studia humanitatis* nos colégios comandados pela Ordem (MIRANDA, 2001, p. 96).

Procurou-se até aqui elencar alguns pontos nítidos do impacto das ideias humanistas na formação da Ordem, sobretudo enfatizando o modo com que a liderança inaciana se posicionava diante das novidades próprias de seu tempo. O

²⁹ De maneira semelhante, Loyola, também permitiu o uso das anotações de Filipe Melanchton (1497-1560, sucessor de Lutero em seu protestantismo). É bem provável que a anuência dada aos escritos de Melanchton seja consequência do viés conciliatório que o teólogo protestante humanista tenha desenvolvido. Em *Loci Communes – Lugares Comuns –*, sua *magnum opus*, fez recair sobre si uma série de críticas, por parte dos reformadores, justamente por visar elencar os pontos centrais da fé cristã e buscar “concórdia e o diálogo, considerando-se um fiel filho da Igreja Católica (Universal)” (ALBRECHT, 2011, p. 545).

destaque para nomes de jesuítas importantes para o período é justificado devido à rígida hierarquia responsável por ditar os rumos da nova Ordem em processo de estruturação. As décadas que precedem a fundação da Companhia, assim como as décadas posteriores à sua aprovação papal, em 1540, foram decisivas para a criação da identidade e direcionamento de atuação dos futuros companheiros nos séculos posteriores. Portanto, ao trazer para a discussão (a) o equilíbrio jesuíta em relação aos autores controversos, como Erasmo; (b) o incentivo e o uso da imprensa, possibilitando o acesso mais amplo a leitura aos leigos; (c) a apropriação de uma perspectiva teológica prática próxima dos Pais da Igreja; (d) a valorização do estudo de idiomas; todos são exemplos concretos de como o movimento humanista impactou direta ou indiretamente o modo de proceder jesuítico e suas perspectivas de mundo.

No entanto, isso não esgota a questão. O exercício investigativo que procura captar a interferência de movimentos do campo do pensamento na constituição da Ordem, não pode ser resumido ao que é evidente. Ao contrário, o desafio está em compreender aquilo que povoa as mentalidades e sensibilidades e nem sempre é expresso de modo explícito. Agregar aquilo que, na falta de um termo melhor, chamamos de “espírito da época”, é uma tarefa a ser realizada em conjunto com autores que já se debruçaram sobre o acesso à diferença, ao Outro. Trajetória repleta de perigos de interpretação e de definição dos sujeitos históricos a partir dos vestígios que temos desse passado.³⁰ Por isso, a necessidade de averiguar as minúcias e adentrar às questões filosóficas-teológicas que, para nós, estão distantes de serem relevantes na atualidade, mas que para os sujeitos quinhentistas eram tão cruciais ao ponto de serem motivos de cismas e verdadeiras guerras.

Isso posto, para compreender a capacidade de hibridismo da Companhia, aprofundemo-nos em uma das questões centrais das disputas religiosas no século XVI: o debate acerca da natureza e graça. Um tema amplo e central para o cristianismo por incidir diretamente em um elemento vital da fé cristã. A soteriologia, embora divida espaço com as acusações dos excessos feitos pela Igreja e os excessos de humanismos, é o ramo teológico responsável por ocupar o palco dos entraves com os protestantes. Afinal, a maneira com que se desenvolvia a resposta

³⁰ Ir além do evidente trazido pelas documentações é exercício próprio do historiador que não considera que as fontes falem por si só, nem aceita tudo como verdade; mas duvida, questiona a partir do presente, e submete os menores dos indícios à análise cruzada de fontes e textos complementares que permitam o aprofundamento da percepção acerca do passado (GINZBURG, 1989).

para a simples pergunta “Como o homem é salvo?” era o suficiente para colocar cristãos radicalmente uns contra os outros. Dessa forma, a compreensão jesuíta sobre natureza e graça define qual seria sua resposta à simples questão.

A ênfase jesuíta na atuação do homem (como parte da natureza para alcançar a salvação) levou-os a serem considerados excessivamente humanistas.³¹ Quer para salvar a si mesmos ou para salvar os que estavam sob sua responsabilidade pastoral e missionária, os irmãos inicianos valorizavam sobremaneira a ação humana neste processo. De tal modo que, se considerarmos trechos de fontes isolados, compreenderíamos uma predileção pelo esforço da natureza humana, ao passo que a graça mal aparecia. Havia um forte incentivo a não poupar forças das boas obras para que alcançasse a salvação dos seus pecados. Uma alteração da condição humana profundamente inspirada nas concepções humanistas.

Contudo, pode-se afirmar que o perfil do jesuíta preenche um lugar único diante do novo. Um local que apenas lhe pertence. É difícil identificar uma outra Ordem católica que tenha se colocado com tamanha singularidade em questões tão complexas como esta. Embora seja tentador aponta-los como humanistas ou, por outro lado, resumi-los como grandes defensores da ortodoxia escolástica; a Companhia de Jesus rejeita estas unilateralidades. Assim sendo, a autonomia humana para se chegar próximo de Deus na busca por sua salvação está mediada

³¹ Sobre estas acusações John O'Malley (2004, p. 389) afirma: “Intimamente relacionada a pressuposição tomística de que “a graça completa a natureza”, havia entendimento quanto a relação entre a graça e o livre-arbítrio, que abriria espaço à atividade humana sob a influência da graça. Nessa visão, a vontade havia sido ferida e enfraquecida pelo pecado original, mas não estava viciada e destruída. A graça, sempre o primeiro fator, permitia a vontade de “cooperar” com ela, de maneira que, misteriosamente, a responsabilidade humana tinha sua parte no processo de salvação. Essa teologia é muito mais facilmente reconciliada com a linguagem do *Exercícios* e das *Constituições* do que com um ponto de vista teológico mais agostiniano. O perigo era que se poderia escorregar no semipelagianismo, a heresia do “salve-se você mesmo”, da qual os jesuítas foram frequentemente acusados mais tarde”. Lembrando que a querela teológica envolvendo a soteriologia agostiniana, afirmada por O'Malley, faz menção ao estado do pensamento de Agostinho da velhice, o qual assume um caráter que pende para o lado determinista, enfatizando a predestinação e a extrema soberania da graça divina no processo salvífico humano. O combate ao pelagianismo fez com que o bispo de Hipona adotasse uma postura menos flexível à participação humana e seu livre-arbítrio na própria salvação, uma vez que Pelágio fora responsável por defender a possibilidade da salvação ocorrer independente da intervenção graciosa de Deus. Tal concepção teológica anularia os efeitos do pecado original adâmico e da herança da queda. Não é à toa que Martinho Lutero (2007), monge agostiniano em sua obra *De servo arbítrio*, seria inspirado pelos escritos do patrístico maduro ao conceber uma teologia fortemente calcada na ideia da depravação total humana e incapaz de salvar a si mesma. O semipelagianismo, no entanto, havia sido exposto no Sínodo de Arle, em 473 d.C., procurando torna-se uma terceira via entre Pelágio e Agostinho; contudo ela seria condenada como herética no Concílio de Orange, em 529 d.C. (BETTENSON, 2011, p. 113-117). Desta forma, é razoável concluir que tais denúncias contra a Companhia são reflexos do momento alarmado vivido pela Igreja e tratam-se de “más interpretações” ou desconhecimento do conjunto da obra jesuíta e sua ortodoxia.

por meio da graça divina, que ilumina o homem capacitando-o nessa caminhada. Natureza e graça se complementam. Sem a intervenção da graça o homem não estaria apto a livrar-se do pecado. Assim, a prática de boas obras evidencia o auxílio divino ao mesmo tempo que dividem a responsabilidade no momento em que o homem age.

Ao tratar desse tema, Tomás de Aquino abriria caminho para a ênfase jesuíta na ação humana, uma vez que não descarta a participação do homem na salvação. O ponto é: a intensidade na qual o apelo jesuíta dava para o papel do homem em sua salvação e na salvação dos seus semelhantes. Por todo o documento das *Constituições* vemos o incentivo ao uso de todos os meios possíveis para colher os frutos da missão, por meio das diversas formas de educação, para a conversão dos povos. O humanismo jesuíta, no que diz respeito à valorização do papel do homem no processo salvífico, é, portanto, reflexo do destaque dado por estes sujeitos em seus documentos fundantes e nas correspondências de instrução e exortação. Não se abandona o panorama da graça salvífica que capacita o homem, apenas ela não é abordada com a devida frequência ao tratarem de questões práticas da fé.

Parte da ênfase dada à ação humana na soteriologia jesuíta é constituída pela valorização da retórica. Dessa maneira, caímos em uma nova dualidade. O que, afinal, contribuiria para o convencimento da necessidade de conversão? Por um lado, há a atuação da graça por meio do poder místico do Evangelho anunciado, colaborando com os Espírito Santo no convencimento para arrependimento dos pecados. Por outro lado, há o poder da habilidade retórica conduzindo o público alvo para uma persuasão que demanda arte, domínio da oratória e da língua.

Em se tratando da conversão dos povos, a figura missionária central no cânone neotestamentário é Paulo. A partir dele pode-se compreender que a força mística responsável por conduzir o homem ao reto caminho não anula parte do trabalho realizado pelo mensageiro. Em suas epístolas, o apóstolo afirma que o Evangelho “é uma força vinda de Deus para a salvação de todo o que crê, ao judeu em primeiro lugar e depois ao grego” (Romanos 1:16); já nas narrativas contidas em Atos dos Apóstolos, vemos todo o esforço retórico de Paulo em suas pregações e debates, fazendo uso de todos os recursos necessários para comunicar a mensagem de modo persuasivo. Como escreve Lucas, possível escritor de Atos, Paulo, “todo sábado,

discutia na sinagoga e se esforçava por convencer judeus e gregos” (Atos dos Apóstolos 18:4).³²

A exemplo de Paulo, os jesuítas não mediam esforços para adornar o poder divino da graça do Evangelho com a arte humana.³³ Aliado das estratégias missionárias e do pragmatismo catequético, a arte da retórica comporia o cerne das atuações jesuíticas ao redor do globo. A obstinação inaciana soube como empreender no mundo como se o destino da humanidade estivesse em suas mãos, trazendo para si as rédeas da escrita da história, diante da liberdade por decidir o curso do futuro; sem, no entanto, rejeitar a fé de que um Deus soberano estava com eles e controlava, predestinava, a história escrita por Suas mãos através dos homens.

Para fecharmos a questão da relação da Companhia de Jesus com os ideais humanistas, trataremos agora do impacto que tal movimento provocou na concepção de educação tida pelos companheiros. Lembremo-nos, portanto, da concepção salvífica que a educação desempenha sob fundamentos tomistas e como, a partir dessa ortodoxia, foram sustentados traços marcantes do humanismo na educação jesuíta. Sendo assim, cabe lembrar um fundamento no qual a educação passa ser tida como ferramenta de transformação do sujeito de um estado para outro: a questão da natureza humana.

O protestantismo luterano e calvinista – e posteriormente o jansenismo – lançavam um olhar pessimista para a natureza humana, na qual somos fruto de uma herança do pecado adâmico, escravizados, inimigos de Deus, pendidos para o mal e completamente decaídos, segundo a doutrina da depravação total. Por outro lado, humanistas mais radicais compreendiam o homem em sentido diametralmente oposto, frisando o seu lado puro, sua bondade inata, sua posição de dignidade e exaltando-o sobre o restante da natureza. O equilíbrio jesuíta também pode ser visto nesta questão. Eles estavam “a meio caminho entre os protestantes [...] e o pior³⁴ humanismo”, defendiam a pessoa, os valores humanos, e a responsabilidade sobre

³² Noutra conhecida passagem, Paulo em Atenas, apropria-se religiosidade da pólis, usa da filosofia estoica e epicurista e, ainda, faz referência aos poetas gregos para persuadir seus ouvintes por meio da aproximação da mensagem evangélica da realidade ateniense (Atos dos Apóstolos 17:16-34)

³³ John O'Malley (2004, p. 396) registra que Nadal, secretário da Companhia, compreendia que “na “Igreja primitiva” era exigido um estilo sem arte para tornar claro que o poder do Evangelho não se devia à persuasão humana, agora era apropriado exaltar com cada uma das artes humanas aquilo que era construído sobre a fundação divina”. Assegurando, dessa forma, a sinergia que há entre homem e Deus.

³⁴ Giacomo Martina utiliza o termo “pior” para qualificar o pensamento humanista em seu sentido mais radical e extremo. Não se trata de um juízo de valor realizado pelo autor, mas um modo de argumentar que identifica a radicalidade do pensamento humanista como uma possível inimiga da Igreja.

seu próprio destino (MARTINA, 2014, p. 234). Desse modo, o sentido salvífico da educação tomista estaria acrescido ao otimismo humanista com relação a natureza humana, tornando o ensino também meio para promover as potencialidades do sujeito em direção a uma vida mais digna ainda em terra e promovendo melhorias para sociedade. Como consequência, tal otimismo traria esperança de que, por meio do esforço humano presente na educação, os resultados seriam promissores (MARTINA, 2014, p. 236).

Se a educação contribuía para conduzir os sujeitos no curso de sua história, ela também auxiliaria para, uma vez mais, trazer a responsabilidade sobre as escolhas humanas. A capacidade de escolha é tema central na cosmovisão inaciana. Os *Exercícios Espirituais* elaborados por Loyola teriam como propósito final colocar o exercitante diante da necessidade de escolha. As semanas iniciais eram dedicadas à reflexão sobre si mesmo, colocando-o imerso no mundo da imaginação de cenas bíblicas e situando-o como participante das narrativas. Os exercícios para a alma fortificariam a dualidade entre a santidade divina e o pecado humano, no qual exigia o reconhecimento das próprias falhas. Por fim, a derradeira escolha estaria disponível: o estandarte diabólico ou renunciar a velha vida e marchar em direção da defesa do Reino de Deus.³⁵ Tal escolha, implicaria em assumir o compromisso de propagar o Evangelho, submetendo os seus semelhantes ao mesmo processo necessário para a conversão. Por conseguinte, entendendo os *Exercícios Espirituais* como um espelho capaz de penetrar nas mais variadas ações educacionais jesuítas, esta visão de educação colaborou para consolidar a “condição humana e cristã do homem enquanto protagonista da história” (STORCK, 2016, p. 155).

A educação jesuíta, tal como procuramos delimitar aqui, possui um alto grau de capilaridade noutros campos de atuação da Ordem, a saber: a educação está na conversão, a educação está no ide missionário, a educação está na batalha do bem contra o mal, a educação está na capacidade de interferir no percurso da história dos sujeitos e do mundo, a educação está também como guia no processo de santificação. Sobre este último ponto, os companheiros compreendiam, diferente dos eremitas e monges, que a santificação era uma ordenança não apenas voltadas para si, mas fazia parte de uma missão a ser estendida para com todos. Nas palavras de Giacomo Martina (2014, p. 230), “o fim próprio da Companhia não é apenas a santificação de

³⁵ Ver mais sobre os *Exercícios Espirituais* na seção 1.1. *Os Exercícios e a Experiência*.

seus membros; a santificação dos outros é posta no mesmo nível, como fim igualmente principal”.

Dessa forma, a atuação no mundo estaria para além das paredes dos mosteiros. A santificação do outro comporia os propósitos da Companhia, seria fruto do acompanhamento pastoral pela consolidação dos convertidos. Seria o resultado esperado do trabalho de propagar a educação moral e cristã. Uma educação que por um lado é negativa, na medida em que inibe uma série de práticas e costumes pecaminosos; mas, por outro, positiva na medida em que conduz a um comportamento devoto e direcionado para a vida piedosa. Nesse sentido, a educação jesuíta assimila ideais humanistas ao salientar a transformação do homem no seu aperfeiçoamento, por meio da educação. E, ainda, firma a parcela de responsabilidade humana nesta educação, quer promovendo-a ou sendo conduzido por ela a tomar as decisões que a fé lhe impõem.

Além desta compreensão mais ampla de educação, o impacto do humanismo na formação Companhia também alcança o ensino tradicional, a educação institucionalizada nos colégios. A adoção pela *studia humanitatis* nos currículos³⁶ dos colégios jesuíticos, em parte devia-se pelo desgaste que o ensino escolástico sofria com as críticas dos poetas renascentistas, humanistas e inclusive Erasmo, os quais caracterizavam o ensino tradicional como enfadonho (MANACORDA, 2006, p. 204). Parte do enfado se dá pela natureza da escolástica estar atrelada à dedicação ao pensamento metafísico, apologético abstrato, responsável pela incansável luta por justificar racionalmente a fé. Noutra parte, pela ausência de penetração nas questões práticas que possuíssem um resultado mais urgente para o novo homem moderno.

Antes de concluir os impactos do humanismo na formação do “apetite” da Companhia, cabe ressaltar que as contraposições ao sistema de ensino escolástico não tinham como objetivo realizar tais críticas como uma finalidade em si mesma. As divergências jesuítas ao modelo tradicional são consequência da sensibilidade que a Ordem sempre teve na adoção das tendências presentes no espírito da sua época. Uma mentalidade que tomava conta da Europa, causando cismas e novas interpretações sobre as velhas leituras de mundo. Os jesuítas, portanto, por estarem

³⁶ Sobre os currículos nos colégios jesuíticos, consultar: (a) Ferreira Jr e Bittar (2012), sobre o período heroico no Brasil; (b) Rodrigues (1917, p. 41-87), acerca dos Cursos Superiores e o funcionamento das disciplinas; (c) Manacorda (2006, p. 202) e Paiva (2003, p. 44, 57, nota 5), a respeito da *Ratio Studiorum*.

inseridos nesta nova onda cultural ganhavam inspiração e formulavam seu modo particular de proceder. Contudo, não é só isso. Havia também um encontro intencional com a literatura humanista clássica, na medida que esta mostrava-se compatível, em certo grau, com a visão cristã de mundo que se formava. Não se tratava apenas de uma assimilação passiva dos ideais de seu tempo, mas da criação a partir da adaptação do humanismo aos propósitos religiosos.³⁷ O novo homem humanista adaptava-se ao ser regenerado cristão, o papel do homem na edificação de uma sociedade melhor era adaptado aos interesses dos serviços deste homem regenerado na promoção do Reino de Deus. Dessa forma, ao tratar do ensino jesuítico, Mario Alighiero Manacorda (2006, p. 202) afirma: “o conteúdo do ensino herdado do humanismo foi cuidadosamente modificado, para ser utilizado a serviço do objetivo religioso”.

O catolicismo passa a possuir uma nova Ordem, firmada na ortodoxia, mas capaz de absorver novas perspectivas, recuperando parte do que a fé cristã um dia foi. A consequência disso é significativa para o momento que a Igreja se encontrava. Os braços da Igreja, por meio da Companhia de Jesus, passam a ampliar o seu campo de atuação. Diante do avanço do protestantismo, com sua defesa persuasiva da salvação individual, pelo livre acesso aos textos sagrados nas línguas vernáculas, os projetos de alfabetização, catecismos e todo aparato de ensino possível, os jesuítas eram aqueles capazes de oferecer uma frente de batalha pelo espaço que a fé ocupava, justamente por serem capazes de estarem abertos às transformações que o mundo exigia. A título de exemplo, os jesuítas foram pioneiros na ampliação do público alvo da catequese. O leque de acesso ao ensino cristão se abriria para instruir e consolidar os fiéis, indiscriminadamente. Nas palavras de John O'Malley (2004, p. 185), “o que fora anteriormente apenas a preocupação de poucos indivíduos e dos círculos da elite explodiu em agitação e ação, que eventualmente tocaram todas as camadas da sociedade”.

As Constituições da Companhia de Jesus tratam expressamente sobre muitos dos públicos outrora marginalizados pela indisponibilidade de acesso ao ensino.

³⁷ Nesse sentido, segundo João Batista Storck (2016, p. 155), “se as orientações dos seus projetos de estudos são plenamente humanísticas, isso não se deve tão simplesmente a uma adaptação ao gosto da época, nem a uma mera estratégia de combate as heresias, ou mesmo a uma estratégia para melhorar os estudos teológicos. Trata-se de uma concepção de educação intrinsecamente orientada pelos valores do Humanismo Clássico e cristão”.

Especificamente no parágrafo 528 do documento oficial o texto é taxativo em enfatizar a importância de alcançar as crianças e os rudes com o ensino:

La promesa de enseñar los niños y personas rudes, conforme a las Letras Apostólicas y Constituciones, no obliga más que los otros ejercicios espirituales con que se ayuda el próximo [...]. Pero pónese lo de los niños en el voto, para que se tenga más particularmente por encomendado este santo ejercicio, y con más devoción se haga por el singular servicio que en él se hace a Dios nuestro Señor en ayuda de sus animas; y porque tiene más peligro de ser puesto en olvido y dejado de usar, que otros más aparentes, como son el predicar etc.

Note que toda a construção de argumentos aqui realizada aponta para a compreensão da educação jesuíta no Brasil Colonial, sobretudo entre os indígenas. Assim, o que veremos nos capítulos seguintes não será por acaso. Todos os pontos até aqui trabalhados tendem a justificar o porquê de os jesuítas terem investido tanto empenho na educação missionária nas terras além-mar. O otimismo na natureza humana; a necessidade de salvar e santificar os povos; o ímpeto da disputa com demais seguimentos da fé; a confiança nos meios humanos para persuadir os povos; a persistência frente às dificuldades; a flexibilidade diante das tensões; e, por último, agora, o ampliar do escopo alvo da educação; todos esses elementos nos remetem ao elo que há entre fundamentos da Companhia de Jesus e suas missões no Brasil.

Por fim, um dos maiores especialistas na formação da Companhia de Jesus afirma: “nem o humanismo renascentista tampouco seu relacionamento com a cultura teológica dos jesuítas podem ser resumidos facilmente” (O’MALLEY, 2004, p. 394). Apesar da adoção em grande parte deste “novo apetite”, vale ressaltar uma vez mais que “os jesuítas não seguiram um humanismo doutrinário que se opunha à Teologia, nem promoveram uma perspectiva secularizante do mundo” (STORCK, 2016, p. 142). Trata-se de um debate complexo diante do risco eminente de classificar a Companhia sob esquemas fechados e, conseqüentemente, reduzir a maneira com ela foi adquirindo forma própria na assimilação de vertentes aparentemente opostas. O equilíbrio jesuítico possibilitaria a formação de uma cultura religiosa híbrida e apta a enfrentar novos desafios. Como veremos mais adiante, no capítulo 4. *Antropofagia no modus procedendi brasílico*, a resistência indígena aliada da vigilância católica das práticas pedagógicas em terras brasileiras, demandaria dos companheiros uma grande capacidade de colocar-se diante das tensões e ocupar as fissuras dentro de uma estrutura rígida. A necessidade de posturas pragmáticas, de um lado, e o controle

conservador, do outro. Ambas questões seriam palco da atuação jesuíta nas primeiras décadas do Brasil Colonial.

Até então foi apresentado aqui a capacidade jesuíta de captar alguns aspectos do humanismo e trazer para sua identidade, sem que fosse abandonada a sólida tradição teológica. Contudo, ainda sobre a assimilação de aspectos novos do contexto quinhentista na formação jesuíta, cabe espaço para discorrermos sobre algumas dinâmicas religiosas relativamente novas que tiveram contato com a trajetória da Companhia. Tratam-se de novas práticas e compreensões religiosas promovidas por aquilo que, em sentido amplo, convencionou-se chamar de *devotio moderna*. Trabalharemos, portanto, esse movimento a seguir.

Considerado como “o mais influente movimento espiritual na Igreja do final da Idade Média”, a *devotio moderna* é tida como uma resposta religiosa ao pessimismo que dominou o século XIV em virtude da peste negra e do cisma do ocidente. Em termos gerais, caracteriza-se pela ênfase na retomada de autores do cristianismo primitivo, na espiritualidade prática e na liturgia simples. Tal movimento seria responsável por impulsionar o “surgimento de novas ordens e congregações (como jesuítas e capuchinhos)”, colaborar com “a reorganização de antigas [ordens] (como carmelitas e franciscanos)” e envolver as reformas religiosas e as contestações protestantes (KARNAL, 1998, p. 46).

Nesse sentido, é possível compreender o período do surgimento da Ordem marcado pelas reformas religiosas entendidas como parte de um movimento mais amplo que inclui o surgimento do protestantismo, as reformas católicas e outros movimentos menores de espiritualidade no contexto cristão. Tendo isto em vista, há necessidade de dissolver as distorções historiográficas que generalizam e simplificam a complexidade do século XVI. Um dos reducionismos bastante comuns consiste na ideia de que o período possa ser definido pelos seus eventos mais notáveis e questões pontuais, como as 95 teses de Lutero, a Inquisição, as restrições a determinados livros do *Index Librorum Prohibitorum*, o Concílio de Trento etc. Porém, a distorção que mais nos interessa aqui está na constatação de que a reforma católica foi apenas uma resposta ao protestantismo e, portanto, é comumente chamada de “contrarreforma”. Tal ênfase acaba por diminuir o potencial independente da Igreja para resolver e transformar questões internas que já se arrastavam e ganharam notoriedade à parte

do combate aos luteranos e calvinistas.³⁸ Além disso, atinge diretamente a nossa compreensão da maneira com que a Companhia de Jesus foi criando forma. Não são raras as vezes em que, ao abordar o tema, escutamos generalizações afirmando que os jesuítas pertenciam a uma Ordem católica “criada” com o objetivo de combater o avanço do protestantismo (JEDIN, 1995; MARTINA, 2014, p. 190-192; MULLETT, 1985, p. 11).

³⁸ A seguir, estão listados alguns fatores os quais apontam para outras causas da Reforma Católica, além da atuação dos reformadores Martinho Lutero, João Calvino, Ulrico Zuínglio, Filipe Melanchton e cia. 1) a decadência da escolástica e as tendências intelectuais da época; 2) os pré-reformadores – John Wycliffe, John Huss e John Wessel – como precursores do movimento protestantes, que há dezenas de décadas antes já apontavam críticas ao catolicismo, sobretudo em eclesiologia; 3) a mística, como busca individual e independente da instituição, vinha crescendo desde o século XIV; 4) o evangelismo, como uma doutrina que buscasse, na origem pura do cristianismo, a retomada da simplicidade, da piedade sincera e da confiança na misericórdia de Cristo; 5) a corrupção no seio da Igreja; 6) a inquietação psicológica do século XV, devido as pestes e patologias serem associadas à ação diabólica, no anseio pela busca por respostas causais e soluções – flagelos, penitências, caçadas contra as bruxas etc. (MARTINA, 2014, p. 99-108); e, ainda (apontado pelo professor Célio Juvenal da Costa na banca de qualificação), 7) o despreparo moral e intelectual do clero católico, envolvido em escândalos pecaminosos e desconhecedor dos rudimentos básicos da fé. Dessa forma, no que diz respeito às questões historiográficas sobre as transformações ocorridas no interior da Igreja Católica e a participação jesuíta neste processo, Jonathan Wright (2006, p. 41) sintetiza da seguinte forma: “Historiadores discutem se o catolicismo foi renovado, reformado, revivido, reformatado ou re-qualquer coisa no século que se seguiu ao Concílio de Trento. Perguntam-se se o catolicismo se opunha à Reforma protestante ou se estava engajado numa reforma católica própria, com raízes que remontavam a um passado bem anterior aos rebeldes Lutero e Calvino e com objetivos [...] que eram bem mais complexos e variados do que uma simples reação ao desafio protestante. O catolicismo estava fazendo ambas as coisas, é claro: adorar santos e sacramentos dizia respeito a articular uma espiritualidade católica havia muito acalentada e tinha a ver com a rejeição da inovação protestante. Os jesuítas apoiaram avidamente ambas as campanhas”.



Figura 5 - Afresco de aprovação do estatuto da Companhia de Jesus, de Johann Christoph Handke (1743), na Igreja de Nossa Senhora das Neves, Olomouc, República Tcheca. Nele é retratado Inácio de Loyola recebendo a bula papal *Regimini militantis Ecclesiae* das mãos do Papa Paulo III.

Em 27 de setembro de 1540 o Papa Paulo III aprova a criação da Companhia por meio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Tal data marca o intervalo entre dois dos eventos tomados em grande relevância: 1) o início da Reforma Protestante, quando Martinho Lutero fixou suas 95 teses na capela de Wittenberg em 31 de outubro de 1517; e 2) o longo e conturbado processo das sessões do Concílio de Trento, iniciadas em 1545 e concluídas em 1563. Assim sendo, ao tratar da fundação da Ordem dos jesuítas, estamos tratando do centro de um momento histórico de profundas discussões teológicas, renovação mística e reformulações na religiosidade cristã. Este ponto não deve ser desconsiderado. Porém, ao verificarmos a trajetória de Loyola e dos primeiros companheiros é possível notar que a formação dos soldados de Cristo contou com um alto grau de assimilação de outras tendências que pairavam pela Europa e eram arrastadas desde séculos anteriores. Portanto, em relação às disputas das reformas religiosas, é razoável afirmar que houve certa autonomia na formulação da espiritualidade inaciana em relação aos seus opositores

protestantes. Tanto é que Inácio, no período que precede a oficialização da Ordem, demonstra pouca preocupação com os protestantes e se nutre de uma independência no seu modo de proceder. Não é à toa que por algumas vezes, ele seus companheiros tenham sido confundidos com movimentos religiosos dissidentes do catolicismo.³⁹

Considerando os dois séculos precedentes ao XVI, cabe-nos pontuar em quê a tais efervescências de uma nova piedade cristã impactaram no protagonismo da religião em um período conhecido pelas suas tendências seculares e, conseqüentemente, na constituição do perfil jesuíta. O ponto crucial está na compreensão da aproximação das questões da fé da população europeia leiga. Dentre os fatores que contribuíram para esta nova configuração da religiosidade popular está a devastação da peste bubônica na Europa em meados do século XIV, em que estima-se cerca de 25 milhões de vidas perdidas, dizimando cerca de 1/3 de sua população. O apego à fé cristã acabou servindo de refugio para a tristeza e falta de explicações sobre o evento. O afago piedoso, frente as perdas, e a racionalidade teológica, diante do caos e desgraça, serviram de alento para uma sociedade que também vivia suas dificuldades de caráter econômico e social com a fome (MULLETT, 1985, p. 14-15).

Expostos ao sofrimento, os cristãos leigos passam a enxergar a figura de Cristo ressaltando os aspectos de sua humanidade, suas dores físicas, seu tormento mental e sua morte. Em Jesus, o próprio Deus havia se tornado participante do sofrimento humano. A guinada nas artes e literatura do período aponta para essa dimensão de um Deus despido de sua glória e sofredor como nós humanos. Não são comuns as representações sacras que permanecem ostentando a inalcançável soberania divina, comparadas à guinada para a retratação dos momentos difíceis da trajetória do Filho de Deus na Terra. Há, portanto, uma significativa atração por um Deus que se coloca como vítima da realidade temporal. Assim como há esperança na superação da morte por meio da ressurreição. Não obstante, mesmo quando analisamos os debates teológicos, por representantes oficiais das instituições cristãs, é possível notar que essas discussões partem desta abordagem de repensar a figura de Cristo a partir de centralidade da Cruz. Afinal, o grande nó do período das reformas religiosas está no campo da soteriologia, doutrina responsável por discutir a salvação da humanidade (WRIGHT, 2006, p. 42).

³⁹ Conforme visto em na seção 1.1. *Os Exercícios e a Experiência*.

Movidos por este forte imaginário, vários grupos acabam reunindo leigos tornando possível o encontro entre a espiritualidade cristã e o cotidiano da vida popular no Velho Continente. Tornando a fé acessível a um público que a própria religião institucionalizada não estava preparada para abraçar. Dentre estes movimentos populares, vale destacar o grupo fundado por Gerard Groote (1340-1384), chamado de “Irmãos da Vida Comum”, associação na qual Thomas Kempis (1380-1471) fez parte e escreveu “A Imitação de Cristo”, considerado livro favorito de Loyola (LOYOLA, 2005, p. 83; *Autobio.*, Cap. 6, § 57, nota 15).

Como vimos na seção 1.1. *Os Exercícios e a Experiência*, antes do seu grave ferimento na batalha de Pamplona, Loyola era um sujeito distante de qualquer prática religiosa. Seu contato individual com literaturas cristãs que circulavam pela Europa foi o pontapé inicial para transformação de sua vida. Foi a partir da sua condição de sofrimento e da identificação com a mensagem do Evangelho nos moldes da nova piedade, acessível aos leigos, a *devotio moderna*, que a semente da Companhia de Jesus estava plantada. É evidente que Loyola não está isolado nesse processo. Não se trata de elegê-lo como um herói ou depositar sobre ele a responsabilidade total para a formação da Ordem. Contudo, ele faz parte de um conjunto de experiências religiosas de conversão, processos regeneradores individuais que ocorreram em larga escala em seu tempo. Trata-se de uma individualidade que se desenvolvia para grande parte dos europeus. Indivíduos que, uma vez expostos a esses procedimentos de transformação radical (como Gian Matteo Giberti, Martinho Lutero, Gasparo Contarini e o próprio Inácio de Loyola), eram motores para a mudança de outros populares sedentos por uma religiosidade mais palpável. Dessa forma, Michael Mullet (1985, p. 18) afirma que “nenhuma das Reformas do século [XVI] poderá ser devidamente compreendida sem o conhecimento destas regenerações religiosas individuais acumuladas”.

Para fechar a questão da relativa autonomia da formação da Companhia de Jesus em relação às reformas religiosas, cabe ainda calcar-nos nas afirmações dos dois maiores estudiosos sobre a origem dos jesuítas: John O’Malley e Jonathan Wright. O primeiro afirma que “embora a Companhia de Jesus tivesse uma história muito diferente, teria vindo à existência mesmo se a Reforma não tivesse acontecido” (O’MALLEY, 2004, p. 37). De forma semelhante, Wright (2006, p. 32) explica que “a espiritualidade que adotaram não foi concebida como resposta à heresia protestante, estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotia moderna*” (p. 32). Indo

um pouco mais além, é razoável afirmar que, tendo em vista a hostilidade apresentada pela Igreja Católica aos primeiros passos de Inácio de Loyola, o clima de rebeldia e protestos contra a hegemonia da instituição religiosa romana mais promoveu obstáculos para os primeiros companheiros do que arquitetou sua formação.⁴⁰

A tensão religiosa presente na trajetória dos pioneiros e, especialmente, de Loyola elevaria a desconfiança da Igreja de qualquer movimento religioso que apresentasse certa autonomia e reproduzisse práticas similares aos grupos “heréticos”. As relatadas prisões de Inácio e seus comparecimentos pela Inquisição são reflexos da mística independente da instituição, assim como Irmão da Vida Comum e os alumbrados. A aplicação dos *Exercícios Espirituais* era preenchida por direcionamentos de penitências, o que era uma verdadeira afronta contra as autoridades sacerdotais oficiais da Igreja. Dessa forma, o levantamento de suspeitas através de denúncias causou perseguições àqueles que não desejavam romper com a centralidade do domínio da fé cristã pelo catolicismo romano, mas desejavam mergulhar na experiência espiritual cristã segundo seus direcionamentos particulares.

Dentre as características seminais compartilhadas pelos companheiros, e que aparentemente estava desalinhada com o costume católico, era o seu viés missionário desprendido. A renovação do anseio apostólico de anunciação do evangelho aos povos, implantando, disputando e consolidando a expansão de seus domínios territoriais, consistia em um modo de proceder radical e dissonante às “formas de vida religiosa tradicional”. Assim, o desejo de possuir um ministério livre, com autonomia suficiente para realizar o modelo de inspiração apostólica dos primórdios do

⁴⁰ Com isso, não quero negar a participação da Companhia como um importante instrumento católico para o realizar trabalhos notáveis no combate ao protestantismo. Os jesuítas desempenharam papel fundamental na assistência dada ao corpo católico da Igreja no período que compreendeu as reformas religiosas. Como exímios professores, dentre suas mais notáveis contribuições estão a sólida formação intelectual do clero para o combate as heresias protestantes na Contrarreforma (WRIGHT, 2006, p. 37). Além disso, podemos incluir a afamada participação nas sessões do Concílio de Trento, que, segundo Manacorda (2006, p. 202), “o exemplo mais bem-sucedido de novas escolas para leigos, recomendado pelo Concílio de Trento, foi o das escolas dos jesuítas, campeões máximos na luta da Igreja católica contra o protestantismo” (p. 202). Tal participação notória foi uma das responsáveis pela consolidação da Ordem como um braço defensor da ortodoxia católica. Tais acontecimentos, geraram a fama reconhecida pelo papa Gregório XIII, o qual “contou a um membro da Companhia em 1581, “não há hoje nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior do que sua ordem sagrada. Ela veio ao mundo no exato momento em que os novos erros começaram a se espalhar lá fora” (WRIGHT, 2006, p. 29). Portanto, negar a participação dos jesuítas na missão de fazer frente ao avanço dos “hereges” seria um erro. O ponto que pretendemos trazer à reflexão é precisamente este: que a Companhia de Jesus não foi um projeto católico “criado” com a finalidade de combater os protestantes, mas foram extremamente eficazes apesar de sua trajetória de formação partir da assimilação de diversos elementos que povoavam a mentalidade cristã europeia e demais transformações que toda a sociedade presenciava.

cristianismo, suscitava entre os inicianos o receio de que “os votos religiosos fossem um obstáculo ao apostolado” (MARTINA, 2014, p. 230).

Apesar de temerem o fato de que a submissão ao papado pudesse suprimir suas características fundamentais, os companheiros acabam por oficializar-se como membros da Companhia de Jesus. Porém, se eles pensassem que ao pertencer a uma Ordem católica as desconfianças e perseguições acabariam, estariam completamente enganados. O próprio nome da Companhia carregava a figura central do cristianismo, Jesus, exaltando seus membros como próximos e em contato direto com ele. Nenhuma outra Ordem havia ousado tanto. A Companhia de Jesus apontava, assim, a sua singularidade em intimidade com o Deus encarnado. Tamanho era o descontentamento com este “sinal de soberba” que o Papa Sisto V escreveu um decreto para mudar no nome do instituto; porém, em 1590, viria a falecer antes de sua publicação.

Estarem vinculados oficialmente a Roma não garantia, portanto, o fim das suspeitas; afinal, o próprio Lutero, um monge agostiniano, havia promovido dissensão de dentro do catolicismo. As “inovações” da Companhia, invariavelmente, geravam maus olhares e desconfiança por parte das Ordens antigas apegadas à tradição (MARTINA, 2014, p. 231). Os ataques provenientes desde o interior do catolicismo não foram raros, passam pelos teólogos de Sorbonne e chegam ao dominicano Melchior Cano, extremamente hostil e contundente em seus posicionamentos antijesuítas. Não foram poucas as vezes que, comparados aos protestantes, os jesuítas foram adjetivados como seres diabólicos. Para Jonathan Wright (2006, p. 42) parte desses atritos são consequência do “ressentimento e insegurança provocados por uma ordem religiosa que havia sido bem-sucedida demais, e rápido demais, para alguns gostos católicos” (WRIGHT, 2006, p. 42).

Segundo Giacomo Martina (2014, p. 231) “a Companhia nascente unia dois aspectos só aparentemente contraditórios, uma fidelidade ao Papa e uma audaciosa tendência inovadora”. Dessa forma fica evidente o erro grotesco que é procurar definir os jesuítas como parte de um plano combativo e apologético. Em suas “inovações”, o “apetite para o novo” muito provavelmente foi uma das razões para tamanho sucesso da Ordem, mas também foi motivo de muita perseguição, obstáculos e dificuldades. Assim sendo, a complexa tarefa de procurar definir a Companhia de Jesus deve pontuar diversas faces dessa constituição. Compreendê-la diante de sua fidelidade e obediência ao papado, disposta a seguir a ortodoxia na defesa da Santa Igreja sem,

contudo, negar as novas assimilações existentes em seu tempo: o humanismo cristão, a *devotio moderna*, a trajetória de Inácio de Loyola etc. Esta profunda capacidade de adaptação não aponta apenas para a formação da Ordem, mas acompanhará os jesuítas em missão nas Américas e ao redor do mundo.

1.4. Ide

Durante o decorrer dos séculos a cristandade passou de um pequeno grupo de seguidores dispersos para conquistar o domínio religioso pela Europa e exercer grande protagonismo nos territórios fronteiriços dos demais continentes. Inúmeros foram os fatores que, somados, levaram a tal hegemonia.⁴¹ Porém, os desdobramentos históricos que levaram a tal condição estavam ancorados no fundamento primordial da característica expansionista do cristianismo: a missão. Não se trata de apenas uma característica religiosa, mas trata-se da base na qual uma pequena e antiga “seita” judaica ampliaria o escopo de ação. Para a teologia paulina, a eleição dos povos escolhidos por Deus não estava restrita à questão étnica, mas expandida a todos os povos. Como afirmado em Romanos 10:12: “não há distinção entre judeu e grego, porque todos têm um mesmo Senhor”. As boas novas do evangelho deveriam ser anunciadas até os confins da terra, e não apenas em Jerusalém, na Judeia e na Samaria, conforme ordenado pelo Deus encarnado (Atos dos Apóstolos 1:8).

Realizar sua missão na terra, em sentido coletivo e individual, consistia em cumprir a principal ordenança deixada por Cristo. Aceitar a missão como um chamado universal a todo que crê é compreender e executar o plano de Deus na terra, obedecendo à ordenança irrestrita anunciada por Jesus antes de subir aos céus: “ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15). Tal atributo

⁴¹ Para exemplificar, segue uma lista com alguns dos fatores que contribuíram para a expansão do cristianismo e sua consolidação por grande parte do mundo mediterrâneo e europeu. 1) a teia de rotas marítimas e das avançadas estradas romanas; 2) a estratégia apostólica de implantação de igrejas e estabelecimento de novas lideranças; 3) a assimilação da cultura grega predominante nas primeiras eras do cristianismo; 4) a forte disseminação dos conteúdos teológicos e pastorais em epístolas e documentos oficiais; 5) o testemunho através do martírio, como bem expresso através do aforisma de Tertuliano de Cartago: “o sangue dos mártires é a semente dos cristãos”; 6) a periodicidade de concílios que garantissem a unidade e combatesse os desvios; 7) a incorporação do poder temporal, político como um aliado da fé, através de incorporações semelhantes as realizadas no primeiro Concílio de Nicéia em 325, convocada por Constantino I, imperador romano; 8) a adoção ou reconhecimento da religião cristã como oficial de vários governos etc.

sempre esteve presente nas principais posições tomadas pela Igreja, mesmo que como um pano de fundo teológico que justificasse sua política expansionista de conquista e consolidação de poderes territoriais.

Conforme visto nas seções anteriores, o contexto de formação dos primeiros jesuítas caracterizava-se pelo anseio de ajudar as almas e salvar Jerusalém das mãos dos turcos otomanos. O perfil missionário e apostólico dos companheiros era latente mesmo antes da sua fundação. Por outro lado, a Igreja enfrentava uma das suas principais crises com os reformadores protestantes crescendo substancialmente. A política católica estava em tempo de reformulação em parte para conter o avanço do protestantismo e em parte para ocupar as novas terras descobertas além-mar. Havia uma corrida marítima que, uma vez mais, aliava o poder temporal ao espiritual. A Igreja e o Estado se viam indissociáveis.

Assim sendo, o ímpeto missionário da Companhia de Jesus e as demandas católicas do período fundiram-se na constituição do novo grupo religioso. O documento que traça em linhas gerais as principais características da recém-nascida Ordem, a *Fórmula do Instituto*, carregava consigo os mesmos dizeres da bula papal que aprovara a criação da ordem, atribuindo-lhe um voto especial.⁴² Tal juramento insidia na firmação do compromisso dos membros de estarem preparados para obedecer a quaisquer ordens de envio missionário pelas autoridades romanas. Não havendo possibilidade de rejeição ou desculpas para não assumirem a atribuição. O texto salienta ainda as principais demandas do seu tempo, destacando as possíveis missões na Turquia ou às “Índias”, para trabalhar em favor da Igreja em suas relações contra os heréticos, cismáticos, fiéis ou infiéis.

⁴² Em latim: “speciali voto adstringi, ita ut quicquid modernus et alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusse, ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, et ad quascumque provincias nos mittere voluerit, sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exequi teneamur, sive miserit nos ad Turcas sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos seu schismaticos seu etiam ad quosvis fideles” (BR, Tomo VI, § 6, p. 304-305).

Em português: “vinculando um voto especial (além de todas as ordenanças dos Pontífices Romanos ou qualquer outro moderno) que consiste no progresso das almas e à difusão da fé a quaisquer províncias que desejem nos enviar, sem qualquer fuga ou desculpa, quer seja aos Turcos ou a quaisquer outros infiéis, mesmo nas regiões chamadas de Índias, ou a quaisquer hereges ou cismáticos, ou ainda a qualquer fiel” (minha tradução livre).



Figura 6 - Regimini militantis Ecclesiae, bula de 27 de setembro de 1540, assinada pelo Papa Paulo III. Exemplar em amostra nos quartos de Inácio de Loyola (SENZAPAGARE, 2014)

Tal voto seria reafirmado em documento elaborado pela Companhia de Jesus, as *Constituições*⁴³. Logo em sua primeira parte, denominada *Exame Geral*, o texto jesuíta esclarece aos aspirantes em ingressar na Companhia quais as condições para serem aceitos. Trata-se da exposição do que é exigido como requisito para admissão. Assim diz o texto:

hace voto expreso al Summo Pontífice, como a Vicario que es e o fuere de Cristo nuestro Señor, para ir dondequiera que Su Sanctidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para

⁴³ O documento intitulado *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* foi elaborado pelo seu fundador, Inácio de Loyola, levando quase uma década para ficar pronto: iniciado em 1547 e aprovada pela Congregação Geral em 1556. Dessa forma, as *Constituições* é importante fonte para compreender a mentalidade da Ordem em suas manifestações expressas de como proceder nas diversas situações, bem como retrata a breve e experiência das incursões missionárias pioneiras já dispersas pelo planeta. Trata-se de um dos documentos oficiais jesuítas mais importantes e serviria de guia para as missões em “todas as Índias”.

cosas que conciernen el culto divino y bien de la religión cristiana (Const., 1963, § 7).

Ou seja, o “voto especial” era nada mais do que um reforço à submissão natural ao papado, comum a toda Ordem, e a caracterização de desprendimento das vontades próprias, estando plenamente a serviço das obrigações missionárias.

No restante das *Constituições* o tema mais recorrente abordado é a questão missionária (Cf. Const., § 7, § 82, § 92, § 304, § 308, § 414, § 603, § 605, § 621, § 622, § 623, § 624, § 626, § 633). Parte desta ênfase se deu devido anos de atuação jesuíta nas missões que precederam a publicação das *Constituições*. Através deste importante documento são expressas diversas orientações que antecipariam as possíveis dificuldades enfrentadas em campo. Várias destas orientações norteariam a prática jesuíta em solo brasílico, dentre as quais ressaltamos a seguir. O missionários deveriam prepara-se para situações de escassez de recursos (§ 7); enfrentar as dificuldades (§ 414); saber como lidar e tirar proveito de figuras respeitadas pelo povo e lugares geográficos favoráveis ou como posicionar-se em locais perigosos (§ 622); organizar um plano de prioridades (§ 623); compreender o tempo de duração das missões (§ 626); saber situar-se diante dos limites e das liberdades no campo missionário (§ 633); e, principalmente, adaptar-se às mais diversas condições (§ 624).

Procurar cumprir sua missão era lutar em favor de Deus, ao lado dos Santos e seres angelicais. Portando, se a missão era caracterizada como um campo de batalha, o exército inimigo era composto pelas hordas das forças malignas, do Diabo e seus aliados demoníacos. Assim, a missão em terra é indissociável da sua dimensão espiritual. Não é atoa que apesar dos missionários serem compostos por padres, sua analogia espiritual é comparada à soldados. A mensagem paulina em suas epístolas seria assimilada por Loyola, aparecendo em grande parte nos *Exercícios Espirituais*. O documento contém várias analogias da guerra espiritual entre bem e mal. Expressões como “o espírito milita contra a carne”, “combati um bom combate”, “campo de batalha”, “capitão general”, “soldados”, “chefe dum exército”, “campanha”, estão dispersas do início ao fim nas analogias inicianas. Isto quando não havia a narração de cenas de batalhas entre os opostos, nas quais o exercitante deveria esforçar-se em imaginação para presenciar tais eventos (LOYOLA, 1999). Assim, o

imaginário jesuítico ia se constituindo, reforçando a dualidade cristã e conduzindo seus companheiros a dimensão espiritual das missões.

Na Igreja sempre houvera esta dualidade em seus entendimentos teológicos desde os primeiros séculos da era cristã. Ora mais, ora menos, tais aspectos ganhavam protagonismo nas explicações dadas ao desconhecido. As pestes, enfermidades, crises político-econômicas, invasões bárbaras ou islâmicas, sempre eram acompanhadas das atribuições de culpa às entidades malignas. Dessa forma, o advento do protestantismo no século XVI veio acompanhado da inquietação católica que, não raras vezes, reacendia a velha concepção de batalha espiritual contra os hereges diabólicos.⁴⁴ Inflamados pela sua autocompreensão de combatentes, os jesuítas cada vez mais assumiriam seus encargos como soldados de Cristo.

Se na Europa a guerra era contra os hereges, representantes do anticristo, no Novo Mundo os pagãos e gentios compunham o lado maligno. Porém, pela ignorância do evangelho eram alvos das missões no sentido primaz da apresentação das boas novas, da libertação dos grilhões espirituais e da conversão. Além dos efeitos da queda, a humanidade aqui encontrada sofria com os séculos de distância da mensagem civilizatória cristã, estando relegada ao domínio do mal. Consequentemente, a missão jesuíta no Brasil Colônia possui, entre outros objetivos, a incumbência de libertar os “seres bestiais” da condição degenerada e selvagem, recuperando sua humanidade e promovendo ajuda às almas.⁴⁵

Uma distinção é necessária neste ponto. Deve-se definir em termos tomistas os diferentes tipos de sujeitos com os quais os jesuítas estariam empreendendo suas missões. Os hereges, infiéis, europeus são formados por indivíduos que já possuem a verdade revelada presente na ortodoxia católica, com seus dogmas e doutrinas da fé tradicionalmente fixadas pelas autoridades religiosas. Por outro lado, nas terras distantes da Europa onde a mensagem cristã não havia penetrado, os pagãos, gentios, possuem raízes da espiritualidade independente do cristianismo. São sujeitos que não perverteram a verdade cristã, mas estão em condição de ignorância. Dessa forma, o trabalho missionário jesuíta nas Américas compreendia as etnias indígenas como pagãos, com suas cosmologias e ritos alheios ao Evangelho. Tal característica

⁴⁴ Conforme visto anteriormente, os ataques protestantes também se apropriavam da dualidade entre bem e mal para estigmatizar os inicianos como seres diabólicos (O'MALLEY, 2004, p. 15; WRIGHT, 2006, p. 31 e 41).

⁴⁵ No capítulo 2.1. *Dualismos de entrada* trabalharemos em detalhe o dualismo entre bem e mal nas representações europeias dos indígenas brasileiros.

fazia com que a postura jesuíta em relação ao ameríndio não fosse meramente combativa apologética, tal como contra os hereges protestantes europeus; mas adquirisse um perfil salvífico, visando promover o bem a partir da apresentação das boas novas, ministração dos sacramentos e controle dos costumes pecaminosos.

Assim, o confronto do Bem, representado pelos jesuítas, deveria estar apto para a multiforme atuação do Mal, quer entre os hereges ou os pagãos. Tal capacidade estava prevista como exigência nos principais documentos fundantes da Ordem: a Bula papal, a *Fórmula do Instituto*, as *Constituições* e, até mesmo, os *Exercícios Espirituais*, expressavam a demanda de uma “vocação universalista da Igreja tridentina e dos jesuítas” para enfrentar a peculiaridade do século XVI (POMPA, 2001, p. 66).

Outra questão missionária extremamente frequente nos documentos fundantes da Companhia consiste no dever de “ajudar as almas”. Tal expressão comum entre os irmãos jesuítas pode, em um primeiro momento, parecer demasiadamente preocupada apenas com a “dimensão metafísica” do ser humano. O que ocasionaria no equívoco de inferir uma omissão com relação às necessidades temporais, concretas, do corpo. No entanto, Loyola sempre esteve atento às demandas materiais que o homem carecia. “Ajudar as almas” também incluía atender os órfãos, enfermos, famintos etc., cujas necessidades latentes não estavam restritas ao campo espiritual. Assim, a cosmovisão dos companheiros compreende o homem como um ser completo, possuidor de alma e corpo; cuja missão deve estar atenta para ambas as dimensões: espiritual e temporal (O’MALLEY, 2004, p. 268-280; THOMAS, 1990, p. 25-32).

O texto das *Constituições*, ao orientar sobre a abstenção de alimento, o jejum, e das penitências com castigos físicos, aponta para o posicionamento sensato do equilíbrio, visando preservar as condições necessárias para que tais ações não prejudiquem o desempenho de atividades como os estudos (Const. § 340). Assim, a Companhia inegavelmente possuía um perfil voltado para as consequências do seu voto de pobreza, desapego do mundo material, o ascetismo da mortificação, a flagelação, as outras penitências físicas, o jejum e demais privações corpóreas; porém, estes pontos não são suficientes para encerrar a questão, uma vez que em

determinadas ocasiões o discernimento jesuítico em missão refletia a relevância dos cuidados com as questões temporais e corpóreas.⁴⁶

Ainda sobre a perspectiva jesuíta de missão, devemos ressaltar o fato de que para eles fazer missão não se caracterizava apenas como uma relação entre os homens na terra com o objetivo de implantar o Reino de Deus. Além desta relação “horizontalizada” entre homens, o exercício missionário era também uma forma na qual o homem – o missionário – estaria relacionando-se com o próprio Deus. Não é por acaso que o grande lema da atuação missionária era a frase “*ad majorem Dei gloriam*”, em português “para maior glória de Deus”, aparecendo mais de cem vezes nas *Constituições* e ganhando popularidade e uso entre os irmãos (O’MALLEY, 2004, p. 39)

Como uma forma de glorificar a Deus, as missões jesuíticas procuravam estabelecer o reino divino na terra, mas para que isso ocorresse era primordial as relações que a Companhia fora construindo com os reinados temporais, os poderes que haviam reconhecido a autoridade papal e, conseqüentemente, estavam debaixo do seu campo de atuação. A seguir, trataremos de afunilar a abordagem acerca da concepção de missão para os jesuítas, procurando identificar quais os motivos que promoveram o estreito laço entre jesuítas e portugueses, e, à vista disso, apontar os elementos que trouxeram os missionários para as terras em processo de conquista da América.

O contexto histórico que levou Portugal a se interessar pelos benefícios que uma Ordem católica poderia trazer para o reinado, passa pela compreensão da pluralidade religiosa existente em seu território desde o século XII, quando a nação fora fundada. A região não possuía uma unidade acerca da experiência de fé, fruto da variedade de povos que habitavam a região. Por todo limite territorial em processo de consolidação estavam dispersas igrejas cristãs, sinagogas judaicas e mesquitas muçulmanas, além de outras manifestações de espiritualidades em menor número populacional. Tal divisão, em alguns momentos, trouxe benefício para o poder monárquico conseguir negociar com as comunidades fragmentadas. Porém, ao

⁴⁶ A título de curiosidade, vale lembrar que tal dicotomia entre materialidade e imaterialidade já fora alvo de ferrenhos debates entre importantes lideranças jesuítas no Brasil. O caso mais significativo está no embate entre Manuel da Nóbrega e Luiz da Grã, no qual o primeiro compreendia o investimento em bens temporais como uma necessidade urgente para o estabelecimento das missões, já seu sucessor, Luiz da Grã, era contrário ao posicionamento de Nóbrega, dando ênfase ao patamar espiritual das missões.

chegar no século XVI, sob o reinado de Dom João III, Portugal via-se diante da necessidade de uma unificação religiosa para consolidar seu território e controlar rigidamente sua sociedade. Havia o interesse político de estabelecer uma coesão cultural que proporcionasse maior centralização do poder nas mãos do monarca (ASSUNÇÃO, 2004, p. 90).

Dessa forma, seria consolidada a ideia de nação, diante das características próprias de um único povo. Tratava-se de provocar intencionalmente traços de uma identidade capaz de reconhecer no outro como pertencente ao mesmo povo, cujos traços culturais, língua, costumes, hábitos e, sobretudo, a fé promovesse tais vínculos. Ora, o processo de conquista da hegemonia religiosa não é uma tarefa simples. Seria necessário sujeitos capazes de manter a unidade, apesar das distâncias geográficas em expansão, permanecer submissos, estar dispostos a realizar sua missão em qualquer lugar e com qualquer público alvo. Assim sendo, Dom João III veria na nova Ordem católica um potencial para servir de instrumento em favor dos seus propósitos. Além da Companhia preencher as expectativas monárquicas, ela teria capacidade de realizar tais atividades sem que demandassem de grandes custos e estruturas, com baixos custos e hábeis para desempenhar suas atividades adaptando-se às adversidades.

Para agravar a demanda da Coroa, as explorações marítimas haviam obtido êxito na procura de novas terras para explorar; porém, tais achados não seriam suficientes para tornar tais terras como pertencentes ao reinado português. Seria necessário novas incursões marítimas munidas de colonos, religiosos e oficiais do Rei para firmar a conquista mantendo a unidade adequada. Além do mais, tal política expansionista traria consigo dificuldades próprias do controle territorial para uma população extremamente pequena. Estima-se que a população total de Portugal em meados do século XVI contava com 1.122.112 habitantes (ABREU, 1998, p. 28). Dessa forma, os desejos de João III viriam acompanhados dos desafios de encontrar quem se disponibilizasse para tal árdua tarefa (EISENBERG, 2000, p. 62).

A partir do contexto apresentado, passaremos às apresentações dos fatos mais notáveis que promoveram o encontro entre as políticas do reino português e as aspirações missionárias dos jesuítas. A guisa disso, é fundamental trazer uma narrativa capaz de elucidar os eventos que trouxeram tal aproximação. Por meio de quatro correspondências é possível compreender o início do complexo elo entre

Portugal e Companhia, que duraria mais de 200 anos, até a expulsão dos jesuítas por Marquês de Pombal em 1759.

Para entender a significativa troca de cartas, devemos apresentar os quatro personagens históricos envolvidos. O primeiro deles é o português Diogo de Gouveia, adjetivado como “o velho” para distingui-lo de seu sobrinho homônimo, era um ferrenho defensor da escolástica e foi reitor da Universidade de Paris. O segundo é o próprio Dom João III, rei de Portugal. O terceiro sujeito histórico é um dos primeiros companheiros a unir-se a Inácio de Loyola, ainda em Paris durante os estudos: Pedro Fabro, que se tornaria um dos principais padres da Companhia e, em 2013, foi reconhecido como santo da Igreja. Por último, Dom Pedro Mascarenhas, até então, embaixador de Portugal em Roma, e que posteriormente viria se tornar o 17º Governador da Índia Portuguesa.

Quando esteve como reitor do Colégio de Santa Bárbara, Diogo de Gouveia desempenhou papel diplomático enviando uma carta a Dom João III, na qual instrua o rei para que, ao designar uma comissão para as terras além-mar, solicitasse o trabalho dos companheiros de Jesus. A carta datada de 17 de fevereiro de 1538 enfatiza a capacidade dos companheiros de realizar a conversão de “todas as Índias” (MB, v. I, p. 87-97)⁴⁷. Em novembro do mesmo ano, o padre Pedro Fabro informa que os seus companheiros já prontos para serem enviados para a missão em carta destinada a Diogo Gouveia (MB, v. I, p. 98-101)⁴⁸. Passado quase um ano, desta vez é Dom João III que se corresponde com D. Pedro Mascarenhas, que na ocasião estava como representante português em Roma. O rei de Portugal finalmente solicita os serviços jesuítas, em 4 de agosto de 1539 (MB, v. I, p. 101-104)⁴⁹. É apenas em 1540 que D. Pedro Mascarenhas confirma ao monarca a disposição dos “clérigos reformados” a serviço português. (MB, v. I, p. 104-108)⁵⁰. Eis a síntese dos tramites entre as principais autoridades responsáveis pelo promissor vínculo entre Igreja e Reinado português.

Desde o início da chegada dos primeiros jesuítas (Francisco de Xavier, Simão Rodrigues e Paulo Camerte) em Portugal eles contaram com uma acolhida zelosa do

⁴⁷ Carta do Doutor Diogo de Gouveia "O Velho" (Paris) a D. João III, Rei de Portugal, em 17 de fevereiro de 1538.

⁴⁸ Carta do Pe. Pedro Fabro e Companheiros (Roma) ao Dr. Diogo de Gouveia (Paris), em 23 de novembro de 1538.

⁴⁹ Carta de D. João III, Rei de Portugal (Lisboa) ao D. Pedro Mascarenhas (Roma), em 4 de agosto de 1539.

⁵⁰ Carta de D. Pedro Mascarenhas (Roma) a D. João III, Rei de Portugal, em 10 de março de 1540.

monarca. Tal tratamento respeitoso viria a resultar em diversos privilégios que facilitariam a atuação missionária (ASSUNÇÃO, 2004, p. 98). Diante da atuação jesuíta no reino português e nas “Índias”, os intuitos de Dom João III para com a Companhia incluíam a atuação no novo projeto colonizador na América que, em suma, visava abandonar o antigo e fracassado sistema de capitanias hereditárias, adotado desde 1534, e instituir um primeiro governador-geral do Brasil, em 1548 (EISENBERG, 2000, p. 63). O responsável por preencher este alto cargo seria Tomé de Souza, que assumiria sob ordens expressas do Rei a tarefa de promover a conversão dos gentios (D. JOÃO III, 1548, p. 5, § 23 e p. 9, § 45). Nas palavras de Paulo Assunção (2004, p. 90-91), “a luta pela exaltação da fé misturou-se aos projetos lusitanos de colonização e exploração comercial, que identificou nos religiosos um sustentáculo vital para a efetivação do projeto civilizador”. Tratava-se, portanto, de um “mutualismo político-religioso”, no qual os objetivos missionários jesuítas seriam abraçados pelos desejos portugueses de expandir e consolidar suas incursões através de um grupo rigorosamente condicionado a adaptação e obediência.

Apesar do preparo para enfrentar condições adversas e dos votos de pobreza e submissão, garantindo a presença missionária independente dos recursos e estruturas temporais disponíveis, a Companhia com o passar dos anos viria a contar com forte investimento monárquico. É verdade que o considerado “período heróico”⁵¹ da atuação jesuíta no Brasil, estaria longe dos investimentos massivos da Coroa Portuguesa. Contudo a realidade jesuíta em Portugal já dispunha de recursos materiais e financeiros. A reunião de recursos oriundos de doações de bens terrenos, legados pios e verbas testamentárias, possibilitou um acúmulo de um “imenso patrimônio fundiário, privilégios e regalias” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 146-147). O crescimento da posse de bens temporais pela Companhia partia das contribuições expressas do Rei de Portugal, com doações diretas e contando com a permissão e viabilidade de novas aquisições e edificações (ASSUNÇÃO, 2004, p. 99). O apoio de Dom João III era tamanho que os irmãos jesuítas o consideravam como padroeiro, fundador e um sinal de que a obra da Companhia de Jesus estava aprovada por Deus (TELLEZ, 1645, vol. 1, p. 323).

⁵¹ Marcado pela falta de recursos básicos como vestimenta, objetos litúrgicos, instrumentos musicais, e falta de pessoas dedicadas aos empreendimentos missionários, tal período corresponde à primeira etapa da educação no Brasil (SAVIANI, 2008, p. 31; MATTOS, 1958; RAMINELLI, 1996, p. 27; HILSDORF, 2006, p. 6).

Diante de tais fatos poderíamos presumir apressadamente que o interesse jesuítico na aliança com o império português estava atrelado aos privilégios concedidos por seu rei. Esta compreensão estaria equivocada. Embora os padres jesuítas compusessem parte do jogo político e encontrassem nas relações políticas benefícios para as missões, a autocompreensão dos membros da Companhia presente nas fontes históricas aponta sempre para o desejo missionário vinculado às questões da fé e tais privilégios seriam gozados na medida que eles resultassem em melhores condições para a atuação religiosa da Ordem. Dessa forma, a seguir passamos a abordar as razões teológicas, ou teológico-políticas, que viabilizariam a confluência entre Coroa e Companhia.

Na Epístola aos Romanos, São Paulo estabelecerá o princípio básico nas relações entre a Igreja e os diferentes tipos de governos temporais. O apóstolo afirma que “não há autoridade que não venha de Deus”, ao defender a submissão cristã aos governantes (Rm 13:1). Contudo, sobre esta questão, o Concílio de Trento procura reafirmar a figura do Papa como autoridade máxima. O sucessor de São Pedro seria reconhecido em sua *persona mystica*, absoluta e infalível, acrescentando à interpretação da autoridade temporal a mediação realizada pela autoridade máxima do catolicismo. Assim, os governantes terrenos deveriam passar pelo reconhecimento de sua autoridade pelo Papa. Reconhecimento que viria mediante a sua sujeição à Igreja. Nas palavras de João Adolfo Hansen (2003a, p. 24-25), “Deus certamente concede o poder, mas não diretamente, pois este decorre de um pacto de sujeição”.⁵²

A hierarquização do poder terreno submisso ao modelo celestial já encontrava defesa desde Agostinho de Hipona (1996), em *Cidade de Deus*, mas marcaria o período de reformas e encontraria, nos jesuítas, grandes defensores desta doutrina. Desta forma, a legitimidade do governo de Dom João III seria concedida pela Igreja devido ao reconhecimento do catolicismo como religião oficial do Império português. Nesse sentido, o rei não seria considerado apenas diante do seu poder político terreno, mas como uma pessoa mística, na qual a própria Companhia iria realizar sua “subordinação livre”⁵³ por compor, ela mesma, um “único corpo místico”. Tal dimensão

⁵² Tal compreensão seria questionada por Lutero, que consideraria a afirmação paulina em seu sentido literal, sem que houvesse a necessidade de um reconhecimento da autoridade pelo *Vicarius Christi*, o vigário de Cristo. Por meio desta interpretação, o reformador protestante ganharia o apoio político dos príncipes Germânicos que reivindicavam a liberdade do seu governo.

⁵³ Este conceito escolástico de Francisco Suárez (1548-1617) é esclarecido por Hansen (2003a, p. 25), definindo “a liberdade cristã não consiste em estar isentos das justas leis humanas, nem em estar imunes a justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e a justiça; mas

religiosa ocupada pelo rei, a partir das formulações teológicas desde os juristas medievais, resultaria na forma de governo própria da modernidade, conhecida como absolutismo (KANTOROWICZ, 2000).

Assim, a compreensão teológico-política dos inicianos acerca do poder temporal prezaria pela harmonia nas relações com Portugal. A preservação do “bem comum” seria, portanto, uma maneira de estabelecer e preservar o controle dos povos sob domínio português. A educação, por sua vez, iria desempenhar papel fundamental na articulação entre ajudar as almas e “tornar mais homem”, formando cristãos piedosos e súditos do rei (HANSEN, 2003a, p. 25).⁵⁴ Assim, o próprio padre José de Anchieta afirmaria a importância deste “poderoso braço” da missão, sem o qual “nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência” (MB, v. II, p. 114, § 23)⁵⁵.

Além da promoção da unidade territorial pela única religião, a Companhia também contribuiria para uma maior propagação de um único idioma através do ensino catequético. A catequese jesuítica viria acompanhada do ensino das letras, o que deveria “significar a adesão plena à cultura portuguesa”. Nesse sentido, a atuação religiosa não deve ser considerada separada de todo o complexo cultural que a envolvia. A educação jesuítica não estivera desengajada e alienada das demais questões culturalmente relevantes; ao contrário, compreendia um conjunto de fatores em sua prática. Tratava-se, além de uma questão pedagógica catequética religiosa, de uma atitude cultural engajada na organização da sociedade (PAIVA, 2003, p. 43-48).⁵⁶ Assim, seria um equívoco entender a educação jesuíta restrita apenas aos

consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação”.

⁵⁴ João Adolfo Hansen ainda faz importante observação quando se trabalha conceitos que possuem significados radicalmente diferentes quando são abordados em outros momentos históricos e por sujeitos que carregam consigo suas próprias definições. É o caso, por exemplo, do conceito de “tornar mais homem”. No século XVI, tal concepção em nada tem haver com a perspectiva freiriana. É fundamental que compreendamos, portanto, quem é este “homem” de quem os jesuítas estão procurando alcançar. Neste contexto, ser mais homem consistia em controlar suas potencialidades de “memória”, “vontade” e “inteligência” em favor do “bem comum”. Aliás o próprio “bem como” é um conceito que varia dependendo de quando e de quem se refere a ele. Nesse sentido, “é no âmbito da ‘política católica’ que as noções de ‘educar’, ‘educação’, ‘civilizar’, ‘civilização’ devem ser definidas, evitando-se a generalização transitória de sua significação e sentido” (HANSEN, 2003a, p. 24).

⁵⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.).

⁵⁶ A questão da língua nas missões na América portuguesa seria alvo de inúmeros embates diante da pluralidade linguística. A importância dos bons línguas, interpretes, da gramática da língua geral, o *nheengatu*, a elaboração de catecismos na língua vernácula e a confissões mediadas por intérpretes seriam apenas alguns dos pontos que apontavam para a complexidade do tema. Assim, apesar dos

aspectos formais, pedagógicos, como parte de um “mundo fechado” e alienado das demais relações sociais, culturais e políticas do período (JULIA, 2001. p. 23).

A importância de intelectuais, letrados e canonistas que atuariam em solo português também aumentaria a relevância dos colégios jesuítos. Tais instituições seriam responsáveis por legitimar as ações portuguesas justificando-as teológica e politicamente. Promoveriam a complexa tarefa de articular a prática e teoria ou, melhor dizendo, ação e explicação. Não se tratava apenas de proporcionar a formação de indivíduos, mas de educar para policiar a sociedade, manter a ordem e controlar os desvios de conduta. Havia um forte caráter disciplinador social a partir da educação realizada nos colégios. Uma educação que contribuía para a instauração de um estado de vigilância permanente dos maus costumes e comportamentos desviantes (PAIVA, 2003, p. 49).

O reconhecimento da Coroa de Portugal como a “patrona das missões e instituições eclesásticas católicas apostólicas romanas em vastas regiões da Ásia e no Brasil” traria ainda outro benefício aos lusitanos: o padroado. Tal política católica visava conceder regalias, privilégios, direitos e alguns deveres aos reinados que participassem ativamente na instituição da Igreja por suas extensões territoriais (BOXER, 2014, p. 227). Dessa forma, o monarca adquiria também poderes para interferir, inclusive, em questões religiosas.⁵⁷ Seria mais um meio de consolidar a aliança da Igreja com o Estado e fazer do processo colonizador português indissociável do projeto catequético católico.

De modo saudoso, o padre Manuel da Nóbrega escreve exaltando o interesse primordial do falecido Dom João III em carta ao ex-governador geral do Brasil Tomé de Sousa. O padre jesuíta coloca os interesses colonizadores político-econômicos do

intuitos de colonizar pela imposição linguística a postura pragmática jesuíta na grande maioria das vezes optou por ceder à língua local para colher os frutos da conversão.

⁵⁷ A política ibérica do padroado consistia na troca de favores que acabavam por beneficiar o fortalecimento dos reinados e do poder da Igreja. Para Charles Boxer (2014, p. 228-229), se por um lado os encargos das despesas de edificação de capelas e igrejas, o envio de missionários e a manutenção das hierarquias eclesásticas eram atribuições dos monarcas; por outro, a Igreja concederia o direito de nomear novos bispos e administrar parte dos recursos levantados pela Igreja, como dízimos e outros impostos, desde que fossem utilizados para finalidades religiosas e completados com o tesouro real. Exemplos concretos de como essa mútua cooperação ocorreu nas missões jesuítas no Brasil colonial está nas diversas cartas nas quais são solicitados ao rei português os diversos recursos necessários para atuação dos padres, bem como o dever de consultar o Rei diante de avanços ou novas direções na missão. O desejo de Manuel da Nóbrega por adentrar a mata em direção ao Paraguai, junto dos Carijós, foi submetido ao condicionamento do arbítrio monárquico por uma ordem realizada por Inácio de Loyola, que embora reconheça a disposição de Nóbrega, submete-o ao direcionamento de D. João III (Cf. MB, v. II, p. 263-265, Carta 42 - Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Pedro de Ribadeneira (Bruxelas), em 3 de março de 1556).

rei como secundários, se comparados à sua dedicação e primazia para com os deveres sagrados da Coroa. Assim diz Nóbrega:

Muy mal olhão que a yntenção [de] nosso Rey sancto, que está em gloria, não foy povoar [tanto] por esperar da terra ouro nem prata que não ha tem, nem tanto polo ynteresse de povoar e fazer emgenhos, nem por ter onde agasalhar os portugueses que lá em Portugal sobejão e não cabem, quanto por exaltação da fé catholica e salvação das almas (MB, v. III, p. 81, § 22)⁵⁸

Outras duas questões ainda merecem ser mencionadas sobre as missões. A primeira delas é com relação aos reflexos de uma Europa inquieta e em movimentação com as querelas religiosas. Tais disputas provocaram a corrida para propagar a fé verdadeira e consolidar a conquista. Com isso, a multiformidade da missão aponta para um outro aspecto: o caráter espiritual. Acreditava-se que a promoção do bem para todos os povos compunha um quadro de batalha espiritual contra o mal. A anunciação do evangelho, por si, já era considerada muito mais do que discurso religioso, mas munida de um poder místico capaz de convencer os pagãos da sua condição pecaminosa, conduzindo-os à regeneração. Nas palavras de Paulo: “não me envergonho do Evangelho, pois ele é uma força vinda de Deus para a salvação de todo o que crê, ao judeu em primeiro lugar e depois ao grego.” (Romanos 1:16)

Os soldados de Cristo estavam equipados com a armadura de Deus (Efésios 6) para as cruzadas catequéticas e contavam com o total apoio das recentes formulações oriundas do Concílio de Trento. A Igreja tridentina enfatizaria o novo vigor missionário ao catolicismo promovido pelas novas descobertas. A expansão ultramarina dos impérios ibéricos seria contemplada diante da ideia de que “a comunidade dos fiéis, incluía necessariamente todas as populações gentias das novas terras conquistadas por espanhóis e portugueses” (HANSEN, 2003a, p. 20).

Assim se daria a autocompreensão jesuítica acerca da missão e, sobretudo, da missão nas terras da outra margem do oceano. Um empreendimento híbrido indissociável: ajudar as almas e conduzi-las à sujeição do legítimo reinado; instaurar os ritos dos sacramentos católicos e o domínio da lei portuguesa; o teológico une-se ao político terreno e o espiritual funde-se ao material. Diante desta associação, Luiz

⁵⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) a Tomé de Sousa antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559

Antônio Sabeh (2017, p. 198) definirá as missões jesuíticas como participantes de uma “colonização salvífica”.

Dessa forma, compreendia-se que o ato colonial é um ato de misericórdia para com os povos gentios. A inclusão de tais povos como súditos do rei, desfazendo as formas de organização social-política, carregava consigo o dever da conversão cristã, abandonando suas crenças para seguir as doutrinas católicas. Fator que adquire uma dimensão central nas missões jesuíticas, a conversão por vezes é fundida com o sentido da educação escolástica, segundo definição tomista. No entanto, apesar da centralidade, o conceito de conversão é muitas vezes apenas tangenciado nas investigações historiográficas. Entendemos que para se ter uma noção clara do contexto e propósito das missões, deve-se dedicar alguns parágrafos a mais sobre este fenômeno religioso de profundos impactos sociais, políticos e econômicos.

Seria difícil pensar na história do ocidente sem tratar das conversões de grandes figuras europeias políticas como Constantino.⁵⁹ Conforme visto anteriormente, as conversões individuais (Lutero e Loyola, por exemplo) ou de um grande número de crentes, transformaram o século XVI. Porém, aqui queremos compreender a conversão não apenas diante dos casos de figuras responsáveis por desempenhar um papel importante no período em questão. Embora tais transformações individuais sejam importantes, o nosso intuito é compreender este fenômeno diante da concepção que se tinha na época. Compreender a conversão como algo que possuía uma dimensão salvífica distante de anacronismos. Trata-se de não duvidar de uma experiência religiosa genuína dos sacerdotes quinhentistas, propondo-os uma hermenêutica demasiadamente centrada nos reflexos econômicos e políticos que a conversão traria. Se a conversão resultava na salvação das almas, não nos cabe fazer inferências; mas deve-se admitir que assim os jesuítas pensavam, criam e agiam.

O sentido religioso do termo latino *conversione* carrega consigo a ideia de alterar radicalmente as percepções e condutas da fé. Significa adotar uma determinada postura, pertencente a outro sistema religioso, que negue as doutrinas e práticas anteriormente pertencentes. Nesse sentido, para os irmãos jesuítas a conversão ocorreria dos hereges (muçulmanos, protestantes, judeus etc.), dos pagãos

⁵⁹ Constantino I foi um imperador romano de 306 à 337, responsável por adotar a religião cristã como oficial do Império. Fato que teria ocorrido a partir de sua experiência mística anterior à Batalha da Ponte Milvia, a qual seria o início de sua conversão e, conseqüentemente, de inúmeras reformas religiosas.

gentios (povos que cultuavam outras divindades diferentes ao monoteísmo de matriz judaico-árabe) e dos alheios às concepções (ateístas e agnósticos); de todas estas origens para a confissão da fé católica. Cabia ao convertido reconhecer seu estado pecaminoso e o erro do passado, para depois abraçar ao novo conjunto de doutrinas. Segundo a mística cristã, ao crer e confessar publicamente sua nova fé o indivíduo era regenerado tornando-se uma nova criatura e filha de Deus (Tito 3:5; 2 Cor 5:17; João 3:5).

Sobre este processo, o Concílio de Trento afirma que:

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

Assim, entende-se que ao “converter-se” o indivíduo está cedendo ao chamado do divino, em Cristo, e cooperando com a graça de Deus. É uma consequência da “iluminação do Espírito Santo” ao tocar “o coração do homem” (CT, Sessão VI, Cap. V). Tal ação é condição *sine qua non* para que haja salvação. Trata-se de um posicionamento cujos efeitos transformam a natureza do ser: de uma natureza pecaminosa para um nascido do espírito. Para a igreja tridentina, “se não renascessem por Jesus Cristo, jamais seriam salvos, pois nesta regeneração é conferida a eles, pelo mérito da paixão de Cristo, a graça com que se tornam salvos” (CT, Sessão VI, Cap. III). A conversão é, portanto, entendida como um pré-requisito para a salvação. Dessa forma, não se trata de uma perspectiva religiosa que considera apenas os ritos, sacramentos, costumes religiosos, a abstenção do pecado e outras manifestações externas das normas da fé cristã; mas, para além disso, considera como um processo que adquire uma dimensão invisível ao homem, afinal, o renascimento do homem possui caráter notadamente espiritual. Trata-se da crença na regeneração sobrenatural do indivíduo, levando-o da condenação para a salvação, da morte para a vida (Col 2:13).

A conversão seria palco das grandes narrativas históricas e concepções teológicas neotestamentárias.⁶⁰ O apóstolo Paulo sairia de sua condição de

⁶⁰ Se comparado com o Novo Testamento, a antiga aliança não traz a conversão com um evento central da fé. Ao contrário, o critério para eleição estava vinculado a linhagem genealógica e o cumprimento

perseguidor de cristãos para se tornar o maior missionário da igreja primitiva e autor da maior parte das Epístolas do Novo Testamento (Atos 9). Durante a igreja primitiva, nos três primeiros séculos da era cristã, converter-se era um ato contracultural, implicando a rejeição da tradição judaica e, na medida da expansão da Igreja, das concepções religiosas dos gregos e romanos. Tal período ficou marcado pelas perseguições e martírios aos cristãos, mas também pelo crescimento exponencial. Ambiguidade notada por Tertuliano de Cartago (160-220) ao afirmar que: “O sangue dos mártires é semente” (DSSR, 1704, p. 60). Posteriormente, já em processo de tornar-se hegemônica, a fé cristã passa por um momento distinto de relatos de conversão. A título de exemplo, Agostinho de Hipona aponta para uma dupla conversão. Uma intelectual: na qual passaria de defensor a doutrina maniqueísta, para um dos grandes nomes da apologética cristã da patrística (Livro VII das *Confissões*). E outra conversão de caráter moral: na qual seu comportamento diante das paixões terrenas é transformado (Livro VIII das *Confissões*) ao ponto de ser considerado até hoje como um dos maiores santos da Igreja.

No século em questão, o cristianismo passa por uma nova onda de significativas conversões, além de reassumir a importância das tarefas missionárias anunciarem a verdadeira fé e converterem as almas. Inácio de Loyola, fundador da Companhia é uma das personalidades que passaram por um notório processo de conversão.⁶¹ O desgosto pela antiga vida e o impulso pela devoção a Deus e ação em prol das almas, são traços que marcam a semelhança entre as conversões aqui mencionadas. Não obstante, converter-se é mais do que um evento, um único ato; mas é uma disposição em estar em constante transformação, buscando santidade e enquadrar-se nos novos padrões morais (2 Coríntios 3:18; Romanos 12:2). Tarefa na qual, os missionários serão incumbidos e utilizarão da sua pedagogia para conduzir os pagãos ao abandono de suas práticas iníquas e ritos pagãos, para desenvolver a nova vida por meio da conversão.

dos ritos religiosos, como a circuncisão. São raros os relatos como o de Rute, a moabita, que tratam da inclusão de sujeitos que não correspondiam a linhagem israelita como pertencentes ao povo de Deus. Assim como são raros os relatos de “conversões” individuais, a exemplo de Jacó/Israel. Além de que na imensa maioria das vezes as transformações relatadas correspondem às mudanças exteriores, das circunstâncias, e não de transformações pessoais e internas como relatadas em Ezequiel 36:26, quando Deus anuncia a conversão realizada por suas próprias mãos: “Dar-vos-ei um coração novo e em vós porei um espírito novo; tirar-vos-ei do peito o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne”.

⁶¹ Na seção 1.1. *Os Exercícios e a Experiência* tratamos da conversão de Inácio de Loyola.

Em seu sentido mais amplo, a educação jesuíta carregava a conversão como um fundamento que transpassava as suas atividades em busca de “ajudar as almas”. Fundamento no qual é evidente nos documentos históricos que antecedem a criação da Ordem. Sempre houve a intenção entre os inicianos de promover o reino de Deus, auxiliando através do seu chamado missionário, pastoral e apostólico. No entanto, em se tratando da atuação por meio da educação, em sentido mais restrito, nos colégios e instituições notadamente de ensino, os primeiros companheiros não manifestam desejos de tê-la como um carro-chefe. Como veremos a seguir, grande parte do que a Companhia viria a se tornar não fazia parte de um plano totalmente arquitetado, mas foi criando forma na medida em que sua capacidade de adaptação aos contextos foram dando forma ao seu protagonismo na história.

O desejo inicial do neófito Loyola, conforme visto, consistia na retomada de Jerusalém. Um propósito que envolveria muitos dos quais passavam por seu caminho e demandaria de características muito específicas para suportar as condições desfavoráveis durante a viagem heroica. Nesse sentido, um dos mais importantes atributos para aceitar as futuras missões oficiais católicas estava se formando na fase seminal da Companhia: o desapego material, o desprezo pelas riquezas e uma vida de conforto, que culminaria no voto de pobreza professado pela Ordem. Paralelo ao voto de pobreza, estaria a submissão ao papado e disposição de serem enviados para quaisquer lugares, sem possibilidade de rejeitar o pedido. O caráter apostólico da Companhia estava traçado e atenderia às demandas católicas de defesa e propagação da fé.

As transformações mais significativas no perfil dos companheiros passam a ocorrer na medida em que há uma tendência a aproximação da Igreja, adequando-se aos elementos tidos com grande prestígio. Parte destes elementos envolvem os sacramentos, a disciplina, os estudos, a tradição, a austera hierarquização; componentes nos quais revelam uma estrutura organizacional rígida na qual os primeiros companheiros deveriam acomodar-se. A relativa autonomia e liberdade para exercitar-se espiritualmente, o relacionamento individual com as questões de fé deveriam ceder espaço para o formalismo e o respeito às funções exclusivas sacerdotais. A exigência do estudo, do progresso intelectual e erudito passa a compor grande parte da antiga modesta piedade (ZANFREDINI, 2012, p. 60). O posterior reconhecimento da formação intelectual jesuíta seria fruto destas transformações que os primeiros companheiros passariam, antes mesmo da fundação da Companhia

(STORCK, 2016, p. 142-147). Posteriormente, até mesmo o voto de pobreza seria repensado diante das necessidades administrativas da Companhia, diante da multiplicação de colégios, as dificuldades para manutenção etc. Tal característica marcante seria um ponto de reflexão realizado pelo próprio Loyola, revendo a radicalidade do voto de pobreza frente a flexibilidade exigida pelas novas circunstâncias (O'MALLEY, 2004, p. 533-538)

As mudanças na identidade jesuíta são consequências da trajetória histórica em que os companheiros foram moldando-se. Não se trata de rejeitar a espiritualidade original inaciana, mas do acúmulo de novas características com o passar dos anos. Nesse sentido, John O'Malley (2004, p. 43) chama a atenção para o “caráter cumulativo” da identidade jesuíta responsável por estar aberto, flexibilizar e agregar o novo. Nas suas palavras:

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

Com tais incorporações de novos atributos, a Companhia também agregaria a responsabilidade de desempenhar um notável papel na educação, quer institucional nas escolas, em seu sentido estrito, quer no sentido amplo de educação como parte de um conjunto de perspectiva de mundo.

Embora as ações pedagógicas jesuíticas fossem muito além daquelas contidas em ambientes próprios da educação formal nas escolas, é importante discorrer sobre o processo de implementação das escolas como parte significativa das suas atuações na Europa e ao redor do mundo. Nos dez primeiros anos de existência a Companhia de Jesus sequer possuía grandes escolas e, por quase 60 anos, a Ordem carecia de um método de ensino definitivo que determinasse as regras para suas escolas⁶². Apesar de não comporem parte dos interesses ministeriais iniciais, Loyola “não via as escolas como incompatíveis com a sua visão original” e, por isso, “estava disposto a

⁶² O primeiro grande documento norteador dedicado exclusivamente para a pedagogia jesuíta foi a *Ratio Studiorum*, de 1599. Antes dela as *Constituições*, que continham diretrizes gerais, eram usadas para balizar as ações pedagógicas.

fazer imensos ajustes para acomodar esse novo ministério” (O’MALLEY, 2004, p. 313-315). A partir do regimento fundante da Ordem, a *Fórmula do Instituto*, não seria possível prever a guinada para o ministério de ensino que ocorreria no decorrer das décadas posteriores. Esta é, portanto, mais uma evidência do alto nível de capacidade adaptativa dos companheiros.

A primeira experiência educacional jesuíta foi um fracasso. Trata-se do colégio fundado pelo duque Francisco de Borja em Gandia. A Companhia assumiria o colégio em 1545, o qual seria transformado em universidade em 1547, mas fecharia as portas em 1556 devido à escassez de estudantes. Tal empreitada sequer é mencionada em grande parte da literatura especializada diante da desventura. Afinal, comparados aos grandes e numerosos casos de sucesso nos demais colégios, a experiência em Gandia seria uma pequena exceção. A trajetória de sucessos inicia-se com o atendimento de Loyola ao pedido da corte de Messina, que enviaria quatro padres e seis escolásticos, dentre eles Jerônimo Nadal, para atuar dando aulas sem cobrar pelos serviços, apenas a troco do básico para sobrevivência: alimentação, vestimenta e moradia. O fundador da Ordem enviaria, portanto, o dobro de homens requeridos pela corte e escolheria a dedo os melhores jesuítas. O esforço para alcançar a excelência no ministério pedagógico não tardou em repercutir por toda Europa e logo chegariam novas requisições.

Do ponto de vista quantitativo, é surpreendente como a Companhia em um curto período de tempo ganharia destaque entre as Ordens que fundavam e dirigiam as instituições escolares.

Cerca de quatro ou cinco escolas eram fundadas por jesuítas a cada ano, desde 1551. No ano da morte de Loyola, a Companhia já operava mais de 35 colégios (O’MALLEY, 2004, p. 313-323). Em 1586, o número já atingia “um total de 162, dos quais 147 abertos no exterior” (CAMBI, 1999, p. 261).

A organização interna dos colégios assimilava o *modus parisiensis*, presente das escolas dos Irmãos de Vida Comum desde o fim do século XIV, e as orientações passadas pelos colégios jesuítas de Messina e Roma. Compondo, assim, de um conjunto de normas diversas sem que houvesse a instituição formal de um documento que unisse formalmente um método a ser seguido (STORCK, 2016, p. 141-143; CAMBI, 1999, p. 261).

O currículo era composto por aulas inspiradas nas práticas das escolas renascentistas de caráter humanista⁶³ e, com o advento da modernidade, possuíam mecanismos disciplinares, tais como a vigilância e, para transgressões graves, os castigos. Um traço comum nos colégios era a atribuição de responsabilidade entre os próprios alunos na tarefa de monitorar e denunciar as irregularidades dos colegas ao diretor do colégio, estes eram chamados por seus pares de *lupi* (lobos), diante do descontentamento dos denunciados, e oficialmente eram chamados de “*exploratores*” ou “*observatores*”. Havia também o “*decurio*”, um supervisor dos grupos compostos por dez estudantes, as “*decúrias*” (STORCK, 2016, p. 145). Assim, como visto anteriormente, o colégio também cumpria o seu propósito de formar sujeitos aptos a monitorar a sociedade, exercendo a função manutenção do controle existente, na medida que pratica a vigilância, e a função de legitimar o poder, na medida que é formado intelectualmente diante da racionalidade disciplinadora (PAIVA, 2003, p. 49). Tais práticas não estavam distante da atuação jesuíta nas suas missões no Brasil. Segundo o que Marcos Roberto de Faria (2009; 2016b) chama de “pedagogia da vigilância”, um dos primordiais mecanismos de controle da ordem seria o “olhar sobre o outro”. Olhar que os próprios religiosos católicos lançavam desconfiados sobre a Companhia, em vista das ferrenhas críticas do Bispo Sardinha e da vinda do Tribunal do Santo Ofício para as terras além-mar. Assim, a vigilância educava para santificar o corpo, procurando garantir o resguardar dos prazeres carnis, das tentações sexuais ilícitas promovidas pelas mulheres indígenas nuas, e outros tantos comportamentos moralmente reprovados que pudessem ser contidos pela pedagogia disciplinar dos corpos.

⁶³ A dinâmica de tais aulas era composta primeiramente pela leitura de um fragmento de algum autor clássico. Tal leitura era composta pelas informações dadas pelo professor: gênero literário, expressões, língua (latim ou grego), obra e autor. Dessa forma, o trecho seria esmiuçado no processo de memorização. Uma vez realizada a *lectio*, as *quaestiones* eram realizadas com o intuito de colocar a prova o que fora visto. Também com a finalidade de “fixar na memória” havia o *reddito lectionum* e, após a janta, os alunos passavam pelas *reparationes*, uma espécie de revisão, e as *reddere lectiones*, uma atividade em dupla na qual os colegas tomavam as lições do dia uns dos outros. (STORCK, 2016, p. 144). Também era comum que fossem realizadas competições entre alunos, chamadas de *disputatio*, com objetivos didáticos. Tais “disputas” poderiam durar até sete horas após o horário das aulas ou aos sábados. Por fim, era comum a existência de premiações de “livros escolhidos e luxuosamente encadernados” em concursos anuais, divididos em categorias, de acordo com o desempenho individual ou de grupos (cf. RODRIGUES, 1917, p. 71-85).

A desobediência era tratada sob dois principais métodos conhecidos como palavras e varas, no latim, *verbis et verberitus*. A reprimenda oral, muitas vezes adotada em um primeiro momento, era executada nos refeitórios na presença dos demais alunos e professores, o quais serviriam de testemunha da realização da advertência. A anunciação da correção pública serviria, portanto, como instrumento coletivo de alerta para com os eventuais casos de transgressão. Caso a admoestação pela palavra não fosse capaz de conter os atos de rebeldia, partia-se para a vara. Dessa forma, os castigos físicos executados pelas autoridades civis seriam considerados como uma alternativa última às subversões, tornando-os aceitos (STORCK, 2016, p. 145). Além do mais, a correção, ainda que demandasse do apelo físico, era tida como uma maneira de aperfeiçoar o castigado. Não se tratava de mera ação violenta, era uma manifestação do amor cristão ao próximo, seguindo as instruções contidas no livro de Provérbios: “porque o Senhor castiga aquele a quem ama, e pune o filho a quem muito estima” (Pv 3:12) e “quem poupa a vara odeia seu filho; quem o ama, castiga-o na hora precisa” (Pv. 13:24). Assim, ao se referir aos castigos exercidos na educação jesuítica do período, o jesuíta Francisco Rodrigues (1917, p. 36) afirma: “ainda quando usam o castigo, o amor é que lhes arma o braço”. Uma significativa representação apologética do castigo na primeira metade do século XX. Dessa forma, educar era interferir na conduta dos sujeitos, exortando-os, para que saibam como não agir. Uma educação da negação.

Aliada ao controle dos corpos e das tentativas de tornar a mente cativa, havia a elevada importância dada ao ensino das virtudes, segundo as quais, para Rodrigues (1917, p. 26) “a educação virtuosa é bem mais importante que a mais elevada instrução nas sciencias”. Nesse sentido, o ensino da prática das virtudes passava pelo zelo de preservação do estado de inocência, mantendo-os longe das “paixões violentas” e das “seduções mortíferas”, ao passo que a conservação do amor e respeito eram mantidos como princípios permanentes após a abertura do entendimento a ser revestido com o “esplendor da verdade” em contraposição às “trevas do erro”. O conhecimento intelectual correspondia a um propósito moral a favor da piedade cristã e não um empecilho para a ascese jesuítica, razão pela qual se justificam o cuidado para com o acesso aos “livros perigosos” e a eminente desvirtuação a partir deles (RODRIGUES, 1917, p. 21-22).

Permanecer na prática das virtudes cristãs exigia, por conseguinte, que a prática pedagógica jesuíta fornecesse ferramentas disciplinares de controle dos

corpos, tais como a penitência e a possibilidade de fuga de tudo aquilo que correspondesse a uma ameaça à moralidade cristã quinhentista: “fuga dos maus costumes, dos vícios, dos maus livros, das más companhias, dos espetáculos e teatros, de juramentos, insultos, injúrias, detrações, mentiras, jogos proibidos, lugares perniciosos ou interditos”; fuga, sobretudo, do pecado adâmico cravado na natureza humana. A educação assumia um papel predominantemente negativo, “educa-se para não se fazer (isto ou aquilo). Quer dizer, a natureza do homem é rebelde no exercício de suas funções, não atendendo ao estabelecido por Deus” (PAIVA, 2003, p. 50).

Apesar do rigor imposto pelo dever moral inaciano, é fundamental compreender a sua formação tendo em vista outro elemento crucial do modo de proceder jesuítico que invade a esfera da educação. Trata-se da grande margem para a adaptação aos diversos contextos, introduzidas pelo próprio fundador da Ordem e pela sua estreita relação com o Papa. Tais liberdades adaptativas são facilmente detectáveis nos escritos de Loyola, pois desde os *Exercícios Espirituais* até as Constituições da Companhia é tratada a flexibilidade adaptativa da pedagogia inaciana. Nos *Exercícios*, por exemplo, a nota que precede o início do texto é destinada aos sujeitos que serão responsáveis pela aplicação. Trata-se de uma prescrição de suma importância que serviria de fundamento para todas as semanas seguintes. Nela Inácio de Loyola escreve que “há de pressupor que todo o bom cristão deve estar mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la” e que, para isso, se necessário “busque todos os meios convenientes” para que a instrução seja bem realizada em amor. (LOYOLA, 1999, p. 9; Ex. Esp., § 22). Nas Constituições, as instruções para o ensino da doutrina cristã também passavam pela necessidade de “acomodarse a la capacidad de los niños o personas simples, se ponga studio competente” (Const., § 410). Instruções desta natureza são frequentes e suas ocorrências precedem as incursões missionárias para além-mar. A pedagogia jesuítica brasílica, embora atingissem um alto nível de adaptação às circunstâncias dos trópicos, estava calcada em diretrizes presentes nos mais importantes documentos oficiais da Companhia. Não se tratavam de improvisos oriundos de uma autonomia ou de uma exclusividade do Brasil Colônia do século XVI, mas de ações que fluem de uma formação intelectual calcada na espiritualidade de Inácio de Loyola (HERNANDES, 2008a, p. 292-312; RODRIGUES, 1917, p. 7-21)

Paralelamente aos documentos da Ordem, a legitimação da liberdade exercida pelos jesuítas em campo encontrava total amparo devido à proximidade com o Sumo Pontífice. Dessa forma,

de todas as instituições católicas, a jesuíta foi a que se identificou como mais próxima do papado. Isso se tornava claro na contínua necessidade de invocar a autoridade papal para sua própria proteção. Este era, para O'Malley, um *relacionamento de dependência que permitia a liberdade que os jesuítas desejavam para exercer seus ministérios*, conforme seu próprio "modo de proceder". Os membros da Ordem assumiam, por conseguinte, a tarefa apologética em defesa da fé católica, o que coincidia, inevitavelmente, com a defesa do papado (FARIA, 2016a, p. 13, *grifo meu*).

A estreita relação era configurada no auxílio mútuo entre a centralidade do Papa e a jovem Companhia de Jesus. A Igreja ganhava um importante braço na apologética da ortodoxia e unidade cristã no reconhecimento do vigário de Cristo. Obedientes como um cadáver – *perinde ac cadáver* –, os jesuítas desenvolveram trabalho conveniente para o contexto das controvérsias protestantes e para consolidar os domínios das expansões marítimas imperiais.

Portanto, a formação do padre jesuíta procurava atender as complexas dinâmicas para tempos difíceis contra os hereges e pagãos. Ao perfil do aspirante a jesuíta era traçada uma série de condições e requisitos a serem cumpridos (Examen/Const., § 1-16), além de um período no qual eram submetidos à experiência para comprovar suas aptidões (Examen/Const., § 17-21). Em suma: um preparo destinado ao "enfrentamento de inéditas experiências ligadas ao processo de expansão da sociedade ocidental como o elemento novo, desconhecido e moderno de sua atuação" e, paralelamente, calcado no "fundamento teológico e filosófico da escolástica como o elemento conservador" (COSTA, 2005, p. 80). Outra vez evidencia-se a aptidão do jesuíta em assimilar componentes considerados em um primeiro olhar como diametralmente opostos: as inovações e a tradição, o novo e o velho; humanismo e escolástica, a rigidez e a flexibilidade.

Para concluir cabe considerar que os intuítos dos jesuítas nos anos iniciais da Ordem passavam longe de possuir a educação (em seu sentido formal) como um de seus desejos de atuação. Pelo contrário, "quando os jesuítas iniciaram sua aventura educacional cerca de uma década após sua fundação, não poderiam ter previsto o impacto sobre ele" (O'MALLEY, 2004, p. 377). Uma relação que impactaria tanto a educação dos séculos posteriores quanto o perfil da Ordem que passaria a comandar

grande parte dos importantes colégios dispersos pela Europa e pelo resto do “Novo Mundo”.⁶⁴ Assim sendo, considerando a aproximação da Companhia de Jesus do que viria a se tornar uma de suas principais áreas de atuação, a Educação, é razoável que cheguemos a duas conclusões. 1) ao adentrar à educação apenas em um momento posterior a criação e os primeiros anos da Ordem, nos aponta mais uma vez a sua ampla capacidade de adaptação às necessidades. Os jesuítas demonstraram-se prontos para acomodar-se ao campo missionário, na adaptação retórica, no mapeamento do público alvo, no estabelecimento de estratégias de investimento econômico, político, geográfico, assimilação cultural etc.; mas, também estavam preparados para realizarem mudanças significativas em sua própria estrutura e área de atuação. 2) Assim como as *Constituições* apontam os colégios como uma “obra de caridade” (cf. § 440 e 451), há a consolidação da ideia de educação jesuíta como componente de uma cosmovisão pautada na piedade cristã. Nesse sentido, a piedade não está retida apenas no campo espiritual, nem em obras declaradamente caridosas. Educar é defender e propagar a fé; é combater o infiel, o herege; é converter o gentio, o pagão; é firmar o estandarte de Cristo. Mas também é amar ao próximo e “ajudar as almas” a partir da sensibilidade que se tem diante da interpretação que se faz do Outro.

Assim sendo, em se tratando de um “Outro” indígena, trabalharemos a seguir o exercício de interpretação realizado pelos padres missionários na comparação com

⁶⁴ John O'Malley (2004, p. 313) aponta como emblemática a carta escrita por Juan Alfonso Polanco, em 10 de agosto de 1560, na qual o secretário jesuíta reconhecia a superioridade do ministério de ensino em relação aos demais. “Ele disse que, ‘falando genericamente’, há (na Companhia) dois caminhos para ajudar nossos próximos: um nos colégios por meio da educação da juventude em letras, no ensino e na vida cristã; e o segundo em todo lugar para ajudar os diferentes tipos de pessoas por meio de sermões, confissões e outros meios que se enquadram em nosso modo costumeiro de proceder. A carta reconhecia explicitamente que as escolas eram, naquela data, compreendidas não simplesmente como um ministério entre muitos outros, mas como uma supercategoria equivalente àquela na qual todos os outros *consueta ministeria* se agrupavam”. Além disso, o autor elenca o que considera como as “10 características contribuintes para o sucesso inicial dos jesuítas e para um estilo novo de educação internacional”: 1) os colégios não cobravam matrícula; 2) tinham as portas abertas para todas as classes sociais; 3) compunham, em similaridade, a tendência da formação do caráter e das matérias curriculares de sua época; 4) a compatibilidade entre as “letras humanas” e a ciência/filosofia aristotélica e a teologia tomística; 5) a adoção de um modelo de divisão de classes, ordenador da progressão, visando o cumprimento de metas, o *modus parisiensis*; 6) também influenciados pelo *modus parisiensis*, o sistema de ensino pautado nas repetições, disputas, exercícios, peças e outras atividades, cujo objetivo era a fixação do conteúdo; 7) simplicidade e facilidade de assimilação do conteúdo proposto e trabalhado, de modo prático e piedoso, ético e religioso; 8) a confraternidade, a articulação entre as instituições religiosas (Congregações Marianas); 9) a rede de colégios sob o mesmo propósito, com regras bem delineadas e ajustadas “a necessidade de acomodação a época, lugares e circunstâncias”; e 10) “o ensinamento subjacente ao ensinamento”, a formação educacional e a motivação jesuíta se destacava dentre as demais instituições de ensino, o amor aos alunos e a determinação no serviço a Deus (O'MALLEY, 2004, p. 352-353).

outros viajantes europeus que registraram suas representações dos povos aqui encontrados em cartas, crônicas, relatos de viagens, tratados etc.

CAPÍTULO 2. O cardápio brasílico

Outro ponto que nos parece ser bastante fundamental a ser desenvolvido no caminho desta tese compreende a interpretação dada pelos europeus à diversidade cultural indígena. Tomaremos principalmente os escritos jesuíticos como fonte, sem deixar, no entanto, de traçar paralelos com outros sujeitos históricos que descrevem e deixam pistas sobre como a mentalidade cristã, colonizadora, patriarcal, branca, compreendeu e representou as práticas culturais aqui presenciadas. Para tanto, apropriar-nos-emos daquilo que a historiografia e estudos antropológicos já ofereceram para que através do acesso às fontes primárias seja possível identificar a projeção do imaginário europeu no estabelecimento de sentido para os costumes, manifestações e pensamentos indígenas, bem como pinçar e interpretar as culturas indígenas a partir de suas cosmologias, atenuando o impacto das fabulações externas.

Assim, é imprescindível que se assente algumas noções que construirão a argumentação na defesa de que as adoções de elementos indígenas na educação jesuítica formam parte de um artifício frequentemente usado como uma saída pragmática para o cumprimento dos propósitos missionários da Companhia. Ao analisar os costumes indígenas, sob esta ótica, estamos identificando quais traços culturais foram dignos de nota e poderiam ser ou não aproveitados para maior eficiência da catequização. Trata-se de uma análise, através do prisma colonizador, do que esteve em oferta para apropriação, assimilação e ressignificação no processo de deglutição jesuíta.

Ciente das limitações que todo fragmento encarado como fonte histórica possui, a primeira razão para isto é que nem mesmo para servir de fonte histórica tais documentações foram redigidas. O ato de tornar algo uma fonte histórica é um processo que distorce o curso natural que um dia tal escrito, imagem ou objeto (etc.) teve, indagando-a a partir do presente e estabelecendo uma ponte com o passado (RAGAZZINI, 2001, p. 14). Dessa forma, compreende-se que aqueles que produziram uma fonte histórica são sujeitos de seu tempo, do seu espaço, das suas conjunturas em sentido mais amplo e das circunstâncias vivenciadas em sentido mais imediato. Não cabe, portanto, tomar uma correspondência jesuítica como uma *descrição*

*densa*⁶⁵ antropológica. Os intuitos eram outros, os destinatários eram outros e a mentalidade era outra. Mergulhar nos arquivos é viver com certa frequência o estranhamento de se deparar com traços das culturas que representam e são representadas. É acessar o Outro, morto, através das marcas deixadas espontaneamente para o futuro, o nosso presente. É chamar à vida já não mais existente para um diálogo no qual as respostas podem ou não estarem fixas, dispersas e desordenadas nas fontes, mediante os esforços interpretativos daqueles que se interessam sobre o passado (CERTEAU, 2011, p. 164).

O acesso a este passado, exclusivamente por meio dos registros deixados por aqueles que possuíam um modo de organização social com forte presença da escrita, também aponta um desnível que deve ser notado. Um jesuíta, ao tratar da descrição de determinado costume indígena, invariavelmente projeta-se sobre o outro, quer pelo simples ato de traduzir o presenciado pela limitação que a própria língua o produz, quer pelo avanço da mera descrição e o adentrar para a atribuição de sentido, dentro de sua cosmovisão, aos atos alheios. Nesse sentido, ao falar sobre o indígena, o jesuíta também fala sobre si. Em meio às representações é possível conhecer aquele que às produz. Além do mais, paralelamente à complexa busca por compreender o porquê de o enunciador representar como representa, há a necessidade de compreender o que de fato são as práticas, por meio das representações que chegam até nós. Deve-se entender que a retórica jesuítica presente na *ars dictaminis*⁶⁶ não pode ser reduzida a pura e simplesmente discurso. Há elementos que, diante do cruzamento de fontes e apropriação dos saberes antropológicos, nos permitem construir um conhecimento acerca do passado indígena com considerável segurança.

Tal passado histórico indígena esteve por anos à mercê dos estudos antropológicos, com pouco ou nenhum interesse historiográfico.⁶⁷ As tradicionais

⁶⁵ Conceito do antropólogo Clifford Geertz (2008).

⁶⁶ *Ars dictaminis* é um gênero do discurso que tem origem na Idade Média e possui características (parte delineadas, estilo e ordem) em sua composição cujo objetivo se resume a boa escrita de epístolas. A alta capacidade de adaptação desta estrutura composicional, leva o gênero ser capaz abordar diversos temas que circulavam entre as principais autoridades seculares e religiosas, como: boletins periódicos, descrições do cotidiano, apontamento das dificuldades, relatos de experiências, solicitação de bens materiais, pedidos de permissões para novos empreendimentos, palavras de ânimo e encorajamento; exortações, questionamentos, atualizações e informativos diversos etc. Trata-se do principal gênero das fontes utilizadas na presente pesquisa (HANSEN, 1995; PÉCORA, 2001).

⁶⁷ Em grande parte, o que justifica a escassez de estudos indígenas a partir de uma perspectiva histórica, anterior a meados do século XX, é a compreensão de que "de tais povos na infância não há história: há só etnografia", frase escrita em 1854 pelo historiador Francisco Adolfo Varnhagen (1978, p. 30).

buscas por compreender a configuração da sociedade brasileira com raízes históricas deram origem a três principais vertentes que, apesar de suas contribuições significativas, possuem razoável limitação quando o interesse está voltado para o estudo das comunidades indígenas na história. Dados da primeira metade do século XX, os autores que representam tais vertentes interpretativas da História do Brasil são: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior, cada qual enfatizando um aspecto do nosso passado. De modo sintético: Freyre destaca a “mistura de raças”; Holanda aponta para os reflexos negativos da colonização ibérica; e Caio Prado enfatiza os aspectos econômicos e exploratórios na formação do Brasil.

O campo da história indígena, portanto, acabou por ganhar atenção e força com as contribuições antropológicas de autores como Alfred Métraux e Hélène Clastres. Tais antropólogos procuravam, a partir dos seus estudos em comunidades indígenas contemporâneas, traçar paralelos com os escritos históricos dos sujeitos do passado. Para superar esta maneira incomum de produção de conhecimento histórico entre historiadores, desde a década de 1980 novos estudos brasileiros vêm procurando transpor esta barreira a partir do diálogo com a antropologia.⁶⁸ Não se tratando de estabelecer estudos comparativos entre indígenas do passado e indígenas do presente, mas através de pesquisas cujas fontes são exclusivamente os documentos históricos a serem analisados sob o prisma antropológico. Dentre estes expoentes, destaca-se John Manuel Monteiro (2003), importante nome de um historiador na defesa da articulação com a Antropologia; além de outros importantes pesquisadores como Cristina Pompa, Manuela Carneiro da Cunha, Ronaldo Vainfas, Ronald Raminelli, entre outros. Assim sendo, é dentro de deste campo teórico-metodológico que as interpretações das fontes europeias serão feitas com o objetivo de ressaltar os aspectos culturais indígenas do Brasil quinhentista.

A diversidade étnica presente em toda a atual extensão territorial brasileira testemunha em favor da resistência dos povos que por centenas de anos enfrentaram as mais diversas investidas colonizadoras advindas de um longo processo de usurpação europeu e mais outras tantas permanências opressivas que se arrastam até os dias de hoje. Os registros escritos dos relacionamentos com as comunidades

⁶⁸ Tal diálogo encontra precedentes nas discussões teóricas da História no Velho Continente. O empréstimo de conceitos oriundos da sociologia e antropologia fundou novas escolas de pensamento que revolucionaram o modo de compreender o passado, dentre as quais está a Escola dos Annales (BURKE, 1997, p. 94; CHARTIER, 2002, p. 15)

indígenas no século XVI se concentram nas regiões litorâneas do que hoje chamamos de costa do nordeste e sudeste brasileiro, com poucos quilômetros adentrados ao continente. Apesar desta limitação de atuação geográfica, diversas eram as etnias presentes na região do litoral. Fato que nem sempre é evidente nas fontes europeias.

Ainda que a identificação de algumas etnias⁶⁹ esteja presente em algumas fontes históricas, não há uma preocupação em pontuar as diferenças de modo que tais caracterizações resultem em uma abordagem distinta dos europeus para com os povos indígenas. Mesmo quando aldeias são cooptadas para servir de aliados no combate à outras etnias ou outras invasões europeias (francesas, holandesas e portuguesas), não há um sentido de incorporação dos indígenas como parte integrante da dita “civilização” europeia em expansão. Isto significa dizer que a noção que se tinha dos povos originários da terra era homogeneizante na medida em que eram pontuados os abismos culturais entre Europa e América. Os milênios de limitação geográfica impostos pelo oceano Atlântico dividiram drasticamente as compreensões de mundo que se desenvolveram sem estabelecerem relações ou narrativas cosmológicas em comum. A forma de organização social, uso de ferramentas e técnicas de cultivo, música, religião etc. trilharam caminhos singulares ao passo que eram modificadas a partir da troca cultural com seus povos vizinhos. O encontro entre estes dois mundos coloca em evidência a alteridade existente entre europeus e ameríndios; o que, em certa medida, faz dissolver as diferenças entre os povos que passam a ser considerados como os “Outros”. Há uma relação verticalizada na qual o eurocentrismo aflora no modo de enxergar as diferenças dos Outros – uma massa homogênea que deve ser colonizada, súdita da Coroa, cristianizada e afastada das práticas condenáveis.

Trata-se de uma supressão da pluralidade étnica, na qual os povos indígenas são reduzidos ao estereótipo do imaginário europeu como seres bárbaros, bestiais, degenerados, selvagens, mais próximos do demônio do que de Deus. Neste sentido, ao tratar da compreensão do indígena feita a partir dos escritos jesuítas, Luiz Felipe Baêta Neves (2007, p. 201) afirma que a mentalidade dos padres “tende a homogeneizar aquilo que é diferente [...] desejar perceber como unidade o que é múltiplo”.

⁶⁹ Exemplos de etnias que aparecem nas documentações do século XVI: Aimorés, Amoigpyras, Araboyarás, Caetés, Carijós, Guaianases, Ibiraiaras, Potigoáres, Rariguoáras, Tamoios, Tobayaras, Tumiminós Tupigoáes, Tupinambás, Tumiminós, Tupiniquins etc.

Mesmo nos casos em que a generalização dos indígenas não possui uma carga negativa imediata, os modos dos cronistas, viajantes e religiosos se referirem aos povos originários parecem expandir ainda mais o recorte geográfico-cultural, chamando-os de “gentios”, “negros da terra” e “índios”. “Gentios” é uma referência ao conceito da cultura judaico-cristã aos demais povos alheios ao povo israelita, escolhido por Deus para revelar a salvação de toda a humanidade por meio do Messias. Dessa forma, os Aimorés, Caetés, Carijós, Tamoios, Tupinambás etc. eram todos “gentios”, assim como os romanos e gregos presentes nos atos apostólicos do Novo Testamento. Ou seja, os povos indígenas são englobados a um grupo ainda mais amplo do que apenas a ideia genérica de “ameríndios”. Ao chamá-los de “negros da terra” é feita uma associação aos povos oriundos da África (que já estavam submetidos a sua generalização). E, por fim, a utilização do termo “índio”, permanente até hoje, carrega o histórico equívoco de Colombo ao acreditar que havia chegado à Índia; ou seja, todos os povos ameríndios são postos na mesma categoria da Ásia Meridional.

Assim sendo, a interpretação destes “novos povos recém-achados” pelas incursões marítimas europeias passava por seus conhecimentos de mundo já possuídos. A consolidada constituição de uma narrativa que desse conta de explicar as razões pelas quais as coisas são como são, muito firmada na hegemonia do pensamento cristão, fazia com que tudo quanto fosse novo ao olhar europeu, estivesse sendo submetido às antigas categorias e explicações sobre o mundo. Além da “descoberta” de novas terras e povos, era um retorno, uma “redescoberta” ao que já estava consolidado no imaginário cristão. Afinal, ao iniciar as *Sagradas Escrituras* com um texto de Gênesis, ampliar o alcance das boas novas nos Evangelhos e Epístolas e finalizar com o Apocalipse de João, a narrativa bíblica engloba *origem*, *amplitude* e *concretização* dos planos divinos para a sua criação. Nada foge da capacidade explicativa presente nos fundamentos da fé cristã. É diante desta noção que devemos compreender o imaginário colonizador. Nada está fora da “*creatio ex nihilo*” e, tal como bem trabalhado por Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso* (2000), a forte presença da hierofania impulsionava o espírito religioso missionário e aventureiro dos desbravadores. Balizados pelo imaginário edênico e pela distância da mensagem salvífica, é que os povos indígenas seriam representados em suas mais variadas gradações, desde inocentes até seres dominados pelas hostes malignas.

Comparados com o todo da documentação histórica do período são raras as vezes nas quais as fontes apontam para as particularidades de determinada etnia ou tratem indivíduos indígenas por seus nomes próprios. Além disso, quando há um tratamento diferenciado geralmente ele é dado para reforçar traços considerados como negativos da cultura local, salvo raríssimas exceções.⁷⁰ Tais especificações étnicas geralmente são usadas para indicar um otimismo em relação aos frutos da missão, trazendo esperança e nutrindo a permanência da catequização ou para apontar elementos da cultura local nos quais possam ser extraídos benefícios e favor dos agentes colonizadores. Contudo, na maioria esmagadora das vezes, os povos indígenas não deixam de estarem estigmatizados como seres a serem resgatados das mãos diabólicas, razão pela qual são considerados bestiais, selvagens e bárbaros.

Antes de tratarmos especificamente sobre os indígenas através das fontes jesuíticas, parece-nos prudente realizar uma curta explanação sobre outros sujeitos agentes no contexto colonial do século XVI, dentre os quais estão cronistas colonos, nobres e viajantes. Começaremos pelo colono português Pero de Magalhães de Gândavo (1540-1580), responsável pela escrita de duas importantes crônicas sobre o Brasil do século XVI: *História da Província Santa Cruz*, publicado em 1576, e *Tratado da Terra do Brasil*, que seria publicado apenas em 1826. Ambas as obras são dedicadas às narrativas descritivas de eventos, da fauna e flora e das relações estabelecidas entre europeus e indígenas. Por se tratar de representações dos indígenas realizadas por um colono é possível notar, nos registros de Gândavo, diferenças consideráveis se comparadas com os textos dos padres. O colono frequentemente caracteriza o indígena diante das possibilidades em torna-lo útil para as empreitadas coloniais. Por vezes são considerados como seres desprezíveis, exceto se oferecem alguma vantagem a ser obtida a partir do seu relacionamento com eles, quer para servirem de escravos ou estabelecerem alianças em guerras. Ainda assim, à medida que a relação entre colonos e indígenas estabelece suas particularidades não é o suficiente para que se dissolva a homogeneização étnica. Por exemplo: ao estabelecer aliança com os Tupiniquins na guerra contra os Tupinambás, Gândavo permanece considerando ambas etnias como parte pertencente ao grupo

⁷⁰ Os maiores exemplos destas exceções são diagnosticados por Anchieta: o senso de solidariedade indígena (desapego material, partilha de bens etc.) e a comparação da língua geral Tupi com o grego. Note que mesmo quando alguma virtude indígena é mencionada entre os padres, esta é feita comparando-a à traços oriundos dos fundamentos da cultura europeia (no caso, cristã e grega).

dos “gentios”. Tratava-se de caracterizá-los como distintos diante dos benefícios trazidos para o projeto colonial, nada além de uma atribuição utilitarista empregada a partir dos serviços prestados pelos indígenas ou suas rebeldias.



Figura 7 - Gravura do Ipujiara, monstro humanoide-marinho que, segundo relatos de Gândavo (1858), habitava o litoral de São Vicente no século XVI.

No capítulo X, dedicado a tratar dos indígenas da costa leste, de *História da Província Santa Cruz*, o cronista português realiza uma afirmação que sintetiza bem o olhar europeu que, apesar de ser capaz de identificar as distintas “nações” diante das rivalidades locais, aproxima os indígenas no que diz respeito às semelhanças entre eles a partir da distância que há entre a sua cultura do Velho Mundo. O desvio da norma europeia tornava-os participantes de um único grupo, para Gândavo (1858, p. 43) “ainda que estejam divizos, e haja entre elles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos, todos sam huns”. Ainda que sejam pontuados os diferentes grupos indígenas, todos são vistos como uma “massa uniforme”, como aponta Moreau (2003, p. 69). Classificando-os, assim, generalizadamente como pertencentes a uma unidade, apesar de sua pluralidade.

Outro fato notável nos escritos de Gândavo está na profunda marca da mentalidade colonizadora que desconsiderava habitantes originários como seres semelhantes em suas relações mais básicas com a terra. Um exemplo disso está no capítulo VII de outro importante registro do colono, o *Tratado da Terra do Brasil*. Tal capítulo carrega o título de “Da condição e dos costumes dos índios da terra” e traz o curioso trecho a ser lido com atenção, pois carrega muitos elementos que apontam uma visão etnocêntrica ao estabelecer uma relação de povoamento das terras a partir da chegada europeia. Logo no início do trecho, Gândavo (2008, p. 65) afirma: “Havia muitos destes índios pela costa junto das capitâneas, tudo enfim estava cheio deles quando começaram os portugueses a povoar a terra”. Aqui está o retrato da desconsideração da humanidade indígena por parte do colono. Se em um primeiro momento é reconhecida a numerosa quantidade de indígenas que habitava o litoral das terras, logo após desconsidera-se o legítimo povoamento realizado por estes grupos nestas mesmas terras, quando afirma-se que a chegada dos portugueses marca o começo do povoamento. Ora, se já era ocupada por indígenas, esta terra já era povoada. Sendo assim, o desprezo pelos povos originários está no fato de que eles sequer são assinalados como povos e, portanto, povoadores das terras.

Logo em seguida, o cronista torna a fazer a costumeira divisão entre os indígenas amigos e inimigos dos colonizadores, ao passo que justifica o extermínio indígena colocando a culpa no comportamento “traidor” indígena, da seguinte forma:

[...] mas porque os mesmos índios se levantaram contra eles e faziam-lhes muitas traições, os governadores e capitães da terra destruíram-nos pouco a pouco e mataram muitos deles, outros fugiram para o sertão, e assim ficou a costa despovoada de gentio ao longo das capitâneas. Junto delas ficaram alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses (GÂNDAVO, 2008, p. 65).

Assim sendo, a naturalidade com que Pero Magalhães Gândavo expressa a destruição dos povos indígenas está posta na medida em que são identificados os atos traidores indígenas. Inverte-se a real relação de violência que está em curso e, desta forma, é justificada a matança e extermínio de muitos dos povos que habitavam a faixa costeira brasileira. Para tal tarefa, o português reitera a única classificação que interessa aos colonos: os indígenas amigos, “de paz”, e aqueles que em algum momento tornaram-se insubmissos, rebeldes aos novos modos de organização social impostos pelos atos coloniais.

Outro importante cronista para enriquecer a nossa compreensão sobre o olhar europeu para com os indígenas é o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa (1540-1591). Em seu principal texto, intitulado *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* ou *Notícias do Brasil*, o nobre, além de beber da curiosidade do renascentismo português ao tratar das espécies da fauna e flora do novo mundo “descoberto”, dedica parte considerável de sua obra para descrever e distinguir 15 grupos indígenas. No entanto, cabe notar que, apesar desta maior preocupação em representar os diversos povos em suas particularidades, Soares de Sousa mantém aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 108) pontuou como a prevalência de “uma visão que adere estreitamente ao etnocentrismo tupi” típica dos autores das fontes do século XVI. Parte da razão desta característica está presente nos escritos do nobre português ao dar pouca importância para as etnias aimorés e oitacás, deixando-as marginalizadas se comparadas à ênfase dada ao tronco tupi.

Em todo caso, os escritos de Soares de Sousa são bastante reconhecidos por suas “importantes especulações sobre a história pré-cabralina” (MOREAU, 2003, p. 70), razão pela qual o cronista procura dar atenção especial à tradição oral indígena, para conhecer a história e cultura dos povos anteriores à chegada dos europeus. Contudo, conforme aponta John Manuel Monteiro (2001, p. 12-13), deve-se considerar os trabalhos realizados a partir das representações feitas no último quartel dos 1500, diante das transformações que a própria cultura indígena poderia ter passado nas décadas de interação com europeus que precedem tais escritos, os quais Gândavo e Soares de Sousa estão inclusos. É um erro no ofício do historiador considerar a representação indígena a partir de fontes europeias como um retrato fiel de “culturas originais”, quanto mais após anos de intervenção, encontros e desencontros, com o homem branco. Além de que a noção de cultura “original”, próxima de “pureza”, é um valor extremamente contestado quando analisamos pelo viés antropológico (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 358-362). Dessa forma, imprescindível que as representações indígenas sejam tomadas a partir do período em questão, das conjunturas históricas e dos eventos que as afetem;⁷¹ além de considerar as particularidades dos sujeitos e grupos sociais que tais escritores estão inseridos. Assim, os textos dos cronistas não deixam de ter seu devido valor, apesar de possuírem marcas como relatos “tardios” de gerações que já passaram por intervenções europeias em seus antepassados.

⁷¹ Respectivamente considerando as camadas temporais de curta, média e longa duração que incidem sobre a abordagem histórica de Fernand Braudel (1983).

É evidente que toda esta questão não afeta o fato de que o nobre português ganhe destaque entre os registros europeus sobre a diversidade de etnias indígenas. Este “cuidado” na distinção étnica não significa, no entanto, que fosse um defensor dessa pluralidade. Ao contrário da postura amistosa que Soares de Sousa aparenta ter, ele foi um dos responsáveis por adotar uma postura que defendia uma política colonial mais violenta na relação e enfrentamento dos povos originários. Assim sendo, a costumeira homogeneização dos povos indígenas presentes na imensa maioria dos escritos europeus é um claro indício da visão eurocêntrica que, apesar de não estar expressa desta forma pela pena de Soares de Sousa, também marca presença de forma ainda mais danosa ao passo que reivindicava um posicionamento ainda mais hostil para com os indígenas. Em outras palavras, uma maior acurácia na descrição da pluralidade étnica não significa uma maior defesa desta pluralidade.

Por mais variados que sejam os gêneros literários e grupos sociais que expressem seus olhares sobre os povos indígenas, todos parecem estar impelidos por um sentimento comum de descoberta típico do contexto que tomava a Europa nos séculos anteriores e ganhava mais força com as expansões marítimas em busca do novo. A curiosidade renascentista alimentava o imaginário de todo o continente que vivenciava a gradual transição entre os tempos medievais e modernos. Tal curiosidade invade Portugal em plena época dos “descobrimientos” e faz com que seus escritores viajantes encham seus registros de descrições da “nova natureza” e do “novo homem” achados (MARTINS, 1998, p. 179-192). Jesuítas não ficam de fora, mas somam-se aos colonos e nobres nestas descrições. Dentre eles, destacam-se Fernão Cardim (1540-1625), e seus dois textos: *Tratados da Terra e Gente do Brasil* e *Do princípio e origem dos índios no Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, nos quais são descritos diversos elementos culturais materiais e imateriais dos indígenas brasileiros; e o famoso padre José de Anchieta, cuja carta datada do fim de maio de 1560 dedica extensa parte para a descrição da fauna brasileira. Tal escrito leva o título de *Fazendo a descrição das innumeras coisas naturaes, que se encontram na província de S. Vicente hoje S. Paulo* (ANCHIETA, 1900).

Conforme visto anteriormente, quando tratamos do principal grupo social de interesse desta presente pesquisa – os jesuítas – salvo raras exceções, também contribuem na construção de uma noção indígena unívoca. Embora identifiquem, vez ou outra, nominalmente as etnias que estão tratando em seus escritos, a principal distinção dos povos está consistida na redução que é feita entre os indígenas aliados

e inimigos. Tal categorização está bem expressa na crônica realizada por Simão de Vasconcelos (1865, p. LXXXIX, § 151), em meados do século XVII. Em *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, o cronista jesuíta escreve que “todos os Índios quanto ha no Brasil, vemos que se reduzem a Índios mansos, e Índios bravos” e que os mansos (Tobayaras, Tupis, Tupinambás, Tupinaquis, Tupigoães, Tumiminós, Amoigpyras, Araboyarás, Rariguoáras, Potigoães, Tamoyos, Carijós) são considerados como pertencentes a uma única nação. Nas suas palavras, “todas, tenho que fazem só huma especie, ou nação específica” escreve, após elencar as 12 “etnias” dos “Índios mansos”.⁷²

Apesar das semelhanças jesuítas com as demais representações coloniais dos indígenas na generalização da diversidade “étnica” em grupos concebidos por meio dos seus interesses e categorias, os jesuítas possuíam uma característica marcante que atravessa toda a correspondência mantida com as lideranças políticas da Coroa, lideranças da Ordem na Europa e com o papado; “eles tinham como objetivo principal converter esses pagãos ao cristianismo” (EISENBERG, 2000, p. 60). A interpretação acerca dos indígenas passa pelo fundamento teleológico das missões, que, por sua vez, partirá sempre da premissa de que os indígenas pertencem ao grupo de sujeitos alheios a comunidade de fé agraciada pelo favor divino da vida eterna. Trata-se da interpretação do Outro a partir de um ponto de partida que coloca-o como distante do Bem e carente da Fé salvífica. O indígena é sempre representado pela dualidade entre Bem e Mal e pelas ausências de uma religião ou de uma organização social balizada pelos princípios agostinianos de hierarquia e centralidade do poder. A escrita jesuíta sobre os indígenas é, portanto, resultado do processo de conquista que envolve a conversão da alma, pela catequese, e da estrutura social aos moldes europeus, pela sujeição às autoridades portuguesas. Assim sendo, é impossível pensar em alcançar as culturas indígenas sem antes passar pelas culturas daqueles que a representam.

À vista disso, é imprescindível adentrar por categorias que povoavam o imaginário do homem branco e, conseqüentemente, seriam frequentes na caracterização dos povos indígenas. É necessário compreender que o encontro com este mundo novo consistia na possibilidade real de materialização das crenças antigas

⁷² O critério utilizado por Vasconcelos para a redução das diferenças entre as etnias seria na língua comum. É estabelecido, portanto, um parâmetro comparativo já conhecido pelos europeus, os quais são divididos pelo jesuíta ibérico entre espanhóis católicos (seguidores de Cristo) e hereges (seguidores de Lutero e Calvino) (VASCONCELOS, 1865, p. XC, § 154).

que rondavam a cultura dita como ocidental, oriundas das grandes epopeias gregas e dos relatos das *Sagradas Escrituras*. A ideia de monstros marinhos que habitavam as zonas desconhecidas dos oceanos, terras selvagens ou o paraíso na terra, a geografia dominada pelo maligno na ausência da cristandade, a eminência do cumprimento das profecias escatológicas; todos eram elementos fortemente nutridos por uma esperança estabelecida em fundamentos filosóficos e religiosos por séculos na Europa. As representações indígenas entrariam nesta mesma narrativa e, portanto, falam antes da mentalidade europeia do que dos próprios indígenas (HANSEN, 2003b, p. 13).

Assim sendo, conforme aponta Ronald Raminelli (1996, p. 132) “a presença do Diabo em terras americanas era uma forma de expressar a estranheza em relação a costumes contrários ao cristianismo”. Um “estranhamento” que coloca os povos originários sob as formulações teológicas medievais escolásticas ou sobre as mesmas categorias aristotélicas consolidadas pelos teólogos católicos. O desconhecimento dos ameríndios seria ancorado no conhecimento que já se possuía sobre outros povos cujos traços culturais trouxessem algum grau de aproximação, por exemplo: os povos “bárbaros”. A mentalidade profundamente formada nos séculos de hegemonia religiosa cristã habitava o imaginário até mesmo daqueles mais céticos e críticos do cristianismo. Quem quer que fosse encontrado nas terras além-mar já era conhecido pelos europeus. O “rótulo” já estava pronto para ser colado. O “modelo” já havia sido preparado para ser equiparado. Independentemente de quem viesse a ser “encontrado”, conceitos e categorias já estavam muito bem formados no pensamento dos interpretes.

A alteridade sempre seria preenchida pelo oposto de si, e, como resultado dos absolutos Bem e Mal, o indígena seria associado irremediavelmente ao lado negativo dessas polaridades. Nas palavras do historiador Ronald Raminelli (1996, p. 116):

A linguagem dos contrários aproximava franceses, holandeses e portugueses; padres, católicos e protestantes; administradores, aventureiros e mercadores. As representações do índio como súditos dos demônios persistiram de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivet a Nieuhof. No entanto, os narradores ora representavam os nativos como vítimas; ora descrevem-nos como monstros, ressaltando as marcas irreversíveis impressas pelo Mal.

Seguindo este raciocínio, a seguir trabalharemos algumas dessas categorias dualistas que visam dividir a humanidade. Elencaremos a questão da natureza indígena em debate, a qual será posta como selvagem e bárbara; assim como trabalharemos a crucial dicotomia entre o Bem e o Mal na consolidação de um imaginário acerca dos povos originários.

2.1. Dualismos de entrada

Muito embora a Igreja do século IV tenha rejeitado as ideias propagadas por Maniqueu, é inegável que parte do pensamento cristão tenha sustentado traços desta divisão do mundo entre corpo e alma, entre Bem e Mal. O maniqueísmo, no entanto, correspondia ao sincretismo responsável por apregoar que o Mal competia em pé de igualdade com o Bem relacionado ao divino, algo que seria rechaçado nos primeiros sínodos da Igreja. Para o pensamento cristão, em processo de conquista hegemônica no início da Idade Média, o poder maligno não existia na atemporalidade divina, mas surge, tem origem, no tempo, a partir do livre-arbítrio concedido por Deus à sua criação. O mal, portanto, é considerado um subproduto necessário para a o reconhecimento do Bem. Dessa forma, a filosofia teológica cristã combatia as concepções heréticas que atrelavam o Mal, como uma substância, à matéria, ao corpo e ao Diabo; e dissolvia-se o velho paradoxo de Epicuro, que colocava em xeque a coexistência entre o Mal, o sofrimento, e um Deus bom e todo-poderoso.

Ainda assim, feitas as devidas considerações, a dualidade entre Bem e Mal, luz e trevas, paraíso e inferno, corpo e alma, também marcam presença na formação do imaginário da sociedade europeia pelos séculos que seguem até o surgimento da Companhia de Jesus.⁷³ Por sua vez, a formação da Ordem passaria por diversos aspectos atrelados à espiritualidade inaciana que reforçariam a compreensão do mundo por meio de uma grande batalha espiritual na qual o Bem combateria o Mal. As disposições geopolíticas-religiosas do século XVI favoreceram a leitura de mundo realizada a partir da disputa por domínios territoriais pautados nessa divisão dualista.

⁷³ Tal dualidade atravessou os séculos para chegar até os jesuítas, desde as primeiras disputas teológicas com representantes de visões consideradas heréticas nos primeiros séculos da era cristã, como os maniqueístas, os defensores da ortodoxia da Igreja incorporaram o neoplatonismo para dar conta da dualidade entre Bem e Mal, assim como Agostinho de Hipona havia se debruçado apologeticamente sobre essa questão .

Tal compreensão geopolítica-religiosa seria, para os padres jesuítas, como uma materialização dos esforços imagéticos provocados nas seções dos *Exercícios Espirituais*, por exemplo, no qual o exercitante era incumbido de visualizar um campo de guerra cujos exércitos de Cristo estavam sobre um monte e os exércitos de Satanás estavam em outro, cada um portando suas bandeiras e prestes a colidirem. Dessa forma, a *teologia* cristã nos remete à crucial divisão entre Bem e Mal; a *prática piedosa* exercitante da formação jesuíta fortificava este imaginário; e a *realidade concreta* do século XVI validaria as experiências da razão e das emoções. *Teologia* e *prática piedosa* encontravam-se na *realidade concreta* cuja geografia das disputas missionárias contra os domínios diabólicos se configuravam da seguinte forma: a) na Europa, os protestantes eram hereges em ascensão; b) ao sul da Europa, os mouros e turcos eram os velhos infiéis e invasores das terras cristãs; c) nas Américas, os pagãos eram os indígenas largados por séculos ao dispor da influência maligna.

Inseridos no catolicismo como uma Ordem combatente nesta ferrenha e multiforme batalha espiritual, os jesuítas seriam conhecidos como os “soldados de Cristo” postos na linha de frente para enfrentar o Mal. Desde seu processo formativo os aspirantes a entrar para este exército eram submetidos aos treinos de uma disciplina militar e preparados para atuação missionária no que poderíamos chamar de “campo de batalha”. Dessa forma, não há como pensar na atuação catequética jesuíta no início da estratégia colonizadora portuguesa por meio da fé sem considerar que tais missionários estavam incumbidos de guerrear espiritualmente contra o domínio territorial e das almas pelo demônio. Tratava-se muito mais do que promover a mensagem cristã para povos com diferentes concepções de espiritualidade, para os jesuítas, era a certeza de que o desvio da norma cristã constituía-se automaticamente na associação com o oposto ao Bem.

Simão de Vasconcelos⁷⁴ é o primeiro jesuíta a dedicar parte expressiva de sua obra para tratar de justificar as razões pelas quais, ao seu ver, os indígenas encontrados nas Américas estavam tão distantes dos comportamentos virtuosos cristãos. Tal empenho iria além das meras observações passageiras sobre o estado de natureza indígena e sua condição atrelada ao Mal presentes nas cartas jesuítas do

⁷⁴ Foi um importante jesuíta português nascido na cidade do Porto em 1597 e educado no Colégio da Bahia. Entrou para a Ordem muito jovem, aos 19 anos, e se destacou por sua produção intelectual e atuação como reitor dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, onde faleceu em 29 de setembro de 1671.

século XVI. Tais documentos contém explicações breves ou apenas descrições para cumprir outros objetivos, quer para informar das dificuldades ou solicitar ajuda vinda da Europa. Já em *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Vasconcelos reúne uma quantidade substancial de relatos sobre as experiências jesuíticas nas primeiras décadas da atuação missionária de sua Ordem. A obra fora publicada apenas em 1640 visando traçar uma cronologia de eventos a partir do que já havia sido consolidado como um conhecimento bem estabelecido no decorrer das missões portuguesas na América, sendo que parte desses relatos são possíveis de serem encontrados paralelos nas cartas jesuíticas. O jesuíta vai além no que diz respeito ao seu modo de compreender e explicar aquilo que a mera descrição dos eventos não dava conta. Podemos dizer com razoável segurança que Simão de Vasconcelos foi um dos grandes interpretes da cultura indígena das primeiras décadas sem deixar, evidentemente, de projetar seus modos peculiares eurocêntricos nesta interpretação.

Sua realização da interpretação dos indígenas é feita através de uma retomada de especulações de cunho histórico. Para Simão de Vasconcelos, a importância de resgatar o passado para compreender o presente indígena é fundamental para que seja justificada a intervenção missionária jesuíta como uma forma de interferir no curso da história, encerrando um período de abandono e domínio maligno nas terras não cristianizadas. Dessa forma, são feitas especulações sobre o passado de modo que contribuam para a formação ideal de conjecturas responsáveis por resultar na condição indígena de seu tempo. Dentro desta “arquitetura historiográfica” Vasconcelos (1865, p. LIX-LXX, § 76-102) bebe da tradição dos clássicos gregos, como Platão, e dos relatos bíblicos sobre a divisão dos povos. Por um lado, os indígenas americanos poderiam ser imigrantes da Atlântida e a fracassada tentativa de invadir Atenas e, conseqüentemente, a submersão do seu continente; por outro lado, também eram considerados como descendentes dos construtores da Torre de Babel. Assim, para o jesuíta, seria estabelecido um elo que justificaria sua diferença linguística (VASCONCELOS, 1865, p. LXXIII-LXXVI, § 110-116) e sua tonalidade de pele (VASCONCELOS, 1865, p. LXX-LXIII, § 103-109). Cultura e corpo seriam traços de um passado longo e que se encaixava na história conhecida pela Europa cristã ocidental.

Assim sendo, os povos indígenas são parte de uma mesma humanidade, pertencentes à mesma linhagem de criação adâmica; porém, são os remanescentes da dissidência dos povos e abandonados pela distância geográfica que os afastou dos

braços da Igreja até a chegada europeia ao novo mundo, quando finalmente Deus se fez presente através do corpo místico representado pelo catolicismo. Esta compreensão de Simão de Vasconcelos aponta que a humanidade perdida necessita da ação cristã para retomar sua própria humanidade, salvando-a da condição natural bestializada pelo poder do maligno e longe da cristandade. Os indígenas sofriam diante do pecado: a primeira delas como uma consequência inerente ao seu estado decaído após a iniquidade edênica, em segundo por estarem alheios às ferramentas cristãs para resistir à esta condição pecaminosa. Especificamente no início do Livro Segundo de *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Vasconcelos apropria-se da ortodoxa teologia escolástica no que diz respeito as diferentes formas de teologia: natural e da revelação. Aponta para as limitações da teologia natural ao passo que exalta a necessidade da revelação e, conseqüentemente, da anunciação do evangelho. O padre legitima a ação dos missionários ao mesmo tempo que submete os indígenas a um juízo totalmente desconexo à cosmologia estes povos.

Segundo Ronald Raminelli (1996, p. 111-112)

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

Tais almas, seriam inevitavelmente associadas aos povos indígenas e seus costumes abomináveis ao olhar cristão quinhentista (antropofagia, guerras “injustas”, vingança, nudez, poligamia, bebedices, etc.). A atuação diabólica explicaria a vastidão e intensidade do pecado encontrado. Mesmo o atraso econômico era consequência dos “malefícios de Satã” (RAMINELLI, 1996, p. 111-112). Tal deturpação moral afetava os povos indígenas tornando-os incapazes de reagir ao poder maligno sem que houvesse o auxílio da Igreja.

Nesse sentido, o padre José de Anchieta, em carta aos irmãos de Coimbra, intercede evocando esta batalha espiritual e colocando a atuação da fé como instrumento de libertação:

Nuestro Señor por su ynfinita mysericordia plante en toda la tierra su sancta fe librándola del gran captiverio en que está del demónio, lo que todos, charíssimos Hermanos, deven pedir con mucha instancia a nuestro Señor

cada dia en sus oraciones, acordándose en ellas de nosotros (MB, v. II, p. 82, § 4)⁷⁵

Anchieta interpreta, assim como Simão de Vasconcelos faria anos mais tarde, que a cultura indígena é uma cultura degenerada pela escravidão imposta por seres do Mal. O indígena estava inserido na leitura de um passado presente nas narrativas cristãs, ancoradas na compreensão metafísica de história cujas ações humanas não estão atreladas às explicações presentes na materialidade do mundo. Neste processo interpretativo há, portanto, uma imposição de pressupostos históricos e de um imaginário que sequer poderiam ser traduzidos para os povos indígenas. Trata-se de uma interpretação do Outro pautada no imaginário cristão que por séculos foi se constituindo hegemônico. Nas palavras de Raminelli (1996, p. 116) “o outro não possui existência além do imaginário cristão”. O padre encontrava-se imerso neste ambiente cultural religioso que marcou o século XVI, havia ainda o austero estudo que caracterizava a Companhia de Jesus. O profundo reconhecimento de si mesmo como um sujeito em constante missão a favor do Bem colocava tudo o que fugisse deste padrão em associação ao Mal.

Dessa forma, o jesuíta encontrava-se como agente da liberdade. Na carta supracitada, Anchieta pede intercessão aos padres e irmãos de Coimbra em favor da libertação das terras cativas em poder do demônio. Não se tratava apenas de listar os pecados aqui existentes, mas de compreender toda forma de vida aqui reproduzida como pertencente ao cenário do inimigo das almas. Nesse sentido, é razoável afirmar que, embora haja uma série de indícios que possibilitem o estudo das culturas indígenas no período colonial brasileiro, o que podemos compreender a partir dos relatos dos missionários é a representação do indígena ou, noutras palavras, os “indígenas dos jesuítas”, tolhidos de qualquer possibilidade de desempenharem uma cultura autônoma, a parte da cosmovisão cristã. De modo que uma série de práticas culturais e formas de organização social seriam relatadas pelos jesuítas, mas interpretadas a partir dos entendimentos que eles possuíam.

Assim, para compreendermos melhor quem são esses “indígenas dos jesuítas” estabeleceremos relações entre os fundamentos teológicos que auxiliaram na construção do imaginário cristão e como eles estão presentes nas interpretações

⁷⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) aos padres e irmãos de Coimbra, em 15 de agosto de 1554.

dadas pelos jesuítas aos indígenas registradas nas fontes históricas. Iniciaremos com a questão da moral, do pecado propriamente dito, da capacidade de influência diabólica e da listagem de pecados.

Por diversas passagens bíblicas o pecado é tratado como fruto da tentação do Diabo (Efésios 4:26-27; 1 Tessalonicenses 3:5; Apocalipse 12:9). Até mesmo Cristo não escapou desta tentação (Mateus 4:1-11). A velha estratégia teria sido empregada com sucesso durante os séculos longe da mensagem cristã. Por meio da tentação os “indígenas dos jesuítas” caíram no pecado e passaram a pertencer ao Reino das Trevas como escravos espirituais. Afundados na iniquidade tais indígenas estariam cometendo não apenas pecados pontuais, mas toda a sua cultura estaria permeada de motivações e finalidades diabólicas. Uma série de práticas sem conotação alguma espiritual passa pelo crivo jesuíta e na medida da incompreensão ou da divergência com os costumes católicos, são associados ao demônio. Isso implica em compreender que o mapeamento dos pecados evidentes (dentre eles a nudez, a poligamia, o incesto, a luxúria e demais desordens sexuais, as guerras por vingança, a embriaguez, o assassinato e a antropofagia) não eram o limite da imposição moral jesuíta, mas adentrava para o campo cultural legitimando o discurso colonizador que ressignifica os costumes impondo-lhes a sua visão de mundo.

Para exemplificar, as modificações corporais são resultado de um comportamento “antinatural”, transgredindo ao estado original de perfeição corpórea do plano divino. A aparência dos aimorés – ou “Gaymures” – que realizavam uma série de modificações corporais foi comparada aos demônios pelo padre Manuel da Nóbrega. Em agosto de 1949, Nobrega escreveu o documento intitulado *Informação das terras do Brasil*, uma espécie de correspondência destinada aos padres e irmãos de Coimbra cujo objetivo principal era trazer uma descrição da terra na qual desembarcou. Neste documento o padre, ao se referir aos indígenas aimorés, diz o seguinte: “se rapan hasta las pestanas, y hazen agugeros en los beços y bentanas de las narizes, y ponen unos huessos en ellos, que parecen demónios” (MB, v. I, p. 149, § 2). Em descrição extremamente semelhante, Frei Vicente do Salvador (1918, p. 59, C. XIV) também comete a mesma comparação no seu livro *História do Brasil (1500-1627)*:

Nas festas se tingem todas de jenipapo, de modo que, si não é no cabelo, parecem negras de Guiné, e da mesma tinta pintam os maridos e lhes arrancam o cabelo da barba, si acerta de lhe nascer algum, e o das

sobrancelhas e pestanas, com que elles se têm por mui galantes, junto com terem os beiços de baixo furados, e alguns as faces, e uns tornos ou batoques de pedras verdes mettidos pelos buracos, com que parecem uns demônios

Contudo, longe de possuir sentidos estritamente espiritualizados, as perfurações corporais com inserção de pedras ou ossos eram parte da formação da identidade dos povos. Como parte da sua iniciação na vida adulta, o indígena ganhava suas primeiras perfurações como sinal que marcava o início de uma nova fase e, portanto, uma nova identidade, firmando seu pertencimento e função diante da comunidade. As raspagens dos pelos do corpo, como as sobrancelhas e cortes de cabelo, faziam parte dos fatores de diferenciação entre as etnias (MB, v. I, p. 360, § 3)⁷⁶. Tanto é que a única exigência feita aos portugueses para que participassem da pesca e cotidiano indígena era o de que raspassem a barba e as sobrancelhas (MB, v. II, p. 249-250, § 10)⁷⁷. Assim, seriam identificados e incorporados como uns dos seus. Noutros casos era o corte de cabelo que marcava as distinções étnicas.

A descrição do uso de penas e tinturas também apareciam nos relatos comparativos com as figuras diabólicas e ao cenário infernal. As cores, utilizadas nas pinturas corporais, preto e vermelho, testificavam e reforçavam o imaginário cristão associando-as às trevas e ao Mal. Neste sentido, em 1550, o padre Leonardo Nunes descreve os indígenas de São Vicente da seguinte forma:

Y cierto que parecían diablos. Todos andavan desnudos, como es costumbre de todos, dellos teñidos de negro, y otros de colorado, y otros cubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas con grande grita, y otros tañían unos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecia el mismo infierno (MB, v. I, p. 205, § 4)⁷⁸.

Além da semelhança com o Diabo, através do uso de penas, tintas, adornos etc., a nudez também foi contada como parte dos sinais de que os indígenas pertenciam ao cativo demoníaco, segundo relato do irmão António Blázquez em 1557 (MB, v. II, p. 389, § 13)⁷⁹. Afinal, a nudez caracterizava o sinal inicial e imediato

⁷⁶ O termo utilizado pelos jesuítas para distinção entre os povos indígenas é “nações”. Para verificar o registro de distinção entre povos pelo corte de cabelo, conferir carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555.

⁷⁷ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555.

⁷⁸ Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) ao padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

⁷⁹ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

da queda adâmica e seria herdado por toda humanidade. Ou seja, com ou sem vestimentas e modificações corporais os povos indígenas estavam catalogados como pertencentes ao campo inimigo da batalha espiritual travada pelos missionários.

Seus espaços de convívio e casas também eram comparados com o purgatório e com o inferno.⁸⁰ Desta vez eram os maus cheiros das aldeias que remetiam o imaginário jesuíta às localidades do Reino das Trevas. Assim, através dos sentidos da visão e do olfato os religiosos estabeleciam relações com o maligno.

Anteriormente, na mesma da carta, António Blázquez ainda destilou a sua interpretação *sui generis* para o campo de outro sentido: a audição. Ao descrever os procedimentos que precediam a execução de um inimigo capturado, o religioso destaca o canto, as flautas e barulhos vocais associados aos gestos, danças e barulhos vocais como próprios do diabo e dos cães. Assim escreve ele:

Vinhão seis mulheres nuas polo terreiro cantando a seu modo e fazendo tais gestos e meneos que parecião os mesmos diabos: dos pees até à cabeça estavão cheas de penas vermelhas; em suas cabeças trazião humas como carochas de pena amarela; era as espaldas levavão hum braçado de penas que parecia coma de cavalo, e por alegrar a festa tangião humas frautas que tem feitas das canellas dos contrarios pera quando os hão de matar. Com estes trajos andavão ladrando como cães e contrafazendo a fala com tantos momos que não sey a que os possa comparar; todas estas invenções fazem sete ou oito dias antes de hos matar (MB, v. II, p. 385-386, § 10)

O som produzido nesses festejos atingia com estranheza os ouvidos europeus acostumados com diferentes componentes musicais (harmonia, ritmo e melodia) e, além disso, em alguns casos eram soados por instrumentos que, conforme digno de nota na carta, foram produzidos a partir dos ossos da canela dos inimigos, “dos contrários”, mortos. Dessa forma, a interpretação dada às músicas indígenas passava pela percepção que o cristianismo carregou por todo o período medieval sobre o corpo humano, na qual “o corpo em si não existe. Ele é sempre penetrado pela alma” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 116). Assim, a violação do corpo cadavérico para utilização

⁸⁰ Ao apontar o mau odor de alguns espaços das aldeias, Blázquez também faz comparações desta natureza. Na mesma carta citada anteriormente ele escreve: “Com isto nos despedimos delles, e também porque abafavão os meninos não acostumados ao fedor de suas casas e dizião quasi todos que estar ali era estar em o purgatório, e a verdade eu não tenho visto cousa que melhor o represente. São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meo das quais estão huns cântaros como meas tinas que figurão as caldeiras do inferno. Em hum mesmo tempo estão rindo huns e outros chorando tão de-vagar que se lhes passa huma noite em isto sem lhe hir ninguém à mão. Suas camas são humas redes podres com a ourina, porque são tão priguissosos que ao que demanda a natureza se não querem alevantar. E dado caso que isto bastara pera imaginar em o inferno” (MB, v. II, p. 385, § 10)

na confecção de instrumentos musicais era prática abominável aos jesuítas. Não é à toa que o primeiro bispo brasileiro, Pedro Fernandes Sardinha, desaprovava a tolerância jesuíta na utilização de tais instrumentos.

Além das flautas, outro instrumento frequentemente utilizado eram os “maracás”, uma espécie de chocalho feito de cabaças e grãos no interior. Os sons produzidos por tais instrumentos, além da sua função de ditar o ritmo, era responsável pela comunicação com os espíritos que os guiavam para onde deveriam migrar, decidir estratégias de guerra e compor parte dos festejos rituais. Dessa forma, a interpretação jesuíta feita pelo padre Leonardo Nunes, conforme carta citada anteriormente, não deixava de associar tal instrumento fora da lógica dualista na qual os indígenas “tanían unos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecia el mismo infierno” (MB, v. I, p. 205, § 4)⁸¹. Era através dos maracás que os caríbas se comunicavam com espíritos. Anchieta descreve que eles entravam “en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize [...]” (MB, v. I, p. 150-151, § 3)⁸². É por meio delas que os espíritos ditam suas instruções, pois “creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen” (MB, v. I, p. 151, § 3).⁸³

Outro trecho da carta do irmão Pedro Correia, em 1551, destaca as “harmonias diabólicas” presente nos festejos indígenas. Segundo sua descrição, eles “inventan muchos cantares que cantan delante dellos, biviendo muchos vinos assí hombres como mugeres, todos juntos, de dia y de noche, haziendo harmonias diabólicas” (MB, v. I, p. 225, § 2)⁸⁴. Assim, os cantos faziam parte de todo um conjunto que fugia dos padrões religiosos europeus. O abuso das bebidas alcoólicas e a mistura dos gêneros não correspondia a ordem santa esperada pelos jesuítas.

⁸¹ Carta de Pe. Leonardo Nunes (São Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em novembro de 1550.

⁸² *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

⁸³ Outras cartas também descrevem o uso dos maracás (MB, v. I, p. 225, § 2 - Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551; MB, v. I, p. 383, § 12 - Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552; MB, v. II, 1957, p. 246, § 3 - Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Porto Seguro) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de junho de 1555; MB, v. III, p. 447, § 12 - Carta do Pe. Leonardo do Vale por comissão do Pe. Luís da Grã (Bahia) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 23 de setembro de 1561).

⁸⁴ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

O pai da mentira (João 8:44) havia feito escola e, por meio do ensino, enganava com suas ideias falsas, segundo as quais eram reproduzidas pelos indígenas dizendo “muchas cosas falsas y mentiras que el demônio, su padre, les enseña” (MB, v. I, p. 384, § 13)⁸⁵. O conhecimento tradicional, portanto, era invalidado com sua atribuição ao próprio demônio. Uma forma de cortar pela raiz a milenar sabedoria indígena sobre sua relação com a natureza, sua forma de enxergar o mundo e compreender o sagrado. Nesse sentido, ao identificar a resistência do indígena catequizado em permanecer nos antigos hábitos e costumes culturais, os padres atribuíam a uma obra diabólica de convencimento feita quando deixavam os aldeamentos coloniais e voltavam para suas comunidades. Enquanto estivessem sob tutela jesuíta, estariam seguros; mas se saíssem do domínio territorial do Bem, estariam correndo risco de serem devorados pelo devorador (1 Pe 5:8). Dessa forma, os indígenas repousavam sobre uma condição integral de domínio das trevas. Seu corpo, suas vestes e ornamentos, suas habitações, instrumentos musicais e música, suas festas e cosmologias compunham parte do projeto satânico para os povos.

As lideranças indígenas não ficavam fora das associações dualísticas. Os caraíbas, santidades tradicionais e guias espirituais, são interpretados como parte de uma inspiração do demônio (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 103). Através dos teatros do padre José de Anchieta podemos identificar claramente como o jesuíta projetava esta visão para sua catequese teatral. Em dois dos seus mais famosos autos, o *Auto da pregação universal* e o *Auto representado na festa de São Lourenço*, Anchieta constrói os personagens personificando a dualidade e o confronto entre padres, anjos *versus* caraíbas e o Diabo. No primeiro dos dois autos é encenado aquilo que Paulo Romualdo Hernandez (2008b, p. 32) chamou de “combate dialógico entre as figuras do Mal, os aňanga Guaixará e Aimbirê e seus aliados, contra as do Bem, Karaibebé e seus aliados”. Tal “combate dialógico” também estaria presente no *Auto representado na festa de São Lourenço*, no qual o “Guaixará, o rei dos diabos, conclamava Aimbirê e Saraiva, seus comparsas para perverter uma aldeia” (RAMINELLI, 1996, p. 114). Neste contexto Aimbirê e Saraiva são figuras diabólicas que carregavam consigo traços caraíbas. Dessa forma, o mundo compartimentado católico procurava inserir os caraíbas indígenas como parte do lado maligno, mas não por possuírem uma essência maligna, por sofrerem com o processo estratégico de

⁸⁵ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

domínio diabólico. A essência indígena é neutra. A batalha ocorre justamente na disputa entre o Bem e o Mal pela alma indígena, de modo que a “inconstância” indígena é vista, pelos padres jesuítas, como uma oscilação das forças opostas.

Procurou-se até aqui apontar como, além da série de “pecados evidentes” praticados pelos indígenas, todos os costumes, cultura, forma de vida estariam embrenhadas na ação satânica. Porém, tais compreensões não estavam restritas ao imaginário católico ibérico. Outros viajantes, dentre eles huguenotes, também apropriavam-se de interpretações muito semelhantes nas representações presentes nas descrições aos povos europeus. Em parte, por comporem uma matriz religiosa comum cristã e, em parte, por também pertencerem à política expansionista europeia que legitimava-se através do discurso religioso. O notável escrito *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), de Jean de Léry (1536-1613), por exemplo, corroborava com o dualismo das cartas jesuítas, embora fosse contra a colonização ibérica. O livro do calvinista francês circularia a Europa expondo a necessidade de intervenção, quer pela ação dos seres diabólicos, quer pela ação dos jesuítas que, em sua visão, faziam com que os indígenas permanecessem no engano e no erro.⁸⁶

Reunindo os relatos de Jean de Léry e Hans Staden, um viajante alemão, Theodor de Bry (1528-1598) escreveu *As grandes viagens* (DE BRY, 1592). Nela o autor traz uma série de gravuras que ilustram o modo com que os relatos de viajantes eram percebidos pelos europeus, uma vez que o próprio autor, De Bry, não havia sequer saído de sua terra para criar tais imagens pictóricas publicadas em seus livros. Ou seja, o que temos a partir do ourives De Bry é uma “representação da representação” e nos auxilia a ver como era a interpretação dada pelos sujeitos do Velho Mundo à vida presente no “recém-descoberto” Novo Mundo. Em seguida há um de seus exemplares iconográficos:

⁸⁶ Tal imaginário, repleto de guerras espirituais entre o Bem e o Mal, entre a Igreja e seus adversários, teriam evidentemente dimensões políticas que adentravam as disputas territoriais. Dessa forma, a perpetuação das missões jesuíticas no Brasil justificava-se pela necessidade de ocupação santa dos territórios sob domínio diabólico. Mas não apenas isso, também significava ocupar uma terra antes que os inimigos heréticos da Igreja Católica se instalassem e consolidassem suas atuações neste território. Nas palavras de Ronald Raminelli (1996, p. 126): “a luta entre o Bem e o Mal ganhava colorações políticas, luta entre os iguais: Deus e o Diabo; luta por um mesmo ideal, a hegemonia sobre o território americano”.



**Figura 8 - Gravura de Theodor de Bry, em *The Great Voyages* de 1592
(DE BRY, 1592, p. 223)**

O cenário assustador traz uma série de seres híbridos: peixes voadores com formato de dragão, humanoides quadrúpedes, além de outras misturas monstruosas com chifres e patas de bodes, línguas e caudas de cobras, asas de morcego, e andróginos com seios femininos e genitália masculina. Porém, tal representação imagética traz algo ainda mais pertinente: note que existem alguns indígenas sendo atormentados e castigados por demônios. O único indígena que não está sendo perseguido ou sofrendo é aquele que está próximo de dois colonos com vestes europeias. No lado esquerdo inferior da imagem, ele aparenta estar se queixando das pancadas que havia levado. Já os huguenotes estão imponentes e apontando para cima em uma nítida alusão ao plano celestial, que nos lembra muito à representação de Platão no famoso afresco da antessala da Capela Sistina intitulado *Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio. O pavor indígena não atinge a serenidade europeia, pois a proteção divina os previne dos ataques.

O recurso visual foi uma ferramenta amplamente utilizada para expressar o imaginário cristão dos séculos iniciais da colonização. São muitos os registros iconográficos contendo rituais antropofágicos, festividades regadas à bebida, alucinações e execuções, guerras, nudez etc. Representações dessa natureza são a materialização visual do imaginário dualista europeu. Segundo Raminelli (1996, p. 110-111), as terras americanas eram a prova da existência do próprio Diabo e serviram para combater até mesmo os ateus naturalistas na Europa. Em suas palavras: “as gravuras do inferno americano demonstram a veracidade do poder demoníaco e a necessidade da crença em Deus. Somente a sabedoria divina seria capaz de neutralizar os desmandos de Satã”. Assim, as gravuras serviram para revigorar a mística religiosa que sofria com alguns movimentos racionalistas que pipocavam no Velho Mundo e batiam na porta das igrejas. Alimentou também as antigas crenças e convicções mitológicas que postulavam a existência de seres monstruosos em terras longínquas da literatura antiga e clássica grega.

Devido a frequente comparação com seres diabólicos é difícil definir o que os indígenas eram para os jesuítas. “Ora são vítimas, ora são perversores” (RAMINELLI, 1996, p. 120). Seriam eles colaboradores do Diabo? Ou infelizes martirizados pelo Mal? Se são parceiros do demônio, seu “pai”, por qual razão eles são submetidos aos seus castigos? Por que os temem? O padre Manuel da Nóbrega descreve tanto a proximidade quanto o temor indígena em relação ao demônio. Em carta datada do ano da sua chegada, Nóbrega escreve: “tienen mucha noticia del demónio y topan com él de noche y han gran miedo dél” (MB, v. I, p. 137, § 3)⁸⁷. Portanto, o reconhecimento da humanidade indígena e sua alma era ponto crucial para a tarefa missionária jesuíta. A saída da condição pecadora e escrava do Mal estava na salvação promovida pela catequização, pois segundo o apóstolo São João “que aquele que nasceu de Deus não peca; mas o que é gerado de Deus se acautela, e o Maligno não o toca” (1 João 5:18). Somente o nascido de Deus estaria fora do domínio das trevas e finalmente livre do pecado.⁸⁸

⁸⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

⁸⁸ Semelhante ao combate contra o Mal ocorrido na missão no Brasil, outras novas regiões alcançadas pela colonização europeia, sobretudo a partir do século XVI. Na China, Índia e Japão no oriente também foram encontrados os inimigos de Deus. Os demônios se metamorfoseavam de acordo com as culturas locais, diferente das Américas onde eles perambulavam pelas florestas e eram adorados através da natureza. Na América, as mesmas categorias (bárbaros, selvagens, diabólicos etc.) são percebidas pelos cronistas. Tzvetan Todorov em sua obra *A conquista da América*, elenca uma série de projeções europeias sobre as comunidades tradicionais da América Central. O extermínio dos povos indígenas é

Além do forte imaginário cristão de um mundo dividido e em guerra espiritual, a formação intelectual ocidental da qual os jesuítas fazem parte seria fruto de concepções muito antigas acerca da natureza das coisas, dentre elas as distinções entre os povos civilizados e os selvagens. Segundo Laura de Mello e Souza (1995, p. 56), a percepção dos indígenas “como animais e como demônios” se alterna sem uma ordem cronológica definida. Nesse sentido, os conceitos se entrecruzam. Os dualismos passam a existir concomitantemente à medida que eles se corroboram. O resgate aristotélico realizado pelos escolásticos reacende a velha compreensão clássica grega do selvagem e bárbaro. A filosofia funde-se com a religião ao passo que a razão é incorporada à fé. Segundo Roger Bartra (1992, p. 102) “la teología, que intentaba atrapar en sus redes los mitos paganos, se inclinaba por suponer influencias satánicas e infernales en el comportamiento de los salvajes”. Logo, a repartição entre forças opostas compunha a complexa interpretação da natureza indígena.

Para iniciarmos nossa explanação sobre a compreensão jesuíta acerca do que consistia considerar o Outro como selvagem, é necessário recorrer aos fundamentos da teologia cristã iniciados pelo apóstolo São Paulo aprofundados por Santo Agostinho. Compreendendo, portanto, que a condição de selvagem para tais autores diz respeito ao nível de corrupção dentro de uma mesma espécie. Não se trata de distinguir “humanidade” dos “selvagens”, como membros de uma outra espécie de seres. Reconhecer determinado grupo como selvagens era também reconhece-los como humanos, mas profundamente atingidos pela queda. Isso significa incluí-los ao escopo da graça divina. O sujeito selvagem é um potencial membro da cidade de Deus, como diria Agostinho. Não são monstros ou animais escos ao ponto serem rejeitados pela mensagem católica (WHITE, 1994, p. 181; RAMINELLI, 1996, p. 34).

É verdade que algumas atribuições históricas de povos selvagens relacionadas ao cristianismo estão associadas à noção agostiniana contidas em *A cidade de Deus* (AGOSTINHO, 1996), na qual parte da humanidade – preta e africana – pertencia a linhagem de Cam⁸⁹ e, portanto, amaldiçoada por Deus. Tal interpretação impulsionou o discurso teológico-filosófico que legitimava a escravidão da descendência de Cam

visto como uma das formas de expulsar Satã do território (TODOROV, 1993, p.148), pois o Outro não possui uma existência autônoma, mas apenas em função do que lhe é projetado pelos espanhóis. Se os europeus representam o Bem, logo, caberia aos indígenas o papel de corresponderem ao mal. (p. 150-151).

⁸⁹ Segundo esta leitura, Cam, filho de Noé havia pecado contra seu pai ao “ver sua nudez”. A partir de então, a descendência desse filho rebelde daria a origem à Babel e à Babilônia, edificação e cidade símbolos da rebeldia do povo que se espalharia por todo o continente africano.

possuidora de uma alma animal. Contudo, esta interpretação não seria adotada pelos missionários jesuítas ao interpretarem os indígenas brasileiros. O pertencimento à uma outra localização geográfica continental associado às três potências da alma agostiniana – memória, inteligência e vontade – colocariam os povos indígenas em um outro patamar de selvageria, no qual sua alma, embora corrompida, não estaria inapta à salvação.

Ao contrário do que poderia se supor, a naturalidade com que o pecado era cometido entre os indígenas apontava para uma interpretação de selvagem atrelada à sua inocência e ausência de um código moral próximo do desenvolvido na Europa. O pecado sequer era percebido como tal. Não havia arrependimento, remorso ou culpa. Tampouco praticavam por puro prazer conscientes da transgressão. A estrutura social aqui vivenciada desconhecia as distinções sociais a partir da quantidade de posse e bens, o que os colocava longe de categorias pecaminosas próprias de uma sociedade cujo acúmulo de riquezas era objeto de condenação, assim como a avareza, a inveja, o egoísmo etc. Mesmo suas virtudes não eram assim encaradas como tais. Por exemplo: o senso de solidariedade e partilha não era exaltado como uma virtude cristã, mas parte natural do cotidiano das comunidades indígenas. Assim, o indígena selvagem era tido como imoral, sem freios e leis. A existência de diferentes normas de conduta, não percebidas pelo olhar jesuíta, centrado em si, classificava os indígenas como selvagens a partir desta compreensão limitada pelo contexto do tempo histórico.⁹⁰

Responsável por caracterizar o Outro no discurso do dominante, o termo “bárbaro” também possui conotação semelhante ao “selvagem”. Ambos partem de uma concepção etnocêntrica na categorização do diferente e servem para legitimar práticas de exploração dos territórios e subjugação dos povos. Porém, é razoavelmente importante que façamos uma breve distinção para que selvagem e bárbaro não sejam tomados como sinônimos. Antes mesmo da organização social grega nas *polis*, Homero já se apropria do termo para descrever os bárbaros como

⁹⁰ É importante dizer que não se trata de uma visão homogênea do século XVI. Apesar da perspectiva, sobre os indígenas, dos espanhóis e até dos huguenotes, protestante franceses, não destoasse da portuguesa, vale notar que houve quem interpretasse as comunidades indígenas de modo diferente. Um exemplo disso é o filósofo Michel de Montaigne. No ensaio *Sobre os canibais*, Montaigne realiza uma crítica à sociedade europeia, e seus artificialismos, ironizando a percepção construída pelos europeus acerca dos “hábitos alimentares” indígenas. Sobre a naturalidade com do comportamento indígena, Montaigne (2000, p. 132) pontua: “Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu por si mesma e por seu avanço habitual; quando na verdade os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum é que deveríamos chamar de selvagens”.

sujeito a partir de suas ausências. Carentes de ordem, de obediência, de paz e, portanto, naturalmente sujeitos à vida desregrada e descomprometida com lares, com família e com leis. Aristóteles soube se aproveitar desta leitura para teorizar sobre a política praticada pelos atenienses. Para o filósofo de Estagira, o homem constituía-se em um animal político – *zoon politikón*⁹¹ – o que implicava em separá-lo dos demais animais na medida em que participava nobremente dos embates de ordem política nas ágoras (ARISTÓTELES, 2007, p. 56, L. I, Cap. II). Assim, o sujeito que não estivesse apto para participar das discussões que afetava a vida pública resumia-se a um animal cuja função na sociedade de seu tempo estava restrita a outras funções, dentre elas o trabalho braçal a serviço dos homens livres, sobretudo por suas características físicas robustas e sua incapacidade de apropriar-se da palavra – do *logos* – do discurso racional. Trata-se, portanto, de uma definição dada partindo de uma relação do sujeito com sua essência e sua teleologia.⁹²

O “salto”, que Raminelli (1996, p. 54) diz, dado pelos bárbaros dos escritos de Aristóteles e São Tomás de Aquino para o cotidiano indígena pode ser percebido nas cartas jesuíticas. Nóbrega aponta a falta do domínio da língua – pré-requisito básico para categorizá-los entre os bárbaros – nos seguintes termos: “sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (MB, v. I, p. 111-112, § 6)⁹³. Os interlocutores de Nóbrega no *Diálogo sobre a conversão do gentio (1556-1557)*, referem-se aos indígenas como “brutos animais” (DSCG, MB, v. II, 1957, p. 322 § 2). Anchieta, por sua vez, também se refere aos indígenas comparando-os aos animais, “como bárbaros e indomáveis,

⁹¹ O conceito aristotélico compreende mais do que a definição de homem pela sua dimensão política, ele também engloba o sentido de social, de comunidade e de família. Podendo, portanto, ser traduzido de modo não literal como “animal naturalmente civilizado”.

⁹² Apesar de hegemônico, tal compreensão do bárbaro não pode ser compreendida como única por todo o pensamento Antigo e Medieval. Segundo White (1994, p. 186) “a maioria dos escritores clássicos reconheciam que, se tribos bárbaras honravam pelo menos a instituição da família, deviam viver segundo algum tipo de lei e, portanto, eram capazes de algum tipo de ordem” e, por conseguinte, possuíam traços de sociabilidade ao contrário dos selvagens, geralmente eram caracterizados “por viverem isolados, solitários, nas matas, nos desertos, sendo incapazes de conviver com seus semelhantes” (RAMINELLI, 1996, p. 35).

⁹³ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) a Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

mais perto da natureza das feras do que das dos homens”⁹⁴ (MB, v. II, p. 97, § 24)⁹⁵; e ao cuidar dos enfermos refere-se aos índios como cavalos (MB, v. II, p. 160, § 5)⁹⁶.⁹⁷

Para Hayden White (1994, p. 170-171), tais maneiras de se dirigir ao outro fazem parte de um “conjunto de instrumentos culturalmente autolegitimadores”. Isso significa que, ao nomear o Outro como selvagem ou bárbaro, o jesuíta legitimava-se em sua posição: um religioso em missão colonizadora. Não se tratava apenas de uma classificação a partir do seu imaginário, mas de uma forma de definir-se como um sujeito distinto. Portanto, tais conceitos, fazem parte de uma maneira de classificar determinados povos a partir das ausências de alguns pontos elementares para a cultura cuja Companhia de Jesus é fruto. A definição do Outro a partir daquilo que lhe falta impediria de compreender outras maneiras de organização social e estabelecimento de valores que pautariam a vida das comunidades indígenas, mas foi extremamente frequente durante o período colonial. As etnias espalhadas pelo litoral brasileiro foram homogeneizadas por uma série de ausências comum entre povos que, na realidade, possuíam suas especificidades. É precisamente esse ponto, a definição do outro pelas ausências, que será abordado na seção seguinte.

2.2. Menu das ausências

A seção anterior procurou explorar elementos da cultura indígena que provocaram verdadeiros espantos logo em seus primeiros contatos com os padres jesuítas. As conclusões realizadas sobre quem eram os indígenas não precisaram de

⁹⁴ Anchieta escreve em latim: “sunt ita barbari et indomiti, ut ad ferarum magis quam ad hominum naturam accedere videantur”.

⁹⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

⁹⁶ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) aos irmãos enfermos de Coimbra, em 20 de março de 1554.

⁹⁷ Com essas palavras os jesuítas reforçam o que já havia sido escrito por seus conterrâneos predecessores. Em 26 de abril de 1500, Pero Vaz de Caminha escreve em seu diário que os indígenas eram “jente bestial e depouco saber” e depois compara seus físicos com animais: “sam coma aves ou alimareas monteses” (CAMINHA, 1500, f. 8). Em 1503, Américo Vespúcio os descreve como “gente mansa e tratável” ressaltando o caráter domesticável dos indígenas. O bárbaro, segundo, Aristóteles também é representado por Vespúcio quando, ao descrevê-los seus atributos físicos são destacados e sua forma de organização não envolvem elementos básicos para uma sociedade considerada civilizada; assim, os indígenas “têm corpos grandes, sólidos, bem feitos e proporcionados” e “vivem juntos sem rei, sem autoridade e cada um é senhor de si”. O viajante ainda descreve uma série de práticas e costumes (guerras, nudez, antropofagia, poligamia, incesto) para distanciar tais povos da ideia de *zoon politikón* aristotélica (VESPUCCI *apud* DARCY; MOREIRA NETO, 1992, p. 101-106).

um longo acúmulo de experiências vivenciadas, mas foram imediatamente expressas cartas jesuítas dos primeiros anos de relação com a alteridade. Tratando-se, assim, de agrupar os povos originários a partir da visão dualista que compunha a mentalidade religiosa católica.

O propósito desta seção é continuar compondo o perfil indígena traçado pelos inicianos, afinal, grande parte das orientações dadas por Loyola e presente por toda as *Constituições da Companhia* estava a recomendação de conhecer os povos a serem catequizados. Grande parte da missão jesuíta passava pela estratégia de conhecer as estruturas de poder, os costumes, seus “pecados”, suas necessidades, seu comportamento em relação a interferência externa etc. Por isso, a basilar importância de compreendermos como o jesuíta interpretava os povos indígenas. A partir desta leitura é que seriam incorporadas as tão famosas adaptações jesuítas para que a mensagem católica fosse propagada e surtisse algum efeito. A diferença desta seção é que agora trataremos brevemente de alguns elementos que estão no coração da missão jesuíta e seu engajamento na colonização portuguesa: a crença, a moral e o poder político temporal. Nestas três categorias os indígenas foram compreendidos como sujeitos ausentes de uma ordem que pudesse ser minimamente comparada ao modelo europeu. Por conseguinte, a impiedade, a imoralidade e a insubmissão foram aspectos a serem combatidos pelos jesuítas.

Muito embora os primeiros viajantes e pioneiros missionários nas Américas já estivessem se atentado para o que classificaram como ausência de fé, lei e rei; foi a partir dos colonos Pero de Magalhães Gândavo e, posteriormente, Gabriel Soares de Sousa, que esta caricatura do indígena ficou famosa. No Tratado Segundo de *Tratado da Terra do Brasil*, Gândavo (2008, p. 65, C. 7) faz uma associação entre a alienação indígena da fé monoteísta, das leis que deveriam ser obedecidas e do poder centralizado na figura do Rei e a inexistência das letras F, L e R na língua dos indígenas da costa, a qual o colono considerava como única por todo o território desbravado até a segunda metade do século XVI. Gabriel Soares de Sousa, por sua vez, em 1587, no seu *Tratado Descritivo do Brasil*. Segundo o colono,

falta-lhe tres letras da do A B C, que são F, L, R [...]; porque senão tem F, é porque não tem fé em nenhuma cousa que adorem; [...] se não tem L na sua pronunçiação, é porque não tem lei nenhuma que guardar, [...] se não tem esta letra R na sua pronunçiação, é porque não tem rei que os reja (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 280-281, C. CL).

Dessa forma, tais tratados coloniais cumpririam seus propósitos de estimular o processo de colonização na medida que, como colono que foi, compunha um discurso a partir de sinalizações de atraso dos povos originários, cuja vida não era guiada por elementos básicos da organização social europeia. Por isso, tais povos eram considerados “sem Justiça” e vivendo “desordenadamente” cada um “segundo sua vontade”.⁹⁸

A ausência da letra F, por sua vez, justificava especialmente a vinda dos padres, responsáveis por impor-lhes a fé. Porém, a contribuição da Igreja não parava por aí. Era através da fé que um conjunto de valores e normas morais eram estabelecidos, dando origem à um código de conduta que teria força de lei. Portanto, fé e lei estão intrinsecamente ligadas. Uma união entre o espiritual e o temporal que também era possível de ser identificada nos estreitos laços autolegitimadores que compunham a Igreja e os reinados extremamente presentes na política católica ibérica. Uma relação de troca profundamente benéfica para ambos os lados, uma vez que as estruturas de poder local sendo abaladas pela centralidade na figura de um Rei submisso à Santa Sé favoreceria a expansão territorial católica e portuguesa.

Por último, tal trecho do *Tratado* de Gândavo também nos informa muito sobre como os europeus enxergavam a língua dos povos indígenas. Afinal, a causa de tamanho atraso civilizatório entre os indígenas residia, segundo ele, na ausência de três letras. Assim, há uma hierarquização daquilo que todas etnias e culturas tem em comum como algo substancialmente valioso para si: a língua. Conforme vista na seção anterior, o domínio da língua sempre foi algo utilizado como forma de exercício de poder e sujeição dos povos. Uma das características dos bárbaros era a

⁹⁸ Cabe ressaltar que, embora a analogia entre língua e organização social tenha sido realizada pelos o colonos da segunda metade do século XVI, o “diagnóstico” das culturas indígenas como ausentes das mesmas estruturas que fundamentavam as sociedades europeias já havia sido realizados pelos primeiros viajantes que se aventuravam no “Novo Mundo”. Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio foram pioneiros relatar suas experiências de viagens às terras além-mar, que seria batizada de América em menção ao viajante italiano – Américo – a serviço do reino português. Caminha, ao solicitar o envio de clérigos para a conversão dos povos indígenas, faz isso após afirmar “nõ teem nem emtendem em nhuu[m]a creemça seg^o parece” (CAMINHA, 1500, f. 11), e, dessa forma, aponta para a viabilidade de “convertê-los” facilmente. No sentido de identificar a ausência de fé, podemos dizer que Vespúcio repete Caminha, a ainda acrescenta: “essa gente não tem lei, nem fé, nem rei, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 95). A partir dessas distintas viagens, os contemporâneos fundariam um discurso que se perpetuaria por todo o seu século e seriam reproduzidos por demais sujeitos históricos. Assim sendo, é razoável afirmar que o que Gândavo e Soares de Sousa fazem décadas posteriores é reafirmar o que já havia sido “detectado” por Caminha e Vespúcio.

incapacidade de pronunciar-se através da língua do dominante e este fator não deixou de ser notado por Pero de Magalhães Gândavo.⁹⁹

Os membros da Companhia de Jesus também foram responsáveis por cristalizar esta ideia que unia uma língua carente com a ausência de uma crença, organização social e política nos moldes europeus e cristãos. Segundo João Adolfo Hansen, esta concepção carrega consigo os fundamentos “teológico-políticos” próprios da política expansionista católica ibérica do século XVI, possuindo

fundamento agostiniano e pressupõe que é a visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se expressa; como o índio vive práticas abomináveis e anda distanciado do Bem, não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que se evidencia na falta de letras da sua língua como F, L, R. Importa, portanto, fazê-lo reencontrar a presença original das coisas a partir da sua ideia co-presente eternamente no espírito, uma vez que potencialmente pode fazê-lo, pois também é humano, desde a bula papal de 1537 (HANSEN, 1995, p. 113-114).

Trata-se, portanto, de uma compreensão da língua como um fator que evidencia o estado no qual o indígena se encontra, ou seja, um estado bestial, mudo, não movido pela capacidade intelectual de articular suas ideias através da fala, mas movido por instintos. Tal condição não ocorre por algo que lhe constitui em essência. Pelo contrário, é a essência humana que o jesuíta deve buscar ao passo que acrescenta novos vocábulos à sua condição (ex.: pecado e Espírito Santo) e ressignifica tantos outros (ex.: Tupã e Anhangá).

A língua “nua” do indígena está atrelada a compreensão mística, que capacidade de comunicação humana adquire sobre o prisma bíblico, no qual a própria divindade concede ao Homem a graça da fala, como um signo externo e natural na relação entre humanidade e Deus (BUESCU, 1983, p. 242-243). Este estado natural, divino e homogêneo da língua passa a ser compreendido como uma dentre tantas outras como mais uma consequência da rebeldia humana contra Deus. A passagem que narra a história da edificação da Torre de Babel (Gênesis 11) é o que fundamenta tal compreensão das demais línguas como fruto da tentativa humana de atingir os céus da sua própria forma, sem uma consulta e aprovação divina. A ruptura e a

⁹⁹ Além desses aspectos, o escrito de Gândavo também é responsável por somar-se a uma série de outros escritos de viajantes, conforme já vimos, que nutriam as esperanças de aventureiros em busca de outras experiências ou de cenários mitológicos gregos ou do paraíso edênico. Lembrando que tais relatos surgiam de um contexto no qual o renascimento português – e europeu como um todo – fervilhava no Velho continente.

destruição da unidade do signo são reflexos da rebeldia e, dessa forma, as variadas línguas carregam consigo a marca do estado deste pecado (BUESCU, 1983, p. 256)¹⁰⁰.

Um desdobramento dessa compreensão acerca da diversidade linguística encontrada nas terras além-mar seria a dimensão colonizadora que a catequese teria que desempenhar. Para além das funções religiosas, o processo de cristianização da língua indígena do litoral serviria para ressignificar os antigos signos e incluir tantos outros. Por um lado, modelar o existente para adequar-se a todo o sistema de organização social advindo da Europa; por outro, introduzir novos signos na imposição dos elementos fundamentais da “civilização”. Assim, as evidências da Babel precisariam ser desfeitas e corrigidas através do ensino que latinizava o tupi com o ensino das letras, das escolas de bê-a-bá, na elaboração de gramáticas, de catecismos bilíngues e formando “bons línguas”¹⁰¹ que pudessem auxiliar na mediação com os povos indígenas.

Parte significativa do processo de colonização está atrelado a este vínculo que se dá a partir da percepção jesuíta entre a corrupção da língua e as ausências de elementos básicos entre os povos indígenas. Ensinar-lhes uma nova língua era muito mais do que traduzir a língua materna, era introduzir novos conceitos e, com eles, novas formas organização política e religiosa. Tratava-se de uma imposição de uma nova língua que preenchesse as lacunas existentes na cultura, em seu sentido mais amplo e não apenas linguístico. Uma relação entre língua e organização social cujos aspectos culturais são análogos e vistos a partir das ausências.

¹⁰⁰ A redenção deste aspecto cultural de uma humanidade decaída viria, simbolicamente, com o batismo de pentecostes no qual povos de diferentes línguas conseguiam novamente se comunicarem (Atos dos Apóstolos 2).

¹⁰¹ Os “bons línguas” eram indígenas que tinham o domínio da língua Tupi e eram ensinados para somarem nas missões, acompanhando os padres em suas atividades (inclusive nas confissões), em auxílio com o diálogo entre os povos, atuando como intérpretes. Tais sujeitos já ocupavam uma posição de destaque entre os indígenas antes da chegada dos portugueses. José de Anchieta os descreve em detalhes a importante função social que os “bons línguas” desempenhavam nas comunidades indígenas, comparando-os aos gregos e romanos, ele os descreve “sua língua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e sincopas mais que os Gregos [...]. Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom lingua e eloquente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e lingua. Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte” (CIFHS-PJA, p. 433).

CAPÍTULO 3. Sobremesa das motivações e a deglutição do abominável

Vimos no capítulo dois que o que fora concebido sobre os povos indígenas passava por um profundo modo de visão de mundo calcado em dualismos. De um lado estava o Bem, a civilização e o catolicismo; do outro, o Mal, a selvageria e o paganismo. Além dessas consolidadas maneiras de interpretar um mundo dividido e em pé de guerra espiritual, as representações europeias acerca dos indígenas foram se constituindo a partir das faltas. As distintas formas de espiritualidade e organização social entre os povos indígenas foram retratadas por viajantes, colonos e religiosos católicos como marcas das ausências.

Tais ausências, sobretudo no que diz respeito a interpretação de povos despidos de crenças, serviram para inflamar a urgência das missões e estimular a vinda da religião cristã para ocupar este pretense vazio. Onde quer que houvesse “ocupação” deste vazio, independente do cristianismo, haveria uma razão dualista para o “preenchimento”. É evidente que tal preenchimento se daria pelo lado do Mal, da selvageria e do paganismo. A justificativa para a condição na qual os indígenas se encontravam estava ancorada na narrativa histórica cristã na qual os indígenas foram separados do evangelho tal como as Américas foram separadas da Europa. Havia uma dimensão geográfica na qual os povos aqui residentes foram relegados ao abandono. Assim sendo, o estado de abandono também compunha parte das motivações para as missões jesuítas. Tratava-se de uma investida religiosa na qual alteraria radicalmente o curso da história indígena pela intervenção da fé – e da inevitável imposição lei e submissão ao rei que viriam com ela.

No entanto, ainda há um elemento central que foi se constituindo na medida que os debates teológicos adentravam o campo da interpretação deste “novo homem” encontrado nas Américas. Uma questão central emerge aqui: a humanidade indígena. Saber quem era este Outro ser encontrado pautaria a viabilidade da conversão e consequentemente a natureza do processo colonizador, ao passo que a Igreja desempenharia papel central nas relações entre os dois mundos. Afinal, constatar que não se possui lei, nem rei, nem fé não é um indício de que tais povos possam ser considerados como humanos. Ao contrário, para os padres católicos, tais categorias são próprias da humanidade e suas ausências são evidências de uma proximidade com os demais seres vivos alheios à humanidade. Assim sendo, a questão da

humanidade indígena toma uma dimensão basilar na legitimação das ações missionárias jesuítas.

Não é à toa que importantes nomes do catolicismo ibérico dedicaram-se exaustivamente à esta questão. Nomes como Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas são muito conhecidos por seus debates e defesa intransigente da humanidade e dos direitos dos povos ameríndios, sobretudo da América Central. Quando tratamos da realidade no território sul-americano, padres como Manuel da Nóbrega possuem um protagonismo fundamental e que poucas vezes é dada a devida importância como nos casos dos religiosos que intercederam pelos indígenas da Mesoamérica. Las Casas denunciou a violência cometida pelos espanhóis no seu modo de colonizar a América, combatendo os defensores dos métodos agressivos – como Juan Ginés de Sepúlveda – e defendendo os indígenas das práticas de escravidão implementadas (TODOROV, 1993).¹⁰²

Enquanto isso, o Velho Continente também debatia a humanidade indígena estabelecendo seus direitos. Um dos nomes mais importantes foi professor de Manuel da Nóbrega, quando este esteve na Universidade de Salamanca. Estamos falando de Francisco de Vitória, dominicano humanista, um dos responsáveis por revigorar a escolástica ao tratar dos novos desdobramentos teológicos-políticos que o contexto de encontro com um mundo novo demandaria (HANSEN, 1998, p. 367; ALEIXO, 2016). Nóbrega, como um bom aluno, toma posição na defesa da humanidade indígena, defendendo-os contra as práticas coloniais que, segundo ele, prestavam prejuízos à conversão do gentio. Este firme posicionamento fora bem documentado em suas cartas e no *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Já no fim da sua vida, em 1567, o jesuíta seria consultado sobre seu posicionamento sobre a possibilidade de flexibilizar as leis que estabelecem restrições à escravidão dos povos indígenas. No entanto, Nóbrega, contrariando tais perspectivas, se posiciona favorável ao aumento dos impedimentos que concernem a escravidão dos povos originários (LEITE, 1955, p. 194-196).

A partir de 1580, ano que marca o início da União Ibérica, o impacto da postura teologia-política jesuíta nas questões que envolviam os senhores de engenho e demais colonos tornaria o cenário ainda mais apreensivo. A defesa da humanidade indígena não teria apenas implicações de cunho religioso, como englobá-los dentro

¹⁰² Frei António Montesinos também merece ser destacado no combate aos abusos que os indígenas eram submetidos.

do campo de atuação salvífica missionária; mas interferiria diretamente nos interesses dos colonos portugueses que interessavam-se pela mão de obra indígena (SABEH, 2017, p. 274; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006; FARIA, 2009). Em 24 de fevereiro de 1587, por exemplo, seria estabelecida “a obrigatoriedade da presença de missionários juntos às tropas de descimento” que, desde então, ganharia força de lei. Desse modo, a Companhia ganhava o poder da vigilância para que o controle dos estabelecimentos portugueses funcionasse dentro do que eles mesmos haviam permitido. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Portanto, o propósito deste capítulo é trazer a discussão a respeito da humanidade indígena como uma fundamental motivação para que a conversão de tais povos fosse viável e, conseqüentemente, servisse de motivação cabal para tamanha empreitada missionária. Ao final deste capítulo também ilustraremos como tais motivações foram capazes de mobilizar os jesuítas ao ponto de se submeterem a situações delicadíssimas nas quais suas vidas estivessem em perigo e a austeridade da moral cristã recebesse considerável flexibilidade em algumas ocasiões.

3.1. A constatação da humanidade indígena

Na Europa ou nas Américas os jesuítas travavam uma batalha espiritual. A alcunha de soldados de Cristo não era em vão. Nutridos pelo imaginário inaciano de defenderem a fé cristã, os membros da Companhia de Jesus encontravam-se diante de dois cenários distintos de disputa pelas almas. Disputas que envolviam dimensões políticas, geográficas e culturais diversas. No que diz respeito à natureza da defesa do cristianismo, os jesuítas também lidavam com públicos alvos diferentes. O protestantismo crescente na Europa ameaçava a hegemonia católica e, portanto, seus inimigos eram sujeitos já conhecidos e, apesar de serem hereges¹⁰³, não se duvidava

¹⁰³ Vale apontar uma diferença crucial entre duas categorias tomistas que incidem diretamente sobre a questão das almas perdidas, a distinção entre hereges e pagãos. Segundo Eisenberg (2000, p. 66) “além dos cristãos existem dois tipos de humanos pecadores: hereges e pagãos. Herege é aquele que escolhe negar a religião de Cristo, enquanto o pagão simplesmente ignora a fé. Aquino defende que enquanto os hereges devem pagar pelos seus pecados, os pagãos devem ser convertidos através da persuasão, um argumento que ele derivou de sua concepção a respeito da fonte da fé. Segundo ele, a fé é uma virtude da vontade; a falta dela, no entanto, é um defeito da razão. Este defeito da razão pode se dar de dois modos, pois algumas pessoas têm simplesmente ausência de fé, ao passo que outras a rejeitam ativamente. O último caso é claramente o do herege, o qual segundo Tomás de Aquino, deve ser compelido a abandonar o erro, podendo ser punido por não fazê-lo. O pagão tem simplesmente ausência de fé e, nesse contexto, não incorre em pecado por ignorar a fé. Sua ignorância é o resultado

da sua humanidade. Nas Américas, por sua vez, a expansão do território dominado pelos colonizadores provocou o contato com diversas novas culturas, muitas vezes homogêneas ao olhar do colonizador, que precisavam entrar para discussão teológica-política para que fosse definida que espécie de tratamento seria dado a estes novos sujeitos.

O evidente desconhecimento dos principais fundamentos do pensamento cristão, colocava os indígenas automaticamente fora da possibilidade de serem considerados hereges. Ao mesmo tempo que suas crenças sequer eram interpretadas como parte de uma cosmologia que envolvia espiritualidade e, portanto, não possuíam fé; os indígenas também eram sujeitos cujo próprio Diabo exercia seu poder. A projeção da ideia de “inocência” colocava-os como reféns do poder maligno e necessitava, urgentemente, das ações libertadoras do cristianismo. Contudo, para isso, seria indispensável que se averiguasse a viabilidade de conversão desses povos. Se é que alma eles possuíssem para que fossem convertidos. Em matéria de compreender as razões pelas quais tamanho empenho missionário foi dispensado em relação aos indígenas, poucas questões são mais importantes do que a discussão sobre a alma indígena, sua humanidade e possibilidade de conversão; nas palavras de Ronald Raminelli (1996, p. 121), “sem a certeza da conversão, os padres exerceriam um papel insignificante no controle espiritual do novo mundo”.

Sem dúvidas o documento mais objetivo produzido pela Companhia de Jesus que discute sobre a humanidade indígena e traça estratégias de conversão é o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega. Escrito em 1556 e 1557¹⁰⁴, o diálogo é a primeira obra literária feita em solo brasileiro e foi o único gênero produzido pelo padre além das frequentes cartas à Europa (MB, v. II; LEITE, 1957, p. 317). Esta obra singular é composta por dois interlocutores. Um deles é um irmão

do pecado de seus antepassados, o que faz dele um inocente que não pode ser forçado a se submeter.” Dessa forma, o indígena evidentemente não haveria razão pela qual fosse considerado como um deserto da fé que apregoava desvios dos dogmas da Igreja, e, portanto, não seria um “herege”. Por outro lado, restava a alcunha de “pagão” ao indígena, já que ele repousava na ignorância dos desígnios divinos. Tais categorias são de fundamental importância para os embates vivenciados pelo catolicismo no século XVI. Reflexo disso é a utilização delas pelo Papa Paulo III, em 1537, na Bula Papal *Sublimis Deus*, na qual trazia instruções para as missões da Companhia de Jesus na Europa e ao redor do mundo (POMPA, 2001, p. 55).

¹⁰⁴ Tais datas marca um período de transição estratégica da Companhia de Jesus, na qual a “pedagogia do amor” é substituída pela “pedagogia do medo”. Segundo essa perspectiva, o apoio do governador Mem de Sá à missão jesuítica também consistia no uso de medidas de repressão mais severas para controle dos comportamentos indesejados (HANSEN, 2010, p. 126).

auxiliador da missão jesuíta, chamado Gonçalo Álvarez; e o outro é um antigo soldado de Portugal e agora ocupa a função de ferreiro na colônia portuguesa, seu nome é Matheus Nogueira.¹⁰⁵ Por meio deste diálogo, Nóbrega trata com estilo único os principais embates teológicos enfrentados na missão das Américas, tendo como centro da discussão a conversão do “gentio”, do indígena, e tangencia várias interrogações presentes na prática jesuíta, como a alma indígena, as reflexões sobre as experiências, o posicionamento diante de situações novas para o catolicismo e saídas para as dificuldades enfrentadas. De forma extremamente clara e objetiva, Nóbrega procura tecer uma teia que liga a ortodoxia da teologia católica com o pragmatismo da prática jesuítica em terras brasileiras.

Logo de início Nóbrega, através de Gonçalo Alvarez, levanta o problema da ineficácia do meio tradicional de conversão: a pregação; e questiona a capacidade de seres “tão bestiais”. Repare que há dois pontos em questão. O primeiro deles é o método, o meio de conversão, pela pregação da Palavra não há efeito algum. O segundo é a quem esta pregação está sendo destinada. Para Gonçalo, são seres estéreis, comparados a pedras no deserto, obstinados em seus pecados e incapazes de assimilar a mensagem da salvação. Segue o trecho:

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

Matheus Nogueira, apesar de concordar que a pregação é ineficiente, não questiona a capacidade de assimilação e conversão dos indígenas gentios; ao contrário, propõe um novo método, diferente da mera pregação. Para tanto, ele resgata a ideia da necessidade de uma ordem pautada no poder temporal para o êxito na conversão. Repare na articulação entre as ausências (rei, lei, fé) apontadas desde Caminha e Vespúcio até Soares de Sousa e Gândavo. Nogueira compreendia que o modo de organização social das comunidades indígenas tinha influência total no processo de conversão.

¹⁰⁵ Sobre a historicidade de tais personagens, há apenas especulações. Tanto Álvarez quanto Nogueira aparecem como sujeitos históricos nas cartas jesuíticas; porém, há fortes indícios de que Manuel da Nóbrega projeta a fala dos interlocutores a partir da defesa do seu próprio ponto de vista e coloca-se na voz do ferreiro, que coincidentemente (ou não) possui as mesmas iniciais de seu nome: M. N.

Trata-se de uma antiga estratégia de dominação religiosa sobre povos conquistados; na qual, diante da existência de um poder centralizador que unificasse o povo – como uma monarquia – bastaria a tomada deste poder e a substituição por um novo líder que impusesse a nova religião oficial para, no poder da força, aos poucos irem conquistando a hegemonia religiosa. Dessa forma, a submissão à Coroa portuguesa seria mais simples, caso houvesse uma autoridade a ser substituída, quer por persuasão ou por opressão.¹⁰⁶ Segue o trecho da resposta do ferreiro:

Matheus Nogueira: – Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2).

Segundo Nogueira, além de não possuírem um poder temporal centralizado na equivalência da figura do rei, também não há um sistema de crença semelhante aos monoteísmos conhecidos pela Europa. A espiritualidade indígena sequer possuía adoração a ídolos análogos aos já conhecidos no Velho Mundo. Tal “ausência” colocaria em xeque o próprio sentido de “conversão”. Afinal, “dê onde” ou “do quê” seria essa conversão? Se a conversão pressupõe a troca de um sentido que antecede o ato, como poderiam os jesuítas, falar em termos de “conversão do gentio”?

O eixo central da discussão sobre a natureza indígena, bem como a existência de sua alma aos moldes humanos, também é travado nesta obra. Para João Adolfo Hansen (1995, p. 115), autor de um extenso comentário sobre o *Diálogo* de Nóbrega, é a partir da habilidade com que manufaturam flechas para caçar e criam seus filhos indica “que todos têm as três potências - entendimento, memória e vontade - que fazem a alma e revelam a presença da lei natural neles”. É através desta interlocução que Nóbrega resgata as elaborações do pensamento de Santo Agostinho sobre as três potências da alma e as aplica sobre os indígenas.

O importante filósofo e teólogo da patrística dos séculos IV e V, bispo de Hipona no norte do continente africano, Agostinho foi profundamente impactado pelo neoplatonismo em suas contribuições para a formação do pensamento cristão

¹⁰⁶ Além desses fatores, o estado de inimizade entre as diversas “nações” indígenas contribuíram ainda mais negativamente para a conquista portuguesa que se encontrava com a árdua missão de integrar povos inimigos sob um mesmo regime político-religioso.

ocidental. Dentre as principais relações entre as ideias de Platão e a perspectiva cristã primitiva estava a compreensão que se criou acerca do que se constitui o ser humano. A noção de que a existência humana poderia ser dividida em dois aspectos, um material, do corpo, e outro imaterial, da alma, foi se consolidando ao longo dos séculos tendo como valiosa referência os escritos agostinianos. A alma, para Agostinho, é parte do que nos torna imagem e semelhança divina. Há uma prevalência dos aspectos transcendentais, imateriais e atemporais, em detrimento daquilo que é material e, portanto, fruto do processo de criação divino. Porém, é na alma que guardamos os traços que nos vinculam à Trindade: a memória, a inteligência e a vontade (AGOSTINHO, 2014, p. 163-164, Livro X, Cap. 11 e 12). Nas palavras de Marcos Roberto de Faria (2012, p. 34):

Agostinho deixa-nos importante legado sobre a essência da alma humana. Ele preocupou-se em estabelecer a igualdade e distinção das pessoas divinas, e sobre como as faculdades da alma, a saber: a memória, a inteligência e a vontade, poderiam expressá-la. Assim, para Agostinho, há uma identificação absoluta entre a alma e suas faculdades. Esta unidade substancial entre as três faculdades eleva o status da alma como imagem da Trindade.

Dessa forma os traços que evidenciam a existência da alma indígena são percebidos pelos jesuítas através da destreza em confeccionar flechas e educar seus filhos. Por isso a resposta categórica de Nogueira à pergunta de Gonçalo Alvarez:

Gonçalo Alvarez: – Estes tem alma como nós?

Nogueira: – Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem (DSCG, MB, v. II, p. 331, § 8).

Ademais, o *Diálogo* de Nóbrega ousa ir além. A alma indígena é comparada a alma da figura que ocupa o mais alto posto do catolicismo, o Papa. Nogueira afirma:

Nogueira: – [...] Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto vai diante de Deus *por natureza* a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná (DSCG, MB, v. II, p. 331-332, § 8).

A genialidade de Nóbrega ao afirmar a existência de alma indígena a faz mediante a comparação aliterada entre alma do Papa e do escravo indígena Papaná,

uma etnia situada ao sul da capitania do Espírito Santo.¹⁰⁷ Além desta fortíssima comparação, é importante notar novamente a presença da influência platônica sobre o cristianismo nas fundamentações filosóficas-teológicas. Não é por acaso que Nóbrega faz o uso de um personagem cuja função desempenhada é um ferreiro e, por isso, a partir disso faz a analogia da natureza das almas com a natureza dos metais. Não se trata de questionar a hierarquia que tais sujeitos – Papa e Papaná – ocupam no mundo, mas de afirmar a igualdade no que diz respeito a comporem parte de uma mesma humanidade. Dessa forma, Platão se apropria da mesma analogia dos “metais” em relação a composição da organização sociopolítica ideal no diálogo de *A República*. A hierarquização dos metais (em ouro, prata e bronze) de acordo com as funções ocupadas pelos indivíduos (a partir de suas virtudes), não diminui ao fato de que todos são metais. Assim, semelhante ao ferreiro de Nóbrega, Sócrates de Platão estabelece a igualdade entre almas/metais.

A partir desta constatação Nogueira continua explorando a semelhança entre os povos indígenas e os povos ibéricos, desta vez, no que diz respeito aos efeitos noéticos da queda de Adão que, segundo a doutrina cristã (Efésios 2:1; Romanos 3:23), havia pecado e colocado toda a sua descendência sob maldição.

Despois que nosso pai Adam peccou, como dis o psalmista não conhecendo a honrra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, asi Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais (DSCG, MB, v. II, p. 333, § 9).

Assim, justificava-se a necessidade da atuação dos padres em terras ameríndias. Os indígenas compartilhavam da mesma espécie de alma e mesmo estado de natureza. A diferença substancial residia no acesso ao conhecimento da vontade divina. Por meio da propagação da doutrina, do desenvolvimento da fé nas almas, os costumes e práticas bestiais seriam rejeitados e, conseqüentemente, os jesuítas cumpririam seu papel de guerrear contra as hostes diabólicas e povoar o Reino dos Céus. Finalmente, ameríndios e ibéricos faziam parte de um mesmo plano de salvação divino que cobria toda a humanidade.

¹⁰⁷ O, então, escravizado indígena Papaná havia sido capturado pelos indígenas de Piratininga, sob liderança do Principal Martim Afonso Tibiriçá. Após a captura do referido indígena, a intenção era sacrificá-lo. Porém, os jesuítas intervieram em favor do escravo, poupando-lhe a vida (MB, v. II; LEITE, 1957, p. 332)

Resolvida a questão da alma indígena, Nóbrega passa a trabalhar a responsabilidade dos missionários no processo de conversão dessas almas. A atuação da graça divina para promover a salvação das almas cativas se dá a partir de uma relação sinérgica, na qual Deus é a fonte e o missionário é o meio pelo qual ocorre a purificação do pecado e o processo de santificação. Tal como abordado na seção 1.2. *Ortodoxia* desta tese, a educação jesuíta possui um papel fundamental no processo de deixar a luz divina iluminar o interior dos pecadores. As analogias tomistas, da nuvem que libera a chuva e da pessoa que abre a janela, vão ao encontro com as afirmações de Nóbrega a partir da utilização de novas analogias. Mais uma vez, Nóbrega recorre ao ofício do ferreiro para ilustrar como o ferro frio pode ser moldado na medida em que é submetido ao fogo:

Façamos logo do ferro todo hum, frio e sem vertude, sem se poder volver a nada, porem, metido na forija, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueita no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis (DSCG, MB, v. II, p. 334, § 9).

Os padres jesuítas eram instrumentos de Deus na execução de Seu plano salvífico para aqueles povos tão carentes da graça. Serviam como mediadores, em termos aristotélicos-tomistas, serviam como “causa eficiente” na transformação da “potência” em “ato”, na transformação da alma decaída em alma regenerada.

Em suma, não importava o quão iniqua fosse a condição que se encontravam os indígenas, a alteração desta condição dependia única e exclusivamente da atuação dos soldados de Cristo. Apesar das dificuldades apresentadas com relação às perversões e atrocidades propagadas pelos indígenas, eles possuíam alma e o próprio Deus desejava que estas almas fossem resgatadas. Não se tratava de uma situação irreversível, mas possível se fossem adotados os métodos corretos. A conversão indígena seria tão possível que o diálogo entre os interlocutores de Nóbrega deixa de discutir sobre esta possibilidade e passa a especular sobre qual conversão ocorreria com menores esforços: um indígena pagão e alheio às bases da fé cristã ou um judeu herege que possuísse algum conhecimento das doutrinas? O irmão Gonçalo Alvarez é quem procura responder esta questão apontando que seria até mais fácil, pela ignorância, converter um pagão; mas retoma a questão da inconstância indígena ao afirmar que, caso um herege fosse convertido, a

perseverança no cristianismo seria algo mais provável de que acontecesse comparada a conversão do pagão.

Uma vez constatada a humanidade indígena, o restante do *Diálogo* passa a ser composto não sobre “se” os indígenas poderiam ser convertidos, mas de “como” eles poderiam ser convertidos. Deste momento em diante Manuel da Nóbrega passa a fundamentar a interlocução dos seus personagens na experiência vivenciada durante os primeiros anos de atuação catequética aliada das instruções presentes nos principais documentos norteadores da missão jesuíta: Bula Papal *Sublimis Deus*, de 1537, promulgada pelo Papa Paulo III; assim como o *Regimento* de D. João III, datado de 1548. É curioso notar a habilidade de Nóbrega em promover suas ideias missionárias a partir das duras experiências adquiridas nos anos iniciais de atuação no Brasil, sem, no entanto, descuidar-se dos parâmetros instituídos pelos superiores máximos, Papa e Rei¹⁰⁸, que concederam-lhe a tarefa missionária. Há, em Nóbrega, um esmero em não negar o chão que se pisa em detrimento de ordens superiores incabíveis. O jesuíta pioneiro constrói um discurso sólido a partir da experiência e pinça, o que corrobora com esta experiência, do *Regimento* e da Bula Papal, fundando uma percepção que se perpetuará durante décadas.

Dentre os métodos presentes nos documentos oficiais e reforçados como válidos para conversão do gentio no *Diálogo* estão: 1) a utilização do bom exemplo (para ganhar a confiança e ensinar os comportamentos moralmente aceitos); 2) a utilização das crianças indígenas convertidas (como uma forma de penetrar na cultura desde cedo e na capacidade de acesso por meio de interpretes da língua) (D. JOÃO III, 1548, p. 5-9; PAPA PAULO III, 1537). Note que Nóbrega não reforça os métodos tradicionais de conversão por meio do sermão, da exposição doutrinária, da pregação da palavra revelada ou da capacidade de persuasão de uma teologia altamente ortodoxa. Não! O jesuíta, sem negar a ortodoxia escolástica, exalta o pragmatismo, a prática sem negar a teoria. Trata-se de uma sutileza que revela sua admirável capacidade de flexibilizar sem subverter. A eficácia da “pedagogia do exemplo” por meio da crítica aos maus exemplos dos colonos, pelas alianças através do bom testemunho, dos atos de misericórdia e da defesa da humanidade indígena,

¹⁰⁸ A aliança entre o reinado de Portugal e a Igreja Católica consistia no auxílio mútuo, legitimado por toda uma retórica teológica-política que traria benefícios para ambas as partes. Desde 1455, através da Bula *Romanus Pontifex*, a península ibérica havia ganhado autorização para ocupar as terras a serem descobertas e através da política do padroado a Coroa portuguesa ganharia força para interferir nos assuntos religiosos.

contrapostos aos tradicionais métodos aplicados no continente europeu contra outros inimigos. O humanismo tomava conta das fundamentações propostas e praticadas por Nóbrega e a escolástica permanecia sustentando seu posicionamento diante da Cúria Romana.

Cabe-nos destacar especificamente a função do humanismo em amplificar os ânimos jesuítas em relação ao trabalho missionário com os povos indígenas. Uma vez constatada a humanidade indígena, agora esses passavam a participar de um local privilegiado na criação divina. Segundo a teologia católica desde Agostinho de Hipona, foram se estabelecendo um local muito específico para a humanidade, a qual gozava do livre-arbítrio e eram a razão de ser de toda a história sacrificial de Cristo no evangelho. Os movimentos que ensejavam o surgimento da Companhia de Jesus favoreceram para reacender no espírito cristão este olhar cuidadoso para com os seus semelhantes. Quer pela devotio moderna, e sua ênfase em uma espiritualidade cujo Deus participa tal como a humanidade de suas mazelas e sofrimento, quer pelos debates acirrados com os protestantes, sobretudo calvinistas, que insistiam na salvação dos eleitos pelo ato arbitrário divino na predestinação. Os católicos, no entanto, reafirmarão uma soteriologia que nega esta soberania exaustiva e determinista de Deus, ao passo que reafirma o livre-arbítrio e o amor divino por todos os povos.

Outra importante semente para a forte esperança de que as missões renderiam bons frutos – isto é, fartas colheitas de almas convertidas – está na ideia de que os povos indígenas repousavam em um estado de “inocência”. Em certo sentido essa “inocência” indígena chegou a ser abordada anteriormente quando exploramos a interpretação desses povos a partir de suas ausências. Afinal, atreladas as ausências de fé e lei não haveria rigor moral que os colocassem sob os padrões de usos, costumes e demais práticas a serem aprovadas ou reprovadas. Como consequência deste pensamento, caberia à simples tarefa de “ocupar o espaço vazio” na cultura indígena. Assim, ideia inicial que circulava entre os jesuítas era a de que “não haveria resistência contra a catequização, pois não haveria o *que* oferecesse essa resistência”.

Propagado desde os primeiros relatos de viajantes, a ideia de inocência indígena foi extremamente forte por todo o século XVI e ainda guarda lugar no senso comum até os dias de hoje. Tal noção é tão antiga quanto a própria noção de Brasil. É através dos escritos de Caminha, escrivão da armada de Cabral, que o imaginário

européu vai encontrando potenciais sujeitos para a materialização da esperança em descobrir a terra da inocência, o Éden. Por diversas vezes o escrivão do “descobrimento” expressa sua perplexidade diante do que pode-se considerar traços de inocência dos Tupiniquins.¹⁰⁹ Uma série de costumes naturalizados não eram percebidos pelos indígenas como atos detentores de maldades e, nesse sentido, não poderiam lhes imputar culpa. Dessa forma, na primeira vez que os indígenas da costa são descritos por um europeu, já lhes são atribuídos os rótulos de inocência e ausência de crença, fazendo uma associação que, segundo Caminha, caso houvesse entendimento entre os diferentes povos (indígenas e portugueses) logo seriam cristãos (CAMINHA, 1500, f. 2v.; 7; 11; 11v.; 13).¹¹⁰

Neste famoso registro de viagem destinado à Coroa Portuguesa traz, portanto, uma valiosa imagem do indígena que começava a ser construída e circulada por toda a Europa. Imagem na qual será refletida nos escritos jesuíticos do primeiro século de colonização. Até mesmo a filosofia aristotélica que funda a ideia do ser humano como “tábula rasa” (e que posteriormente ganharia novas roupagens e fama a partir do empirismo de John Locke) aparecem nos escritos dos jesuítas como fruto dessa construção europeia acerca dos indígenas.

Prova de que os religiosos reproduziram por todo o século XVI a noção de tábula rasa ou papel em branco está no fato de que os registros descritivos dos indígenas com tais características vão de Nóbrega até Anchieta, no fim do século. No primeiro ano da missão jesuíta, 1549, Manuel da Nóbrega escreve “acá poças letras bastan, porque es todo papel blanco” (MB, v. I, p. 142, § 7)¹¹¹, ressaltando um otimismo que garantia o êxito da missão. Após 34 anos, é José de Anchieta quem volta a afirmar que os indígenas “são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo

¹⁰⁹ A inexistência de “vergonha” ao exporem com naturalidade suas partes íntimas chocou Pero Vaz de Caminha. O constrangimento imediato do pecado original adâmico, ao perceberem-se nus (Gênesis 3:7), aparentemente não havia afetado os povos indígenas.

¹¹⁰ Destaco Pero Vaz de Caminha nesse ponto, pois o escrivão acabou por ser pioneiro entre as grandes navegações a fazer a descrição dos indígenas dando esta ênfase e, a partir dele, outros tantos autores se tiveram suas compreensões muito próximas. Cristóvão Colombo também já descreveria os indígenas com certo otimismo em relação a sua capacidade de aprender e incorporar a nova religião, segundo ele: os ameríndios “devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião” (COLOMBO, 1999, p. 53).

¹¹¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Bahia) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

o bem, nem há dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de ídolos porque não os têm” (CIFHS-PJA, p. 435)¹¹².

A ausência de uma fé expressa por meio de adoração ou culto de imagens, que materializaria a prática da fé consciente aos moldes conhecidos no pensamento judaico-cristão, colocava a espiritualidade indígena resumida ao nada. A tábua rasa ou papel em branco é fruto, portando, do etnocentrismo presente na perspectiva missionária. Se não possuíam ídolos – sobretudo ídolos materiais – não possuíam religião. Apesar disso, de não possuírem uma espiritualidade centrada em divindades, os jesuítas conseguiram identificar práticas que correspondem a maneiras “inferiores” de exercício da fé. O irmão da Companhia, Pero Correia, escreve em carta que tais maneiras são consideradas como “abusos e infantilidades”, comparando-as aos “feiticeiros, adivinhadores e benzedores” (entre outras credices) já conhecidos por Portugal. Ainda assim, tais práticas espirituais “inferiores” são tidas como um aspecto positivo para a atuação jesuíta; pois, segundo os jesuítas, tais práticas seriam facilmente removidas com uma simples estratégia. Segue o trecho da carta da carta de Pero Correia:

ellos no tienen lei ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas abusiones y ninerías, que aún oi en día se hallan dentro del reino de Portugal, como son hechizeros, adivinadores y bendizidores, y creer en sueños, y tener muchos agiieros, mas esto son cosas que facilmente se le pueden quitar poniéndolos en necesidad (MB, v. I, p. 446-447, § 19)¹¹³

Sim. A estratégia proposta pelo irmão consiste em submeter os indígenas à necessidade. Estratégia pragmática, porém, pouco ortodoxa. Considerando que se trata de uma questão do campo da fé, teológico, e sugere-se que a intervenção dos missionários ocorra pela via da carência material, tal proposição aponta o forte viés prático e realista da Companhia de Jesus em missão nas Américas para questões tão complexas como a conversão das almas. Além disso, crendo que estavam em estado de guerra espiritual a estratégia aparentemente perversa seria facilmente justificável a partir da fundamentação – presente no conceito agostiniano de guerra justa – de

¹¹² Tal fonte histórica é datada do “último” de dezembro de 1585 e escrita por Anchieta é chamada de *Informação da Província do Brasil*. Tal fonte não corresponde a uma estrutura de correspondência convencional. A seção XXXII do documento leva uma série de descrições sobre os povos e o local da missão (natureza, principais capitânicas, colégios, algumas aldeias, costumes dos casamentos indígenas, atualizações etc.).

¹¹³ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

que “impor uma condição de necessidade seria um mal menor do que deixá-los no erro pecaminoso.”¹¹⁴

Uma série de outros aspectos positivos sobre o comportamento indígena também são elencados por Nóbrega logo após os primeiros cinco meses de catequização. Dentre a lista de elogios estão: o espanto e desejo pela leitura e escrita, a vontade de ser cristãos como os padres, o fato de muitos terem se apartado das práticas de sacrifício e antropofagia, a obediência aos mandamentos dados pelos padres etc. (MB, v. I, p. 139-140, § 4)¹¹⁵. Tais afirmações ganhariam, agora, um peso ainda maior; pois não se tratavam das primeiras impressões, ou de relatos superficiais de viajantes que estiveram apenas de passagem pelas terras indígenas. Quem escrevia agora era o provincial da Companhia de Jesus no Brasil para um dos mais importantes professores catedráticos da Universidade de Coimbra, o lente Dr. Martín de Azpilcueta Navarro.

Há também relatos comparativos entre os comportamentos dos indígenas e dos brancos. Nóbrega, por exemplo, compara as crianças nascidas de indígenas e as crianças nascidas de brancos cristãos. No Diálogo Sobre a Conversão do Gentio, o padre escreve: “os Padres o experimentão cada dia com seus filhos, os quais achão de tão bom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos cristãos” (DSCG, MB, v. II, p. 336, § 11). Ou seja, a catequização estava tendo melhores resultados entre os indígenas. Outro padre que também realiza extensa comparação é Rui Pereira. Em carta datada de 1560 – ou seja, mais de 10 anos após o início das missões – o jesuíta escreve aos padres e irmãos de Portugal que os indígenas se concentravam mais nas pregações, participavam mais ativamente das cerimônias e eram mais edificadas que os brancos. Por isso, Rui Pereira suplica: “e por amor de Christo lhes peço que percão a maa opinião que até aqui do Brasil tinhão, porque lhes falo verdade que, se ouvesse paraizo na terra, eu diria que agora o avia no Brasil”

¹¹⁴ Nesta mesma carta, Pero Correia também aponta a esperança de que a fé católica inevitavelmente triunfaria sobre quaisquer pecados indígenas, bastaria que fossem adotadas as estratégias corretas e pelo exercício da catequese. Tal triunfo não seria visto por ele mesmo. No ano seguinte em que a carta foi escrita, Pero Correia foi morto pelos Carijós. Sua morte foi contado como um glorioso martírio pelo fundador da Companhia, Inácio de Loyola (MB, v. II, p. 264-265, § 2 – Carta do Pe. Inácio de Loyola (Roma) ao Pe. Pedro de Ribadeneira (Bruxelas), em 3 de março de 1556) e pelo jesuíta cronista Simão de Vasconcelos no século XVII (VASCONCELOS, 1865, p. 101, § 178-179). Fato emblemático, pois a sua proposta estratégica e morte marca o período de transição entre a “via amorosa” e outros métodos persuasivos menos “amorosos”, como aquele de submeter os indígenas à situações de necessidade.

¹¹⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Bahia) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

(MB, v. III, p. 296, § 12)¹¹⁶. Note na força das expressões utilizadas pelo padre para que na Europa deixassem suas más ideias sobre o Brasil. Ele implora “por amor de Cristo” e compara essas terras ao “paraíso na terra”.

Os bons ânimos jesuítas com relação aos indígenas não são apenas fruto de uma empolgação primária, de uma precipitação a partir das primeiras impressões ou de eventos pontuais. Os membros da Companhia de Jesus já possuíam uma ampla experiência e contato com inúmeras dificuldades, haviam constatado aspectos desfavoráveis à missão como costumes considerados diabólicos e a inconstância após a conversão – e escrito extensivamente sobre ele tais problemas – contudo, permaneciam renovando as esperanças. Em 1585, por exemplo, é o padre José de Anchieta quem tece uma série de elogios aos indígenas e os coloca como tão bons ou até melhores que os portugueses. Em suas palavras:

os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses (CIFHS-PJA, p. 435).

É verdade que tais manifestações otimistas se misturam com relatos de intensa oposição às práticas consideradas perversas e costumes estranhos aos jesuítas. Entre as cartas jesuíticas do século XVI não é possível identificar uma lógica linear de ascensão ou de declínio dos ânimos jesuítas com relação aos indígenas, mas podemos notar uma permanência desses registros esperançosos, ora alternando-se com registros negativos, ora concomitantes nas mesmas cartas.¹¹⁷ É razoável concluir que a constância e a variedade de destinatários dessas correspondências serviam para alguns propósitos imprescindíveis para o crescimento das missões. Dentre as finalidades estão: a) fundamentar as percepções jesuíticas acerca da humanidade indígena; b) legitimar a missão em curso; c) garantir os investimentos necessários para que a missão continuasse; d) persuadir o rei português dando-lhe um retorno

¹¹⁶ Carta do Pe. Rui Pereira (Bahia) aos padres e irmãos de Portugal, em 15 de setembro de 1560.

¹¹⁷ Se pudéssemos transcrever as flutuações dos relatos jesuíticos acerca dos indígenas em linguagem matemática, teríamos algo parecido com um gráfico senoidal, com altos e baixos, e não uma linearidade crescente como um gráfico de função exponencial. O entusiasmo com os avanços da missão e a conversão dos gentios são frequentemente interrompidos por lamentos e descrições dos povos como bestiais ou diabólicos.

positivo da empreitada jesuíta; e) informar e persuadir a hierarquia da igreja para que tivessem seus olhares voltados para esta missão; f) inflamar os corações dos potenciais novos missionários a somarem forças na colônia.

Diante desses objetivos, os jesuítas dedicaram-se a sempre procurar levar relatos de esperança que contribuíssem para a catequização missionária. As queixas com relação as dificuldades enfrentadas nunca foram superiores à viabilidade de conversão dos povos indígenas. Os religiosos encontravam-se neste ponto de tensão entre os aspectos negativos e positivos, mas agiam pelo ideal salvífico que acreditavam. Por isso, não deixavam de tratar da realidade dura, porém, alimentavam suas esperanças através das experiências favoráveis que presenciavam. O modo com que os jesuítas contabilizavam seus empreendimentos, a partir dos resultados favoráveis ou não, é fruto do seu modo próprio de interpretar a realidade e expressar-se sobre ela em suas cartas de modo a persuadir seus interlocutores para que seus objetivos fossem atingidos. Assim, para emprestar um termo utilizado por Célio Juvenal Costa, a “racionalidade mercantil” se fazia presente na avaliação da situação das missões no Brasil (COSTA, 2004). As probabilidades de alcançarem o maior número de conversão eram postos a mesa na medida que as experiências jesuíticas iam se mostrando frutíferas ou estéreis.

Se esta tese se propõe-se debruçar sobre o ponto de tensão acerca da apropriação cultural indígena como estratégia para alcançar seus objetivos catequéticos, é mais do que necessário compreendermos como ocorreu a relação de tensão que existiu entre as motivações e as dificuldades nesse processo. Afinal, até que ponto o jesuíta deveria crer na viabilidade dessa conversão apesar das grandes evidências e experiências frustrantes para a obra de Deus? Ou, então, qual a dimensão das motivações que levaram os padres a adorarem aspectos culturais indígenas – contrariando muitas vezes as hierarquias religiosas – para que houvesse os resultados desejados? Esses pontos de contradição ou tensão são centrais para o recorte proposto. Dessa forma, temos procurado encarar como o perfil da Companhia havia sido traçado, desde as tensões dos movimentos diversos na Europa, como fizemos no capítulo inicial, até as experiências de flexibilidade diante das situações concretas na colônia. Assim, a seção a seguir visa exemplificar a plasticidade da tolerância indígena diante de uma das práticas mais abominadas pelos católicos: o ato de comer carne humana.

3.2. Engolir para não ser engolido.

É compreensível que antropofagia causasse tamanho escândalo e condenação por parte dos religiosos quinhentistas – até nos nossos dias tal tema é amplamente inconcebível como uma prática aceita, ainda que fosse realizada em dentro de sistemas culturais complexos e não como parte de uma dieta alimentar canibal. Por outro lado, os jesuítas provaram-se verdadeiros atores coloniais capazes de assimilar uma série de situações e condutas que poucas – ou nenhuma outra instituição – teriam condições aturar. Eles se propuseram a pensar e colocar em prática uma série de meios não convencionais para que os fins da missão fossem atingidos. Isso significa tanto propor métodos novos quanto aceitar parte do que estava posto nas condições adversas tendo em vista a esperança de um sucesso na missão.

Antes de adentrarmos às apropriações culturais que compuseram parte dos artifícios jesuíticos como meios para alcançar a finalidade salvífica, pensamos que caiba uma subseção para tratar do quão dispostos os jesuítas estavam de flexibilizar a austeridade moral cristã trazida do Velho Mundo. Para tal tarefa, trouxemos parte da experiência vivida por José de Anchieta na qual o jesuíta fora submetido a considerar tolerável, ainda que momentaneamente, as práticas de antropofagia. Além dessa prática, Anchieta parece se apropriar do ímpeto de vingança presente entre os Tamoios para fundamentar seus discursos entre esse povo, colocando a vingança como parte de uma “justiça divina” e, conseqüentemente, relativizando a mensagem central cristã acerca do perdão aos inimigos. Os traços desse discurso também são muito presentes em uma de suas peças teatrais, a qual veremos adiante.

O ano é 1563 e o padre José de Anchieta havia se entregue como refém em Iperoig entre os Tamoios, etnia que havia estabelecido uma aliança com os franceses desde 1555 na baía de Guanabara. O caráter diplomático do seu ato voluntário visava promover a paz entre os povos que compunham a Confederação dos Tamoios e os portugueses. O objetivo colocaria o jesuíta em uma situação de vulnerabilidade que não havia precedentes nos aldeamentos coloniais.¹¹⁸ O controle e disciplina

¹¹⁸ Neste ponto é razoável pontuarmos a dupla missão que o padre estava incumbido de realizar. Por um lado, deveria salvar o máximo de indígenas possível da danação no inferno, por outro, realizando a missão, seria uma oportunidade divina para salvar a si mesmo. Para Ronald Raminelli 1996, p. 77-

desenvolvida nos aldeamentos fazia com que os padres estabelecessem uma relação de domínio sobre os indígenas. Tal forma de organização era parte das estratégias adotadas para que houvesse um controle moral sobre as condutas indígenas e favorecesse a fixação dos povos que costumeiramente realizavam migrações. Porém, a situação de Anchieta, durante os meses que esteve em Iperoig, era diferente. O padre estava isolado de qualquer ajuda que pudesse equilibrar as relações de poder. Mesmo em meio aos aldeamentos jesuítas havia considerável flexibilidade diante das particularidades encontradas aqui, como por exemplo: a nudez indígena era tolerada diante da escassez de vestimentas e o uso de intérpretes durante as confissões. A capacidade de tolerar uma série de práticas em um ambiente mais hostil deveria ser ampliada para garantir a sua própria sobrevivência. Não havendo como sujeitar o indígena, o padre atuava em terreno “inimigo” e tinha como obrigação vital superar “o medo e a tentação da carne [que] desafiavam sua determinação religiosa e política; e até a antropofagia, chegou a ser vista com considerável tolerância em algumas ocasiões” (ALMEIDA, 1998, p. 115).

No entanto, o padre entendia que, mais do que uma valiosa moeda de troca, ele precisava desenvolver sua missão independente do contexto no qual se encontrava. É por essa razão que seus relatos posteriores relembram os seus feitos durante o período que esteve cativo como momentos de negociação em prol da catequização dos Tamoios. Tal percepção acerca dos registros de Anchieta é fundamental para que entendamos que seus escritos não estão preocupados em exaltar a eminente possibilidade do martírio, tampouco se descrever como um sujeito com poucas escolhas diante das tribulações. Seus escritos apontam para seus atos heroicos mesmo no contexto desfavorável. José de Anchieta não procura retratar-se como vítima e, por ser vítima, sendo obrigado a tolerar o que em outras ocasiões não seria tolerado. Ao contrário, seu posicionamento como um missionário e defensor da fé permanece inabalável e, por isso, a inabitual tolerância percebida através dos seus próprios escritos torna ainda mais chocante. Ao comentar tal episódio, Maria Regina Celestino de Almeida (1998, p. 112) afirma que nas “entrelinhas de seu texto é

78), “as imagens do martírio e do vil gentio concedem ao tema do barbarismo uma nova significação. O bárbaro torna-se, então, um obstáculo a ser vencido, torna-se um desafio para os religiosos e um caminho para a purificação”. Corroborando com esta ideia, Laura de Mello e Souza (1995, p. 72-85) considera o Brasil do período colonial, nos três primeiros séculos desde a chegada portuguesa, como um lugar de purgatório. Dessa forma, a realidade do martírio deveria ser vista diante dessa dupla empreitada: salvar e ser salvo.

possível inferir considerável tolerância¹¹⁹ com práticas indígenas consideradas abomináveis”.



Figura 9 - "Canibalismo" no Brasil, em *The Great Voyages* de 1592 (DE BRY, 1592, p. 179).

O principal registro dos eventos que ocorram em Iperoig é escrito pelo próprio José de Anchieta em carta datada de dois anos após os acontecimentos. Logo no início da carta, o jesuíta afirma que os Tamoios eram responsáveis por levar “continuamente los esclavos, mugeres y hijos de los christianos, matándolos y comiéndolos, y esto sin cessar” (MB, v. IV, p. 123, § 1)¹²⁰. Até aí o padre parece estar descrevendo acontecimentos que foram presenciados frequentemente, mas que estavam distantes da sua alçada da interferência; pois, como vimos, sua situação de isolado como refém não o colocaria em posição favorável para exortar tais práticas. Contudo, Anchieta não fica apenas na mera descrição e se abstém de realizar um juízo de valor ou de interferir nas práticas de sacrifício e antropofagia. O jesuíta

¹¹⁹ Para José Eisenberg (2000, p. 84) o preparo jesuíta apto à flexibilidade, à acomodar-se as situações e conseguir ampliar a tolerância seria “sem dúvida uma das principais causas do sucesso dos jesuítas”.

¹²⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

justifica tais atos! José de Anchieta apoia os Tamoios. O apoio prestado ainda por cima vem com uma “justificativa cristã” de que tais atos eram parte de uma “divina justiça”! O que o jesuíta faz neste parágrafo de sua carta é criticar os portugueses por terem traído os seus antigos amigos, os Tamoios, por meio de saques, capturas e assassinatos. Portanto, a justiça divina utilizaria dos meios indígenas para castigar os portugueses: sequestrando-os, matando-os e comendo-os.¹²¹

José de Anchieta conta na mesma carta que a razão dessa perspectiva tão amistosa na relação com os Tamoios, apesar dos atos abomináveis, ocorreu em virtude da firme crença de que esses indígenas seriam transformados através do ensino catequético. O padre reconhece a dureza que seria trabalhar com eles, mas confia na obra redentora de Cristo e na transformação radical. Nas palavras de Anchieta, são “de las piedras duras saca abundantes rios de aguas” (MB, v. IV, p. 124, § 3)¹²². A flexibilização da tolerância das práticas pecaminosas do momento em que esteve em Iperoig estava na esperança de que o futuro dos Tamoios fosse mudado. Novamente há uma relação entre meio e fim, causa e efeito. Assim como veremos os meios catequéticos a partir da apropriação cultural para a conversão da alma indígena; a aceitação de práticas deploráveis fazia parte de um meio para que no futuro os padres alcançassem a salvação desses povos.

¹²¹ A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (1998, p. 115) ainda acrescenta que a defesa de tais atos dos Tamoios contra os portugueses não significava apenas a defesa de uma etnia contra os seus próprios conterrâneos, mas que esta etnia representava tanto os pagãos por sua própria natureza, quanto os hereges os quais haviam realizado uma aliança com os huguenotes franceses. Nas suas palavras: “é instigante que Anchieta tenha buscado uma justificativa religiosa para a vitória de índios selvagens comedores de cristãos e aliados dos hereges franceses, portanto, duplamente inimigos da Igreja e da Coroa” (ALMEIDA, 1998, p. 115).

¹²² Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.



Figura 10 - "O Último Tamoio", de Rodolfo Amoedo (1883)¹²³

A perspectiva triunfalista que o padre adota ao descrever seu discurso nas aldeias dos Tamoios promete que as benesses divinas seriam concedidas na medida em que os povos indígenas se curvassem diante do Deus cristão. Assim como havia ocorrido entre os Tupis, os Tamoios poderiam vingar-se na mesma moeda; pois, os Tupis foram vitoriosos na medida em que se submeteram às relações cristianizadoras com os portugueses. Ao descrever uma de suas pregações ao modo caraíba de profetizar sobre as aldeias, andando e anunciando em voz alta, Anchieta adota a cosmovisão indígena para prometer aos Tamoios aquilo que lhes interessavam. Anchieta inicia seu discurso

diziéndoles que se alegrassen con nuestra venida y amistad: que queríamos quedar entre ellos y enseñarles las cosas de no Dios para que él les diese abundância de mantenimentos, salud y victoria de sus enemigos, y otras cosas semejantes, sin subir más alto, porque esta generación tan [fiera], sin este escalón no quiere subir al cielo. Y la principal razón que los movió a querer la paz no fué el myedo que tuviessen a los christianos [...] mas el desseo grande que tienen de guerrear con sus enemigos los Tupis que hasta

¹²³ A obra de tinta a óleo sobre tela (180,3 cm x 261,3 cm) encontra-se no Museu Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro. Junto ao indígena morto é representando José de Anchieta, em sinal do lamento e proximidade do jesuíta com a etnia dos Tamoios.

agora fueron nuestros amigos y poco ha se alevantaron contra nosotros [...] de los quales porque siempre fueron vencidos y maltratados con favor de los Portugueses, querían ellos agora con el mismo favor ser vencedores y vengarse bien dellos, matando y comiendo a su voluntad (MB, v. IV, p. 126-127, § 5)¹²⁴.

Note que na intenção de “enseñarles las cosas de no Dios”, Anchieta realiza a promessa de que o próprio Deus lhes daria a “abundância de mantenimentos, salud y victoria de sus enemigos”. Não eram valores cristãos que estavam sendo prometidos. A finalidade da aceitação da mensagem cristã não repousava naquilo que a própria fé garantia, mas estava atrelada aos interesses escusos de um povo que tinha grande parte de sua cultura fundada na noção de vingança dos inimigos.

Com isso, Anchieta está realizando três dimensões conscientes: a) atenuando o impacto dos valores morais cristãos no julgamento dos anseios dos Tamoios, b) flexibilizado e aceitando a lógica triunfalista e retributiva, na qual o próprio Deus é quem se encarrega de realizar a vingança; c) depositando uma confiança extrema no ensino catequético, ao colocá-lo como uma condição para as conquistas indígenas. O padre está instrumentalizando Deus, colocando-O como conivente ao que é desejado por entre os Tamoios – o que inclui a guerra contra os Tupis, a matança, os rituais de sacrifício e cauinagem e a antropofagia – em troca da catequização. Nas palavras de Maria Regina Celestino de Almeida (1998, p. 112) todo o longo período de convivência diária de Anchieta com os indígenas “tiveram forte influência sobre ele, levando-o a atitudes e comportamentos contraditórios e, por; vezes, pouco coerentes com a ortodoxia católica”.

Além disso, quando Anchieta trata diretamente sobre a questão da antropofagia, ele nitidamente suaviza a sua gravidade, apesar de existirem dezenas de cartas jesuíticas que condenam o costume indígena de comer carne humana, sendo muitas vezes colocado com o mais intolerável entre os demais. Note como Anchieta aceita que tais práticas permaneçam por algum tempo considerável até que lhes seja removido o costume. Assim, ele escreve: “comer de sus contraryos hasta que se vengassen bien dellos” tratava-se de um costume no qual “ellos tienen puesta maior su felicidad no se les ha de arranquar tan presto” (MB, v. IV, p. 129, § 3)¹²⁵. Dessa forma, Anchieta aponta para a permanência do hábito de comer carne humana

¹²⁴ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

¹²⁵ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

como consequência da vingança dos inimigos. Em algumas ocasiões a prática de antropofagia estava ganhando contornos temporariamente aceitáveis. O próprio Anchieta faz extensos relatos de como conseguiu sobreviver às várias ameaças de morte que sofria. Em um desses relatos envolvia o desenvolvimento de amizade com indígenas que praticava e, sem nenhum pudor, anunciava seus atos antropofágicos (MB, v. IV, p. 146, § 15); em outro relato, Anchieta, para se salvar de ser assassinado por ter sido acusado de censurar determinada prática antropofágica, diz “que los nuestros no avían de hazer caso de la muerte de un esclavo,” (MB, v. IV, p. 150, § 17)¹²⁶. O jesuíta confessa que para livrar-se da morte fez pouco caso com o sacrifício seguido de antropofagia de um escravo capturado.

Se o ato de comer carne humana era um costume próprio dos povos indígenas, não havendo absolutamente nada próximo entre as práticas cristãs europeias; o caráter vingativo – que fundamenta a antropofagia – acaba estando presente no pensamento cristão quando se trata de uma vingança contra as maldades cometidas no campo da guerra espiritual. O triunfo do bem sobre o mal inclui a derrota do Diabo e seus demônios e o pagamento por toda crueldade cometida contra a humanidade e o Reino de Deus. Dessa forma, apesar de serem formas distintas de vingança – aquela que é aceita pelos cristãos e a que é praticada pelos indígenas – há certa equiparação entre os povos que até então se mostraram tão antagônicos: os jesuítas e os indígenas.

Nos parágrafos anteriores procuramos apontar como a antropofagia foi tolerada em algumas ocasiões, sobretudo por Anchieta enquanto esteve refém em Iperoig, e em parte desses momentos de flexibilização da moral cristã um fator que serviu para justificar esta alteração neste rigor foi a associação com as motivações geradas pela vingança. Assim sendo, analisaremos como o jesuíta, por meio de seu *Auto de São Lourenço*¹²⁷, inclui a tolerância à violência e incentiva à vingança. Um dos pesquisadores que se dedicaram a estudar o auto, trazendo destaques que nos interessam, é Paulo Romualdo Hernandes (2016a), o qual ressalta a quantidade de mesclas existentes. Seus protagonistas são seres híbridos: há uma mistura de anjo e

¹²⁶ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

¹²⁷ A obra é trilingue: português, castelhano e tupi. Segundo o cronista jesuíta do século XVII, Simão de Vasconcelos, o auto foi escrito pelo irmão Manuel do Couto, mas é frequentemente atribuído a José de Anchieta (LEITE, HCJB, t. II, p. 610). Contudo, é possível que a mesma peça tenha sido adaptada ou ampliada, uma vez que a adequação das peças era algo comum de acontecer, ou até mesmo, ser um outro auto que acabou levando um mesmo nome. Ademais, o estilo de escrita é bem próprio de Anchieta. A data também é incerta, estando entre os anos de 1583 e 1587 (HERNANDES, 2016a, p. 1).

caraiíba que voa (karaibebé) – o Anjo/Karaibebé; há dois personagens que são metade diabos e metade chefes indígenas – o Aimbirê e o Saravaia; também há dois personagens que misturam morubixabas (chefes temporais) com imperadores romanos – Décio e Valeriano; o chefe dos diabos leva o nome de um cacique Tupinambá – Guaixará; e, por fim, o único que não corresponde a uma figura híbrida é o santo São Lourenço. Além do hibridismo dos personagens, temos uma mistura do terreno, no qual é “meio aldeia, meio confinamento cristão”. O auto todo é retrato do encontro de dois mundos, das culturas indígena e jesuíta; um embate que não está apenas no campo apologético da fé cristã, mas adentra ao sincretismo e ao confronto estético. Segue o trecho do Ato III a ser analisado na sequência:

Anjo/Karaibebé: Eia, depressa, a afogá-los!
Que não vejam mais o dia!
Eia depressa a atirá-los
ao fogo de vossos valos!
Reuni a companhia!

Aimbirê: Pronto! irei
executar a vossa lei,
reunira a minha laia.
Vem beber, ó Saravaia!
Vamos hoje fendei
as cabeças desta arraia!

Saravaia: Há aqui muito cauim,
Jaguaruna, meu avô?
Eh! Embriagar-me já vou!
Irra! para esse festim,
já todo de negro estou.

[...]

Saravaia: Pobre de mim, que quiseste
que vá contigo à prisão!

Aimbirê: A quem vamos nós comer?
A algozes de São Lourenço.
Saravaia: Esses vis chefes que venço?
Eu muitos nomes vou ter
muitos nomes que penso.

Muito bem! sua barriga
há de ser o meu quinhão

(ANCHIETA, 1977, p. 166-168)

No trecho acima o diabo/chefe indígena Aimbirê é conclamado pelo Anjo/Karaibebé a reunir-se com seu companheiro Saravaia para vingar-se de Décio e

Valeriano, responsáveis pela morte de São Lourenço. O anjo/caraíba é associado às figuras diabólicas, promovendo bebedeira e matança em prol da justiça por terem matado o santo católico. A morte vingativa será seguida pelo banquete que farão a partir dos corpos dos imperadores mortos. A figura angelical é quem atíça os demônios a iniciarem o ato vingativo que culminará na antropofagia.

Os diabos, então, atendem ao chamado do anjo e passam a planejar o que será feito: a bebedeira, a ingestão e, até mesmo, a alteração simbólica da identidade que é reformulada a partir do ato de ingerir o corpo de seus inimigos, apontando que Anchieta compreendia o sentido ritualístico da antropofagia. Na sequência, temos a discussão entre o que será sacrificado, Décio, e o seu algoz, Aimbirê – fato que também ocorre nos rituais de sacrifício quando o guerreiro inimigo é capturado.

Aimbirê: Jesus, Deus grande e potente,
que tu, traidor, perseguiste,
te dará sorte mais triste
largando-te em meu dente,
a que, malvado, serviste.

(ANCHIETA, 1973, p. 24).

[...]

Décio: Abrasa-me o fogo insano,
assa-me Lourenço assado.
Bem que eu seja um soberano,
Deus me abrasa, por meu dano,
vingando seu servo amado.

(ANCHIETA, 1977, p. 172-173 e 177)

Nessas duas últimas falas há dois pontos que valem ser notados. A primeira delas é que a figura diabólica de Aimbirê, ao dirigir-se a Décio – sua vítima –, está exaltando Jesus como Deus grande e “potente”, no mesmo momento em que usa a potência divina para rimar com “dente”, local onde Décio irá parar após ser morto. O trecho é inusitado, pois temos um diabo exaltando a Deus que entregou um sujeito para ser vingado e ao mesmo tempo trata da morbidez do ato de comer a carne de quem ainda está vivo. Outro ponto curioso é que o próprio Décio, em suas últimas palavras, reconhece seu pecado de ter matado e assado São Lourenço e aceita aquilo que, com suas próprias palavras, foi a vingança divina do seu servo amado.

Compreendendo o desenvolvimento do tronco principal narrativo construído ao longo do auto, é razoável afirmar que o objetivo dele é através do diálogo com os elementos culturais indígenas sirva de canal persuasivo para com a audiência, convencendo-os do poder inigualável do Deus cristão se comparado aos demais poderes, instituições, sujeitos e entidades espirituais. O triunfo do Deus cristão ocorre na medida em que o sangue de São Lourenço é vingado pelos próprios inimigos da cristandade. Trata-se da mesma perspectiva triunfalista vista no discurso de Anchieta quando esteve em Iperoig, o qual propunha a vingança dos Tamoios contra os Tupis em caso de anuência aos ensinamentos jesuítas. Trata-se de um discurso pragmático que visa inculcar a noção de que todo poder que se levantar contra Deus será vencido. A estratégia de conversão adotada parte da ambição presente entre os povos indígenas e suas aspirações combativas, guerreiras. A superioridade oferecida pelos padres através do seu Deus era, sem dúvidas, objeto de desejo por aqueles que viviam em constante batalha. Pouco importavam os meios para que o triunfo divino ocorresse. Nas palavras de Paulo Romualdo Hernandez (2016a, p. 13), “a vitória é dos padres, mesmo empregando meios nada cristãos”. Anchieta não está preocupado com um preciosismo acerca dos métodos, mas no convencimento pragmático que aprova a vingança e concede a vitória, satisfazendo, assim, os desejos indígenas. Não há um apreço pelo valor inestimável do perdão, do amor ao inimigo; ao contrário, o auto anchietano reforça costumes reprovados pela Igreja na execução da justiça arbitrária divina.

As experiências das missões jesuítas no Brasil, portanto, não se resumem a meras “adaptações secundárias”, como quer e afirma apologeticamente Serafim Leite (1955, p. 18). Houve momentos em que a própria moral fora flexibilizada. Entendemos que os contextos e interesses momentâneos agiram fortemente para que os jesuítas – especialmente Anchieta – agissem de tal forma, mas não deve-se negar que a tensão gerou momentos de profunda contradição na Ordem. A capacidade de avaliar e julgar os melhores posicionamentos e ações, tendo em vista as finalidades últimas de seus atos, colocaram os jesuítas – e a sua extraordinária capacidade de equilíbrio e adaptação – sobre uma linha demasiadamente tensionada (isto é, se ela não se rompeu).

Ainda cabe ressaltar que a postura adotada por Anchieta foi similar, apesar dos diferentes contextos. A pressão de vida ou morte vivida em Iperoig pode ter servido de justificativa para as concepções realizadas naquele episódio e relatadas anos mais

tarde por ele mesmo. Porém, é curioso que a mesma mentalidade triunfalista acabe sendo empregada no seu *Auto de São Lourenço*, elaborado sem quaisquer necessidades vitais. A sutileza com que José de Anchieta se incorpora a flexibilidade moral aos costumes indígenas (incluindo a antropofagia) e sobretudo emprega a vingança como parte da cosmovisão cristã para persuadir tais povos, tudo isso fala muito sobre até que ponto os jesuítas estavam dispostos a adaptar-se aos contextos.

Porém, cabe ressaltar essa não é uma exclusividade de Anchieta. António Blázquez, por exemplo, em 1557, quando posto em xeque sobre o que deveria ser feito com os indígenas capturados por outras etnias. Entre matar e comer, Blázquez aprova a ideia do Governador Duarte da Costa em autorizar que os indígenas vendam os seus cativos ou pratique a escravidão através deles (MB, v. II, p. 382, § 6)¹²⁸. Contudo, a escravidão dos povos indígenas não havia sido permitida pela Santa Sé. Mais uma vez é posto na balança qual seria o mal menor a ser permitido, produzindo *artifícios* de dominação que contrariavam sutilmente a hierarquia eclesiástica. Dessa forma, as experiências vivenciadas pelos membros da Companhia de Jesus no Brasil trataram de lança-los em situações nas quais não haviam respostas prontas, tampouco eram simples de serem resolvidas a partir da forte formação teológica que os padres recebiam nas universidades europeias. A sensibilidade prática humanista fora mobilizada com nunca antes, de modo que as percepções dos aspectos culturais indígenas tiveram de ser pensadas e trabalhadas para uma via de mão dupla: “adaptá-las e adaptar-se em proveito de seus propósitos” (ALMEIDA, 1998, p. 112).

¹²⁸ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

CAPÍTULO 4. Antropofagia no modus procedendi brasílico

Em linhas gerais, as várias cartas jesuíticas trabalhadas até então têm se constituído como o principal meio para acessarmos os primeiros anos de colonização no passado brasileiro. Foi possível perceber que os temas abordados nessas profícuas fontes históricas circulam acerca das relações estabelecidas no Brasil com os colonos, os huguenotes, as estruturas de governo local e, sobretudo, os povos indígenas. Tratam-se de relatos de experiências, pedidos à Coroa e aos superiores da Igreja, que intercedessem com materiais, recursos humanos e orações em favor da missão. Entre os registros das vivências na colônia, muitas vezes são procurados apontar as estratégias e artifícios traçados para superação dos desafios singulares do Novo Mundo. Parte da apresentação dessas estratégias e artifícios visava validar as decisões tomadas, uma vez que uma quantidade considerável delas seriam empregadas de modo inédito no decorrer do avanço geográfico da Igreja pelas novas terras.

Temos buscado levantar os pontos da missão no que diz respeito à formação dos padres da Companhia de Jesus tornando-os aptos a enfrentar e superar embates próprios de seu tempo, tanto na Europa como nas Américas. O encontro com os novos sujeitos proporcionou extensas discussões sobre sua natureza a partir do imaginário jesuíta, discussões que seriam repletas de inquietações devido as articulações que os padres deveriam realizar. Além da evidente interlocução com os destinatários de suas cartas (reis de Portugal, Superiores Gerais da Ordem, irmãos e padres etc.) os missionários traziam a tradição católica a partir das *Sagradas Escrituras* e autores da patrística e escolástica para fundamentar seus posicionamentos. Além dessa articulação os registros também apontam para os entraves com agentes sociais coloniais que ora eram favoráveis ora não à obra catequética.

Pretendemos dar início ao trato com essas fontes históricas responsáveis por contar-nos quais e como foram as apropriações culturais indígenas realizadas pelos jesuítas cujo objetivo consistia em tornar a mensagem cristã mais próxima de ser assimilada pelos povos locais. Contudo, antes de nos embrenharmos por este caminho, faz-se necessário atentarmo-nos às razões que levaram os padres adotarem tais posturas. Nosso principal esteio consiste em compreender que, ao contrário do esvaziamento da complexidade das culturas indígenas realizado pela interpretação

dos padres, os indígenas possuíam sólidas raízes culturais. A catequização não consistia em apresentar algo para preencher um vazio. As interpretações dadas os indígenas a partir de suas ausências não foram capazes de lidar com a insistência dos indígenas catequizados em esquecerem do aprendido e voltarem às antigas práticas.

Para encarar com esta realidade constante, os jesuítas e outros sujeitos dos primeiros séculos de colonização utilizaram-se do conceito de “inconstância” para dar as suas explicações ao comportamento indígena que apesar de aceitar os rudimentos da fé católica, tão logo já os abandonavam. A inconstância tornou-se adjetivo para qualificar ou desqualificar quem os indígenas eram e por qual razão não perseveravam na nova fé. Rapidamente foram classificados como “inconstantes”, assim, os padres já justificavam a ineficácia dos seus métodos tradicionais e naturalizavam o comportamento atribuindo-lhe a status de essência dos povos indígenas.

No entanto, a breve reflexão que pretendemos realizar antes de tratarmos das apropriações culturais na educação jesuíta visa contribuir para que a inconstância indígena seja compreendida como parte da resistência cultural dos povos que aqui habitavam e habitam. Assim, a postura de adoção dos aspectos culturais indígenas faz parte de ações intencionais de promoção de diálogo entre as culturas que favoreça a assimilação da mensagem cristã. Ao nosso ver trata-se de um artifício pragmático de catequização na qual elementos culturais indígenas seriam brevemente incorporados às práticas católicas.

A ideia dos indígenas brasileiros como sujeitos inconstantes ficaria profundamente marcada a partir analogia feita pelo padre Antônio Vieira em um de seus sermões, o *Sermão do Espírito Santo*. Tal analogia ficou conhecida como “o mármore e a murta”. Segundo o padre, haveria nações que apesar do longo trabalho missionário renderiam frutos permanentes e outras, por outro lado, que em um curto período de tempo já aparentavam receber os ensinamentos facilmente sem oferecer resistência, porém, logo após os ânimos repousarem já abandonavam o que tinham recebido. Nas palavras de Vieira as nações do oriente eram duras nos primeiros contatos, mas depois permaneciam “firmes e constantes, como estátuas de mármore”. Contudo,

há outras nações [...] — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram (VIEIRA, 1657, p. 5).

Assim, o sermão pontua algo que já estava consolidado pelas décadas de relação entre jesuíta e os indígenas do litoral. Afinal, a ideia da volatilidade no comportamento indígena é constante nas cartas jesuíticas, no *Diálogo sobre a conversão do gentio* e já podia ser percebido nos registros dos primeiros viajantes que passaram pela costa brasileira.

A oscilação no comportamento dos indígenas que receberam a esquadra de Pedro Álvares Cabral foi registrada pelo seu escrivão Pero Vaz de Caminha ao notar a maneira com que os indígenas se “esquivavam” do envolvimento com os portugueses, mesmo tendo apresentado comportamentos favoráveis na relação com os portugueses. O viajante faz duas menções a esse comportamento contraditório dos indígenas. No primeiro momento, é afirmado “se eles [os indígenas] em alguma parte amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam”; já no segundo momento é apontado como haveria parte dos indígenas que “misturaram-se conosco e abraçavam-nos e folgavam e alguns deles se esquivavam logo” (CAMINHA, 1500, f. 7v. e 8v.).

É curioso notar que Caminha e Vieira, apesar de estarem mais de 100 anos de distância um do outro, utilizam-se de termos parecidos e altamente depreciativos ao referirem-se aos indígenas, tratando-os como animais. Primeiro Caminha diz que, antes de serem esquivos, os indígenas estavam se “amansando” como animais selvagens que pudessem ser domados, docilizados. Já Vieira é ainda mais incisivo em suas afirmações. O padre também aponta a “docilidade” apresentada no primeiro momento, porém, com a inconstância, os indígenas voltariam a sua “bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram”. Ou seja, eram disformes, mais uma vez apontando a particular interpretação da cultura local realizadas pelos padres do século XVI.¹²⁹

¹²⁹ Sobre estas compreensões jesuítas, Alfredo Bosi comenta que as estruturas enrijecidas, dogmáticas, centralizadas e unificadas de pensamento cristão hegemônico por séculos na Europa, fez com que se tornasse limitada a compreensão de sistemas de fé e de organização social que não correspondesse ao conhecido e fossem marcadas por elementos antagônicos aos do catolicismo. Assim, ele justifica que “em termos de psicologia histórica, dar-se-ia aqui um embate entre dois processos de misticismo que se distinguem em grau? Uma ótica da consciência religiosa cristã, pela

O tema da inconstância também recebia contornos teológicos. Diferente dos debates presentes na Europa com o calvinismo e sua doutrina da “perseverança dos santos”, a questão da inconstância incidia sobre a natureza da fé praticada pelos indígenas aparentemente convertidos. Nóbrega trabalha essa questão no *Diálogo sobre a conversão do gentio* tratando dela como a maior dificuldade da missão jesuíta. Quem levanta a questão é o seu interlocutor Gonçalo Alvarez:

Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou *pâ*, ou como vós quizerdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ*, dizem *aani* (DSCG, MB, v. II, p. 322, § 2).

Isto é, com a mesma facilidade com que dizem “sim”, dizem “não”. Pela boca confessam Cristo e aceitam as doutrinas, mas logo as abandonam. Dessa forma, o versículo da epístola paulina aos Romanos (10:10), no qual é condicionada a salvação à crença com o coração e ao confessar com a boca é problematizado por Nóbrega. A salvação, além de demandar da confissão verbal pública deveria ter uma dimensão verdadeira na fé que seria demonstrada pelas obras; pois, segundo Tiago 2:26 a fé sem obras estaria morta. Assim, para o jesuíta os indígenas “por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis” (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2).

A natureza considerada inconstante adquire uma importância fundamental a ser discutida pelos padres, uma vez que ela passa a ser o próximo e principal dos desafios a serem superados pelos padres diante da finalidade última das missões: a conversão do gentio. Desse modo, o outro interlocutor do Diálogo, o ferreiro Matheus Nogueira, chega a cogitar a possibilidade de dispensar a pregação da redentora mensagem cristã diante da natureza inapta. Diz ele: “ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde Christo dizia: ‘Não deis o Sancto aos cais, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos’” (DSCG, MB, v. II, p. 321, § 2). Assim, Nóbrega exalta o valor da obra catequética e ao mesmo tempo que culpabiliza a natureza inconstante como responsável pelo fracasso das missões.

qual o sagrado já é marcadamente pessoal, vê como satânicas (regressivas) certas práticas rituais arcaicas onde parece eclipsar-se todo sentimento da criatura humana como um ser uno, consciente, aut centrado. O ideal da *visio intellectualis*, que a teologia cristã herdou dos neoplatônicos, recusa-se ao transe ébrio, descentrado e plural dos pajés tupi-guaranis. A união eucarística rejeita com horror a cruenta refeição antropofágica. O laço matrimonial único renega a poligamia. O monoteísmo, duramente conquistado, olha com suspeita para o velho culto dos espíritos dispersos pelos ares, pelas águas, pelas matas” (BOSI, 1993, p. 83).

O tema também é tratado em exaustão nas cartas de Nóbrega. No ano de 1551, o jesuíta tratou deste tema central em duas importantes cartas, uma delas ao fundador da Companhia de Jesus, Simão Rodrigues, e a outra ao Rei de Portugal, D. João III. Na primeira carta Nóbrega traz duas informações importantes, uma delas é referente ao pronto desejo de tornarem-se cristãos, atestando para a boa receptividade inicial da catequese. Porém, logo em seguida, o padre faz uma associação entre a questão da inconstância e o apego aos costumes. Nas suas palavras: “todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus custumbres les parece áspero” (MB, v. I, p. 275, § 4)¹³⁰. Esta é uma importante vinculação; pois, para além de rotulá-los como inconstantes, Nóbrega identifica uma causa para o comportamento contraditório. Essa causa seria a força dos traços culturais expressos nas práticas e costumes indígenas que contrariavam a fé cristã.

Já na carta à Coroa Portuguesa o jesuíta procura também estabelecer esse vínculo com os costumes, mas acrescenta soluções para tal impedimento de perseverança e consolidação da fé cristã. Nóbrega escreve:

ho converter todo este gentio hé mui fácil coussa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem (MB, v. I, p. 291-292, § 4)¹³¹.

O jesuíta acreditava que com maior número de irmãos para cooperarem no bom exemplo¹³² e mantendo o controle advindo do contato diário com outros cristãos, seria uma das formas de perdurar os convertidos na verdadeira fé. Diz o padre em carta a D. João III, Rei de Portugal, ao solicitar mais obreiros para a colheita.

Mais de três décadas mais tarde, Anchieta concordaria com Nóbrega no que diz respeito à inconstância ser “o principal impedimento” para a conversão indígena. José de Anchieta aborda a “natureza tão inquieta” dos indígenas enfatizando sobretudo a dificuldade em fixá-los em um único lugar. O registro é feito a partir da

¹³⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), datada de 11 de agosto de 1551.

¹³¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

¹³² Sobre a importância de obreiros e bons exemplos na catequização dos povos indígenas, sugerimos a leitura do artigo “Pedagogia do Exemplo: a autobiografia de Loyola e as missões na América Portuguesa do século XVI” (ANDRADE; FARIA, 2019).

sua descrição do povo Tapuia, em *Informação do Brasil e de suas Capitânicas* escrito em 1584, quando o jesuíta aborda os frequentes deslocamentos, é dito:

têm alguma maneira de aldeias e roçarias de mantimentos, é contudo muito menos que os índios e o principal de sua vida é manterem-se de caça e por isso têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão, porque *alioquin* [em contrapartida], é gente bem inclinada e muitas nações deles não comem carne humana e mostram-se muito amigos dos Portugueses (CIFHS-PJA, p. 302)

Ao pesquisar as cartas jesuíticas do período em questão, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro identifica a inconstância como um elemento chave para compreensão das relações existentes indígenas e religiosos. Para ele a inconstância possui duas principais possíveis explicações que, somadas, poderiam trazer uma maior compreensão do tema. É partido do pressuposto de que a inconstância no comportamento indígena em relação da fé católica é fruto de uma constatação: a efemeridade da adoção da fé sendo resultado de uma rápida aceitação e um igualmente rápido abandono. Dessa forma, segundo Viveiros de Castro, a primeira das explicações reside em compreender que os interesses indígenas pela fé cristã estavam atrelados a outros interesses que trariam alguma forma de benefício aos povos indígenas. Então, oportunamente os povos que prontamente aceitavam o novo sistema de crença utilizavam-se da “fé” – ou da convivência temporária com alguns preceitos do catolicismo – como moeda de troca para atingir outros objetivos, tais como favores e bens materiais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220-223).

Um exemplo deste comportamento, considerado pelos padres jesuítas como um interesse “mesquinho”, está presente no *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Ao dar sequência a sua explanação sobre a inconstância indígena, o personagem ferreiro Matheus Nogueira afirma sobre os indígenas: huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter” (DSCG, MB, v. II, p. 320, § 2). Novamente a inconstância é posta como o pior dos problemas aqui enfrentados. Manuel da Nóbrega mais uma vez soube explorar bem as características de seus interlocutores, utilizando-se da tecnologia do ferro para apresentar um ponto de superioridade europeia e a produção de bens ainda não desenvolvidos nas Américas. Assim, a barganha seria um mecanismo de fácil “persuasão”. Contudo, uma persuasão frágil e passageira,

que com o mesmo modo que se convence, se dissuade do contrário, basta apresentar uma nova oferta de algum benefício.

Viveiros de Castro (2002, p. 191) ainda levanta outra hipótese para compreensão da inconstância. Apesar de reconhecer as limitações desta possibilidade, o antropólogo afirma que a identidade cultural indígena pode ser composta pelo descompromisso com a permanência em algo que não lhe diz respeito. Dessa forma, não haveria como exigir a continuidade na fé se os traços culturais dos povos originários possuísem uma fluidez em suas relações “diplomáticas”. Por um lado, a mentalidade europeia centralizada em si mesma esperava que houvesse uma coerência com o posicionamento cristão na adoção da nova fé, havendo fidelidade e compromisso integral com a nova moralidade que se impunha sobre as antigas práticas.

A partir dessa ideia, compreende-se que a adoção de uma fé breve e o retorno dos antigos costumes culturais, não contraria nenhum preceito presente na cultura indígena. A partir do olhar indígena não haveria problema algum em extrair benefícios a partir das relações com os padres e voltar ou permanecer simultaneamente com práticas tradicionais do seu povo. Assim, a ideia de serem considerados “tan mudables y inconstantes” (MB, v. I, p. 275, § 4)¹³³ é algo presente apenas na perspectiva europeia para com os povos indígenas. Não fazia parte de como os próprios indígenas viam a si mesmo. Não haveria traição da cultura original, não haveria contradição no comportamento e, por fim, não haveria inconstância.

Nesse sentido, a “postura instável” na leitura jesuíta dos povos tradicionais, pode ser interpretada como uma marca daquilo que, contraditoriamente, se apresenta como o oposto do que é apresentado pelas fontes históricas. Ao invés de serem inconstantes na fé cristã, os indígenas são constantes em sua maneira de compreender o mundo, se articular socialmente e se expressarem ritualisticamente diante da sua espiritualidade. A inconstância é, na verdade, uma constância. É a resistência da cultura indígena. É a permanência na sua tradição. Não há abandono repentino. Não há “interesse mesquinho” a partir da barganha com a fé. A volta às práticas “pecaminosas” e aos costumes desaprovados pelo catolicismo é a mais clara evidência de que havia solidez cultural consolidada tradicionalmente, a qual não fora abandonada mesmo estando em relação direta com jesuítas, os agentes sociais que

¹³³ Carta do Pe. Afonso Brás (Espírito Santo) aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de agosto de 1551.

lutavam para que fossem abandonadas as raízes dos povos originários. A resistência indígena é vista justamente na inconstância oferecida à imposição da moralidade externa que visava castrar e esterilizar a cultura local. Dessa forma, propomos uma leitura da inconstância que seja vista a partir da resistência. Afinal, ao negar a sujeição às leis morais católicas, afirma-se o seu próprio sistema de crenças e práticas.

O que sustenta esta maneira de compreender os indígenas é o uso frequente da descrição de costumes que vem acompanhada das queixas com relação à inconstância. Desse modo, sempre a quebra na constância da fé cristã é a continuidade das práticas tradicionais indígenas. Além de Nóbrega, José de Anchieta também aponta os paralelos entre inconstância e às práticas reprovadas, dentre elas o uso “contínuo” dos “seus vinhos” – o cauim. Anchieta diz que “seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais” e acrescenta que por “serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (CIFHS-PJA, p. 433). Assim, a força cultural é identificada pelos jesuítas como algo de maior dificuldade na catequização desses povos.

A continuidade indígena no que é próprio da constituição de sua identidade faria com que muitas das práticas catequéticas envolvessem elementos culturais diversos. Costumes e práticas – ora consideradas sem traços de paganismo, ora com aspectos perniciosos – seriam apropriados intencionalmente pelos padres. Na tentativa de estabelecer pontes e produzir um ambiente favorável para a permanência na fé cristã, há um processo gradual com várias apropriações que geraram um modo de proceder único do Brasil quinhentista.

Nóbrega é um dos pioneiros a propor tal tipo de conduta. De modo claro e objetivo ele afirma:

se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais (MB, v. I, p. 407, § 15)¹³⁴

¹³⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

O primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil traça abertamente a estratégia expressa anteriormente sobre como remediar a inconstância “abraçando” alguns dos costumes indígenas e pondera a intenção de fazer com que os maus costumes fossem abandonados. É uma estratégia que visava um longo processo de “purificação” da cultura indígena, separando o que é admissível do que é abominável.

4.1. Apropriação da língua

O encontro cultural ocorrido entre jesuítas e nativos durante o século XVI, dentre tantos outros encontros, também foi um encontro entre uma sociedade pautada pela primazia da escrita e outras sociedades cuja oralidade desempenhava um papel central. Dessa forma, para entendermos a apropriação da língua nativa é necessário que se faça uma breve contextualização sobre os aspectos que vão para além de adotar um idioma baseando-se no processo de tradução. Trata-se de um modo complexo de criação e ressignificação de línguas nas quais suas estruturas, signos e significados não possuíam equivalentes diretos para serem simplesmente substituídos. Devemos passar também pela tomada da estratégia jesuíta que reconhecia a necessidade de utilizar a “língua mais falada da costa”, do tronco Tupi, como meio de fazer-se compreendido e compreender. Daí a necessidade dos famosos “bons línguas”, da gramática e do catecismo brasílico. Dessa forma, o “nheengatu” é fruto do processo de colonização da língua nativa com objetivo catequético.¹³⁵

O que convencionou-se chamar de “cultura ocidental” traz como uma das suas bases fundantes a relação que é estabelecida com a língua escrita. Herança de uma série de movimentos religiosos judaico-cristãos e civis greco-romanos que puseram a palavra registrada com base para sua organização social. Por um lado há a ênfase dada ao registro escrito desde o pentateuco judaico, cuja lei de Moisés fora escrita pelo próprio Deus, dando origem ao decálogo. Com o advento do cristianismo, a Escritura ganha *status* de Sagrada e reconhecida como a própria Palavra de Deus.

¹³⁵ Ao lado da base material a questão da língua é considerada por Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar (2012, p. 697) com um dos dois pilares que sustentaram as missões jesuíticas na colônia portuguesa. Como não há apropriação cultural no que se refere ao pilar da base material que assegurou o bom funcionamento do viés pedagógico das missões, não nos cabe abordarmos este ponto.

Por outro lado, o direito e as deliberações políticas entre os gregos e romanos passam a ter validade na medida em que são gravadas a partir das contribuições dos debates filosóficos e das disputas de interesses dos distintos agentes sociais de seu tempo.

A materialidade da escrita, portanto, é tida como um advento que supõe uma superioridade em detrimento dos grupos sociais pautados na oralidade. Uma dupla perspectiva centrada em si mesma. Nas palavras de Andrea Daher, um “logocentrismo etnocêntrico” (DAHER, 2012, p. 21). Não apenas a palavra escrita possui um grau elevado, mas conseqüentemente toda uma cultura é considerada, evidentemente, como superior. Por isso, Anchieta ao descrever os Tupinambás como ágrafos acrescenta outros elementos semióticos ausentes na forma de organização social. O jesuíta afirma que eles “não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro” (CIFHS-PJA, p. 433)¹³⁶. Assim, a língua é elemento principal na associação feita pelos europeus ao interpretarem as culturas indígenas como inferiores. Afinal, como visto, a ausência de F nos vocábulos é indicativo de ausência de fé, quanto mais uma fé pautada na palavra revelada. A ausência de L aponta para a inexistência de leis, quanto mais leis que fossem fixadas com a escrita. Por fim, a inexistência de R é resultado da falta de hierarquia no governo, afinal, como haveriam de registrar a história dos monarcas e marcar a hereditariedade do poder?

Não obstante, a diversidade linguística também é tema teológico. Segundo o relato de Gênesis 11, Deus haveria de confundir a língua do povo que edificou uma torre para alcançar os céus. A partir da ruptura do signo em Babel é que a teologia católica explica a diáspora dos povos e suas distintas línguas. No lugar do uno, haveria o múltiplo; no lugar da harmonia, haveria a desarmonia entre as criaturas e seu Criador. Dessa forma, a raiz linguística distinta do latim aponta para uma separação do povo escolhido por Deus para revelar sua Palavra. O sentido místico dado à língua, no qual a própria divindade ensina ou dá ao homem este “signo natural” havia sido afetado pelo ato pecaminoso do povo que buscava as coisas do alto pelos seus próprios meios. Os indígenas, portanto, estavam na condição de afetados pela destruição da unidade do signo, tendo sua língua não-latina como uma marca de sua rebeldia (BUESCU, 1983, p. 242-256).

O trabalho missionário, dentre outras tarefas, consistia em desfazer a confusão provocada pela quebra da unidade do signo, purificando os povos da maldição divina

¹³⁶ Carta intitulada *Informação da Província do Brasil*, escrita no último de dezembro de 1585.

que causara a desordem. Tratava-se de um trabalho de redenção da própria língua, um processo de exorcismo através do ensino das letras, purificando-a do mal e introduzindo os conceitos cristãos para dentro do seu vocábulo, quer ampliando ou ressignificando o já existente. A partir da desconsideração dos signos não alfabéticos, a perspectiva jesuíta sobre a língua falada e a língua escrita desenvolve-se uma perspectiva conservadora e dominadora a língua de raízes latinas (LESTRINGAN, 2000, p. 92). Há um sentido de violência praticado no projeto catequético e colonizador na expansão da língua capaz de unificar o reino português. O domínio da escrita – e a sua sobreposição à oralidade – coloca os europeus e indígenas diante de uma relação de dominantes e dominados, cujo papel do “civilizado” é domar o “selvagem” o introduzindo a elementos da língua que seria responsável por libertar os povos do pecado. Assumida essa perspectiva, podemos notar exemplos nas fontes históricas que tratam de como a língua portuguesa poderia servir de estratégia no combate aos maus costumes e a própria condição de gentio do indígena. Nesse sentido, a língua é o que separa o cristão do gentio. Tal estratégia é sugerida pelo primeiro bispo brasileiro, Pedro Fernandes Sardinha, em carta ao jesuíta Simão Rodrigues em Lisboa. O bispo diz que os padres da Companhia de Jesus deveriam ensinar os indígenas a “hablar portugez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres” (MB, v. I, p. 362, § 5)¹³⁷.

Acontece que os povos indígenas também possuíam sua forma de prezar por sua língua expressa na oralidade. O domínio da palavra falada, do discurso oral, possuía uma relação com o sagrado de modo que representava um vínculo místico com uma espiritualidade sobre suas origens e direcionamentos futuros. Era através da oralidade que a identidade e o posicionamento indígena era tomado. Havia um local de destaque nas sociedades indígenas para aqueles que dominavam a oratória; pois, segundo apontam as fontes jesuíticas, era através desses sujeitos excepcionais que seria possível a comunicação com espíritos, previsões de futuro e, a partir dessa relação mística, as ações eram realizadas.

José de Anchieta, ao descrever os Tupinambás, faz comparações com a estrutura do grego e, ao apontar a importância da figura daqueles que dominam a língua oral, compara-os aos romanos.

¹³⁷ Carta de D. Pedro Fernandes Sardinha (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e ás vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua. Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte (CIFHS-PJA, p. 433)¹³⁸

As cartas jesuíticas são repletas de outros exemplos nos quais evidenciam uma valorização da língua falada entre os povos indígenas. Os próprios jesuítas assimilam o modo com que os “principais” realizavam seus discursos, conforme visto o exemplo do próprio Anchieta na seção 3.2. *Engolir para não ser engolido*. Além disso, os principais debates entre jesuítas e caraibas foram travados a partir de disputas orais nas quais um grupo tentava desqualificar o outro e persuadir a audiência. Outros estudos antropológicos contemporâneos também apontam para a força da tradição oral entre as etnias Guarani, pesquisados por Pierre Clastres (1990), e os Urubus, pesquisados por Darcy Ribeiro (1976). O texto do primeiro retrata o poder da fala como algo atrelado ao sagrado e aos mitos, enquanto o segundo para ilustrar a força desta tradição afirma que um indígena havia sido capaz de discorrer sobre uma genealogia com mais de 1200 nomes e suas respectivas localidades (RIBEIRO, 1976, p. 25).

Pode-se compreender a tradição oral das etnias que estiveram em relação com os jesuítas ao longo do primeiro século de colonização como o que fundamenta a perpetuação das unidades entre os diversos grupos. É por meio da língua falada que mantinham-se a identidade através das narrativas históricas e mitológicas, e da consolidação da teia de significados culturais que compunham toda a cosmovisão indígena. Assim, os jesuítas viram-se diante da necessidade da apropriação desta língua geral da costa brasileira, o tupi. A adoção da estratégia distinta da imposição do português, se deve a justificativas que vão para além da ideia de que a hegemonia do tupi, frente a escassez de missionários para dar conta da imposição de uma nova língua no relacionamento com os gentios. Os fundamentos teológicos jesuítas serviriam de base para tal estratégia e foram prontamente empregados para legitimar a adoção da língua geral.

A historiadora Andrea Daher (2012, p. 71-75) elenca alguns desses fundamentos constitutivos da formação do perfil da Companhia e como eles seriam

¹³⁸ Carta intitulada *Informação da Província do Brasil*, escrita no último de dezembro de 1585.

penetrados na realidade colonial, resultando na opção por apropriar-se da língua indígena. Um primeiro ponto a ser considerado é o fato de que os jesuítas são pertencentes a uma Ordem na qual a importância da capacidade de adaptação aos diversos contextos é uma grande marca. Conforme visto no primeiro capítulo da tese, os jesuítas são fruto de uma síntese de movimentos praticamente antagônicos e procuravam traçar seu modo de proceder através de um equilíbrio. Nesse sentido, a rigidez de impor uma nova língua poderia ceder espaço para a adoção de determinada língua, fazendo suas devidas adaptações, para que o resultado do esforço missionário encontrasse maior êxito. Para reforçar tal posicionamento, o texto das *Constituições* traz recomendações expressas direcionadas para a questão das línguas as quais os missionários teriam contato e desenvolveriam seu trabalho pedagógico. No parágrafo 146 desse documento há um trecho que exige o conhecimento de ““las lenguas que suelen ser necesarias, como la vulgar de la tierra donde se hace residência y la latina” e mais adiante, no parágrafo 351, instrui o jesuíta a estudar as “diversas lenguas” e, além disso, atentar-se para “las circunstancias de tiempos y lugares y personas” (Const., § 146 e 351). Assim sendo, a adaptação o contexto incluiria a sensibilidade do missionário a “língua vulgar”; isto é, a língua falada pelos povos nativos das terras de onde as missões alcançassem. Sendo afirmada pelo próprio fundador da Ordem no principal documento com instruções para as dimensões pedagógicas das missões jesuíta do século XVI, até a elaboração final da *Ratio Studiorum* em 1599. Nas palavras de John Manuel Monteiro (2001, p. 36) as “Constituições da Companhia de Jesus, redigidas e revisadas por Inácio de Loyola, contemplavam o aprendizado das línguas extra-européias para reforçar a propagação da fé”.

Além da *acomodatio*, da acomodação/adaptação da Companhia, à utilização das línguas locais nas missões prevista no seu processo formativo e nas *Constituições*; um fator que contribuiu para esta guinada nas estratégias catequéticas foi o sucesso na elaboração de “línguas gerais”. Considerando que a principal das dificuldades enfrentadas pelos primeiros missionários estava relacionada “ao instrumental linguístico que possibilitaria a propagação dos valores religiosos do cristianismo católico entre os “bárbaros da terra”” (FERREIRA JÚNIOR; BITTAR, 2012, p. 696-697). Tal superação só seria possível após os jesuítas em um tempo relativamente curto conseguiram elaborar a escrita das línguas das populações ágrafas em gramáticas sistematizadas com traduções e notas dos diversos autores que participaram desta tarefa. Assim, foi possível que através de elementos comuns

das línguas do tronco Tupi fosse permitido a comunicação e a catequese de povos de diversas etnias do litoral brasileiro. Somado às gramáticas, os missionários também souberam aproveitar-se dos catecismos elaborados na língua vernácula. Portanto, a dedicação em produzir registros escritos na “língua geral” que elevassem a compreensão do idioma local e a utilização prática dessas ferramentas para conversão dos povos, contribuíram para o desenvolvimento de estratégias pedagógicas que adotassem língua indígena como elemento cultural capaz de auxiliar nos objetivos missionários.



Figura 11 - Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil, de Anchieta em 1595 (ANCHIETA, capa, 1595)

Dessa forma, “cabia, na tarefa missionária, reescrever ou rememorar na alma indígena as categorias necessárias para que a sua língua, geral entre outras, se assemelhasse às línguas vernaculares” (DAHER, 2012, p. 75). A teologia jesuíta, submissa à palavra do Sumo Pontífice e às autoridades que compuseram a segunda escolástica, identificava que o seu trabalho salvífico não estava restrito aos indivíduos, mas a toda uma cultura. A mensagem católica era capaz de purificar as condutas, hábitos, costumes e práticas das culturas que estavam inclusas no escopo da

salvação cristã. Nisso estava inclusa a possibilidade de tornar cristã a língua pagã. Fundamentos estabelecidos desde o reconhecimento da humanidade indígena pelo Papa Paulo III na Bula *Sublimis Deus* de 1537, e nos escritos de Francisco de Vitória, neo-escolástico professor de Manuel da Nóbrega na Universidade de Salamanca, ferrenho defensor da humanidade e dos direitos indígenas.

Portanto, para compreendermos as razões que levaram a utilização da língua indígena como um importante meio a ser apropriado para a catequização é necessário que compreendamos tais precedentes históricos que fundamentam o posicionamento jesuíta. É inegável que o viés pragmático dos missionários tivesse participação na decisão de apropriar-se da língua nativa ao invés de impor a qualquer custo a língua portuguesa. Também é verdade a carência de obreiros para dar conta do grande contingente populacional que falava outra língua; afinal, não são poucas vezes que os missionários se queixam e solicitam que sejam enviados mais irmãos para o Brasil. Contudo, a decisão por apropriar-se do que seria estabelecido como “língua geral” não se resume a este único fator. Ao contrário, quando pesquisamos este tema nas correspondências trocadas no período o que encontramos é uma crescente identificação da língua nativa como um meio legítimo para alcançar seus objetivos. É a partir do uso da língua local que é diagnosticada a sua eficiência.

Os exemplos para de cartas que abordam o assunto e justificam a defesa deste argumento estão espalhados entre três principais jesuítas. O primeiro deles é Antônio Pires que, em 1551, envia carta aos padres e irmãos de Coimbra para, entre outros motivos, alertar a dificuldade que alguns padres tinham na comunicação, quando comparados aos indígenas que desempenhavam a função de intérpretes. Para o padre, “todos nos lleva la ventaja” quando se trata da comunicação com os demais indígenas. A falta de conhecimento sobre a língua indígena colocava os padres na dependência da utilização desses agentes intermediadores da mensagem cristã. Assim, ele conclui: “tenemos todos mucha falta en carecer de la lengua, y no saber declarar a los índios lo que queremos por falta de intérpretes que se lo sepan, como desseamos, explicar y dezir” (MB, v. I, p. 252, § 2)¹³⁹.

Outro importante jesuíta que no ano seguinte, 1552, também reforçaria a importância do domínio da língua indígena é Manuel da Nóbrega. Ao escrever para Simão Rodrigues, o líder jesuíta queixa-se da falta de padres que tenham

¹³⁹ Carta do Pe. Antônio Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

conhecimento da língua, mas não deixa de expressar a sua esperança neste meio. Em suas palavras: “nom há muytos Padres que saibão bem a lingoa, e parece grande meyo para socorrer a almas” (MB, v. I, p. 370, § 2)¹⁴⁰. Por fim, em 1559 temos a carta de Antônio de Sá. Esta carta, diferente das anteriores, não se trata de queixas feitas aos irmãos que se encontram na Europa. O irmão Antônio de Sá, a partir da Capitania do Espírito Santo, está instruindo aos padres e irmãos em missão na região da Bahia. Dessa forma, Antônio de Sá escreve: “si allá tuvieren alguna manera de enseñar en lengua brasílica mándenosla, porque de otra manera dificultosamente se les meterá en la cabeça” (MB, v. III, p. 48, § 15)¹⁴¹. Trata-se de um momento posterior da missão, na qual a estratégia de utilização do idioma indígena já havia se consolidado entre alguns dos missionários e tal carta cumpriria o propósito de expandir essa estratégia.

Aliás, logo após a chegada da embarcação que trazia os primeiros jesuítas e da execução dos primeiros trabalhos foi identificado o indispensável dever de aprender a língua dos indígenas. Manuel da Nóbrega é que relata em sua primeira carta:

trabalhamos de saber a língua delles e nisto ho Pe. Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocábulos tem (MB, v. I, p. 111-112, § 6)¹⁴².

Vários pontos desse trecho merecem ser destacados. O primeiro deles diz respeito ao trabalho dedicado ao conhecimento da língua desde o início da missão. Nóbrega menciona o padre Juan de Azpilcueta Navarro, que seria responsável por dar início ao estudo sistematizado da língua e daria origem à primeira gramática da língua Tupi, concluída por José de Anchieta anos mais tarde. Assim, a relevância que o domínio da língua local tinha não é algo a ser percebido apenas a longo prazo; mas foi imediato, fazendo parte das primeiras ações missionárias. Além disso, algo que merece um destaque, poucas vezes dado nas pesquisas do início da história da educação brasileira, é o fato de que os primeiros a ensinarem não foram os jesuítas,

¹⁴⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de julho de 1552.

¹⁴¹ Carta do Ir. Antônio de Sá (Espírito Santo) aos padres e irmãos da Bahia, em 13 de junho de 1559.

¹⁴² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 (?) de abril de 1549.

mas os indígenas! Nóbrega escreve que antes de doutrina-los, os jesuítas passavam pelo processo de “aprender com elles a língoa”. Dessa forma, contrariando o que muitas vezes é abordado como os “primórdios da educação no Brasil” centrada na atuação jesuíta, quem ensina primeiro são os indígenas.

Nesse mesmo trecho Nóbrega já aponta o que viria a ser um dos grandes desafios na tradução da religião católica para a língua indígena. O jesuíta afirma que os indígenas sequer possuíam vocábulos para expressar a verdadeira fé.¹⁴³ Trata-se de um problema de ordem conceitual, no qual vários dos elementos presentes na cultura europeia não possuíam equivalentes nas culturas ameríndias. Dentre eles estão “Espírito Santo”, “pecado”, “Trindade”, “Deus”, “glória”, “Céu”, “graça” etc., palavras cujos sentidos são basilares para o pensamento cristão e para professar sua fé. Não é à toa que o “nheengatu” é chamada por João Adolfo Hansen como “língua da falta” (HANSEN, 1995, p. 116). Assim, uma série de ressignificações precisaram ser implementadas, bem como incorporações de palavras latinas que não encontravam sentido análogo no Tupi.

Apesar dessas dificuldades os jesuítas reconheciam que o domínio da língua nativa era fundamental para o desenvolvimento das missões. Nóbrega, em carta ao segundo Superior Geral da Companhia, padre Diego Laynes em Roma, datada de 1561, aponta que o conhecimento da “lengua de la tierra [...] es la más principal scientia para acá necessária” e, na sequência, justifica a partir do que já vem sendo praticado, dizendo: “la experientia a mostrado ser este útil médio”. Trata-se, portanto, do reconhecimento da importância da apropriação pelos missionários e ajudantes da missão. Tanto é que a ausência de uma quantidade razoável de obreiros no Brasil não é trabalhada alheia a necessidade de estudo da língua indígena. Nesta mesma carta Nóbrega solicita que sejam enviados moços, justamente, para estudar a língua local e usá-la em favor da catequese. O jesuíta afirma: “nos embíen quantos estudiantes moços¹⁴⁴ pudieren para acá estudiar en nuestros collegios, porque en estos no ay tanto

¹⁴³ Em outra carta do mesmo período, intitulada *Informação das Terras do Brasil*, Manuel da Nóbrega reforça a inexistência de vocábulos, realçando que esta é uma informação fundamental para o desenvolvimento das missões a partir da tentativa de tentar traduzir a religião católica para os gentios. Nóbrega escreve: “tienen muy pocos vocablos para le poder bien declarar nuestra fe, mas con todo dámosse-la a entender lo mejor que podemos y algunas cosas le declaramos por rodeos” (MB, v. I, p. 153, § 8 - *Informação das Terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto de 1549).

¹⁴⁴ Cabe mencionar que era muito comum o uso que os padres faziam das crianças indígenas na comunicação com os demais indígenas, durante pregações, como intérpretes ou até mesmo como intermediários durante as confissões. Dessa forma, vale destacar a preferência que Nóbrega dá aos

peligro, y estos juntamente van deprendiendo la lengua de la tierra” (MB, v. III, p. 363, § 17)¹⁴⁵.

O conhecimento da “língua da terra” seria a razão para que o pecado dos mestiços e crianças indígenas fossem controlados, segundo carta citada acima. Manuel da Nóbrega, após mais de uma década de missão, estava seguro de que esta apropriação cultural evitaria “tanta perdition de animas”. Tal estratégia visaria penetrar na cultura indígena de modo que uma série de pecados, sobretudo os sexuais e a quebra da castidade, fossem evitados, diluindo a barreira existente entre os sujeitos, religiosos e indígenas, como consequência das diferentes línguas faladas. Assim, o domínio da língua favoreceria o relacionamento cotidiano informal dos padres com os catequizados, mas também proporcionaria aos indígenas um ambiente no seio católico mais propenso ao acolhimento e à inclusão. O padre Juan de Azpilcueta Navarro conta que na igreja edificada em 1550 na Bahia é “donde les tengo de dezir misa y doctrinarlos en su lengua”.¹⁴⁶ Mencionado por Nóbrega como o padre que desenvolvera grande habilidade com a língua indígena, Navarro também relata nesta mesma carta que algumas passagens centrais já haviam sido traduzidas para a língua Tupi, como “la creación dei mundo y encarnación de Jesú Christo” (MB, v. I, p. 180, § 1)¹⁴⁷, permitindo que os indígenas já pudessem declarar “los artículos de la fe”. Assim, o padre Navarro exerceu grande papel, tanto no início elaboração da gramática e dos catecismos, quanto na tradução de trechos importantes para a fé cristã.

Sobre o “nheengatu” ou “língua geral”, é imprescindível que pontuemos o fato de que tal língua é resultado do processo de criação jesuíta durante o período de relacionamento com algumas etnias do tronco Tupi presentes no litoral brasileiro. Não se trata de uma sistematização e transcrição do oral para o escrito de modo que o fruto desse processo correspondesse a uma língua natural existente entre os indígenas. A elaboração do nheengatu é, sobretudo, um processo de criação europeu. Portanto, uma série de concepções são sobrepostas às línguas faladas na costa. É

“moços” quando solicita o envio de obreiros para auxiliar na missão, sobretudo aprendendo a língua indígena.

¹⁴⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 12 de junho de 1561.

¹⁴⁶ Mais adiante, em 1552, seria o irmão Vicente Rodrigues quem assumiria o uso da língua geral no ensino da doutrina: “Ensenámosles la doctrina Christiana por la lengua yo y algunos hermanitos de la tierra” (MB, v. I, p. 410, § 1 - Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552).

¹⁴⁷ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

parte de um processo colonizador que visava tornar homogêneo o heterogêneo. É parte da incessante busca por compreender o outro a partir das categorias próprias da sua cultura. Se a organização social na Europa partia de poderes centralizados, cada qual nas suas esferas; assim também se esperava identificar aqui um correspondente o Deus supremo e único, o representante divino na figura do vigário de Cristo, o monarca, o governador geral, o superior geral etc. Assim, também buscou-se interpretar o indígena a partir de uma língua geral. A transcrição do oral para o escrito serve sobretudo para o europeu. Um processo de europeus para europeus. Nas palavras de Luiz Felipe Baêta Neves (2007, p. 202) “a ‘língua-geral’ não era uma língua tupi ‘exata’ e ‘universalmente’ empregada por ‘todos’ os indígenas. A ‘língua-geral’ era uma construção ‘ocidental’ de tradições locais, não se confundindo com nada de ‘natural’”

Portanto, considerando a língua geral a partir da artificialidade com que ela foi concebida, procuremos nos concentrar no modo com que intencionalmente os jesuítas deram forma unindo a suas convicções religiosas ao vocabulário Tupi. Tal tarefa seria composta por uma tripla ação. A primeira tarefa seria composta pela identificação dos vocábulos indígenas que permitissem uma equivalência direta com os vocábulos de origem latina. Um segundo momento consistia em identificar quais dos vocábulos do Tupi que possuíam alguma relação com o conceito, sobretudo religioso, que se intencionava realizar a tradução, uma vez que não possuísse um vocábulo de mesma proporção. Neste caso, haveria um complexo processo de ressignificação do signo. Uma tarefa nada simples, pois muitos dos antigos significados desses vocábulos estavam enraizados no imaginário dos povos Tupis. Por último, haveria alguns casos nos quais até mesmo para processo de ressignificação seria difícil encontrar um signo que pudesse ser adotado para tal tarefa. Foi o caso do termo Espírito Santo e pecado. Palavras conceituais que foram mantidas em português nos primeiros catecismos.

A ressignificação de alguns termos provocou algumas associações interessantes. O conceito de “sacramento”, por exemplo, foi tratado por José de Anchieta, no *Catecismo Brasilico* e no *Diálogo da Fé*, como “possanga” e “mosanga” – palavras do Tupi equivalentes à “remédio” e “medicina”, respectivamente (AGNOLIN, 2006, p. 116).¹⁴⁸ A figura chefe do mal, o Diabo, também não encontrou

¹⁴⁸ Ao analisar as dificuldades linguísticas jesuítas e a inevitável ressignificação que viria com ela, Adone Agnolin coloca este ponto com central na formação de um “inevitável hibridismo cultural” (AGNOLIN, 2006, p. 117-118).

equivalente no Tupi. Assim, os jesuítas propuseram “*anhangá*, termo que nomeava espíritos do mato” (HANSEN, 2006, p. 19), e provocava medo entre os indígenas. Uma associação que ficaria longe do seu sentido original e precisaria de todo um processo de aproveitar os aspectos próximos do que se pretende, mas implementar novos sentidos para o termo Tupi. Nesse sentido o termo “pecado”, quando “traduzido”, bebe do “anhangá”, quando é traduzido como “angaipaba”, equivalente a algo como atos maus oferecidos ao “Diabo”, o originalmente “espírito do mato” (AGNOLIN, 2006, p. 100-102).

Outro exemplo de resignificação realizada pelos padres jesuítas foi com o termo Tupã. Hoje em dia foi naturalizado no senso comum que Tupã é Deus para os Tupi. Porém, a gênese da utilização deste termo referindo-se ao Tupã com os mesmos atributos da divindade cristã é algo que vem dos primeiros missionários jesuítas no Brasil. Ora, o Deus cristão possui algumas características comuns com outras grandes religiões monoteístas (judaísmo e islamismo), Ele é eterno, imutável, metafísico, incorpóreo, criador, onisciente, onipotente, onipresente, grau máximo das virtudes, finalidade de toda a existência e acima de todo conhecimento. No entanto, não foi encontrado vocábulo que fosse sequer próximo deste conceito de divindade entre a língua Tupi.

Os dois primeiros documentos nos quais os jesuítas expõem esta questão são duas correspondências de Manuel da Nóbrega, ambas datadas de agosto de 1549, primeiro ano de sua missão. Na falta de um termo melhor o jesuíta reconhece a inadequação de Tupã/Tupana; mas, ainda assim, e resolve adotá-lo para preencher este importante conceito. Nóbrega aponta primeiramente a inexistência de categoria equivalente na cosmologia e práticas indígenas:

esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana (MB, v. I, p. 150, § 3)¹⁴⁹.

Na outra carta Nóbrega ainda informa que considerando Tupã em seu sentido original como Deus cristão os indígenas estavam cometendo uma blasfêmia, pois rebaixavam o Ser divino à materialidade do mundo, a um mero fenômeno da natureza: os

¹⁴⁹ *Informação das terras do Brasil* do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em agosto (?) de 1549.

relâmpagos e trovões. Assim, Nóbrega escreve: “el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos, y en relâmpagos, y en otras cosas muchas. Trabajé viendo tan grande blasfémia” (MB, v. I, p. 144, § 10)¹⁵⁰. Dessa forma o conceito de Deus transcendente seria reconhecido a partir de um fenômeno natural inserido no espaço e no tempo.

Neste processo de resignificação há uma redução do sentido cristão para ser associado “nome genérico de ruídos da natureza”, como aponta Hansen (2006, p. 19). Nesse sentido, “é evidente que, para suas pregações, os missionários precisavam de um termo capaz de exprimir a ideia de Deus, devendo sua preocupação primeira ser a de procurá-lo na língua indígena”. Para o termo tupi Tupã “foi-lhe atribuído um significado que, sem dúvida não possuía” (CLASTRES, 1978, p. 26). Uma apropriação seguida do processo de transformar o significado que afetava ambas as culturas. Se por um lado a cultura indígena teria seu conceito de “trovão” sendo sequestrado para forçosamente ser utilizado para representar um Ser estranho para sua cultura; por outro lado o jesuíta teria de posicionar-se para apagar o sentido original do termo e enfrentar as consequências práticas de reduzir seu Soberano a um evento da física na atmosfera.

Em *Dialética da Colonização* de Alfredo Bosi (1992), é elencado uma série de novos termos que passam a surgir a desde a resignificação de Tupã. Para referir-se à “Nossa Senhora”, foi feita a fusão com o termo “sy” que significa “mãe”, dando origem à “Tupãsy”, a “mãe de Deus”. O termo “Igreja”, por sua vez, foi tratado como a “casa de Deus”, unindo “óka” (casa) ao termo “Tupã”, resultando em “Tupãóka”. Por fim, o “céu” cristão, lugar de onde Deus veio, Sua terra, é chamada de “Tupãretama”, uma vez que “retama” é “terra” em Tupi (BOSI, 1992, p. 31 e 65).

A ruptura bruta dos antigos significados e a implementação de novos, sem que houvesse a menor proximidade entre os sentidos, causou o que a princípio pode ter solucionado a questão para os padres, mas não resolvia o pleno entendimento para as comunidades indígenas. Não se tratava apenas de compreender o novo sentido das palavras, mas de criar a partir das velhas palavras todo um novo sistema de pensamento. Uma cosmologia distinta, com novas categorias e radicalmente diferentes das categorias presentes nas culturas indígenas. Um novo sentido de espiritualidade estava sendo imputada através da adoção da língua nativa, uma

¹⁵⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

espiritualidade pautada na infração de leis divinas, algo muito estranho ao indígena. O senso de culpa e medo advindos do pecado era algo novo a ser imposto, para além de identificar um termo equivalente para pecado. Além disso, as bricolagens vistas anteriormente pareciam provocar ainda mais confusão para o indígena. Afinal, o que teria imaginado o indígena que ouviu o termo “Tupãsy” pela primeira vez? Mãe do trovão? Como ele interpretaria isso?

É curioso notar que alguns relatos expressos nas cartas jesuíticas apontam para esta confusão na relação catequética entre jesuítas e indígenas. O padre José de Anchieta conta que certo indígena idoso havia dito “con gran fervor que queria ser baptizado”, após terem pregado firmemente o evangelho. Assim,

después de lo baptizar y hecho todo el officio, tornámosle assentar en su silla, diziéndole sus padrinos y otros que estaban presentes que se alegrasse pues de nuevo era nascido. Y como le dixessen sus nietos que se fuesse, preguntó él muy espantado: para onde? Paresce que penso que no avia más de tornar de la Iglesia, mas que de allí se avia d'ir para el cielo; y buelto a su casa començó a llorar, y sus hijos y nietos con él (MB, v. III, p. 561, § 13)¹⁵¹

Ora, o indígena recém convertido não havia compreendido acerca da sua ida para o Céu.¹⁵² Para ele após o batizado ele teria que se despedir de seus familiares, filhos e netos, para ir instantaneamente para o local em que os jesuítas o havia prometido. A salvação imediata na qual os jesuítas se referiam em sua pregação diz respeito à divisão que há no pensamento cristão entre duas existências concomitantes: a eternidade e o agora. Seria necessário possuir, ainda que vagamente, a noção de atemporalidade desenvolvida com profundidade filosófica por Agostinho de Hipona. No entanto, a percepção tradicional indígena repousava na ideia de um mundo fortemente ligado à unidade do ser humano, distante da divisão entre corpo e alma, da vida futura e das dimensões temporais da matéria e da alma. Uma vez que seu espírito estivesse salvo e estaria em outro lugar, seria inconcebível que seu corpo permanecesse vivendo normalmente nos mesmos lugares de sempre.

Apesar das contradições existentes a partir da apropriação da língua indígena, desde a criação de uma “língua geral” até a razoável confusão resultante da prática da catequização a partir desta língua, o “nheengatu” foi a língua mais praticada pelos

¹⁵¹ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em 16 de abril de 1563.

¹⁵² Ao comentar este relato, José Eisenberg (2000, p. 76) compreende que houve uma “confusão” feita pelo indígena.

habitantes do Brasil no século XVI (RIBEIRIO, 1995, p. 122). Seu uso se estendeu por mais de 200 anos. Até que o déspota Marques de Pombal, em 1759, realizasse suas reformas políticas, dentre as quais envolveu a expulsão da Companhia de Jesus e a adoção do português como língua oficial e obrigatória por todo território de Portugal.

Embora a elaboração do *nheengatu* a partir do Tupi tenha se tornado hegemônica no período colonial, as primeiras levas de missionários não o dominavam completamente. O século XVI é marcado pela fase de sistematização em gramáticas a partir do trabalho dos padres. Desse modo, os jesuítas pioneiros tiveram de fazer uso de sujeitos que intermediassem as relações entre os povos originários e os afazeres coloniais e religiosos, dentre os quais destacamos a confissão.

O sacramento da confissão e/ou penitência é condição básica para o perdão dos pecados, sendo que nenhuma outra instituição cristã tenha atribuído tamanho valor à essa prática quanto o catolicismo (DELUMEAU, 1991, p. 7). Grande parte do seu uso nos anos de 1500 foi destinado à manutenção do controle da Igreja sobre os seus fiéis ou para colher informações sobre os “inimigos” de Deus. O Catecismo do Concílio de Trento reserva uma seção inteira para tratar da sua importância e firmar a normatização do seu procedimento. Ela deveria ocorrer de modo “auricular, obrigatória e detalhada” (DELUMEAU, 1991, p. 19). Na Sessão XIV, Capítulo V, datado de 25 de novembro de 1551, o concílio tridentino também estabeleceria o seu caráter secreto. No entanto, tal exigência seria um empecilho para a prática das confissões nas terras além-mar, caso os padres quisessem submeter os indígenas à prática desse importante sacramento. Como haveria de ser praticada uma confissão sem que o jesuíta entendesse o que estava sendo relatado?

Portanto, como uma exceção a regra imposta pela Igreja, os jesuítas compreendiam que era melhor que se confessassem, ainda que por intermédio de um intérprete, do que permanecessem sem o perdão divino e a justa correção através da penitência. A necessidade de confessar-se no privado passou a ser deixada de lado diante da necessidade da prática das confissões. Além do mais, não se tratava de uma ação pragmática religiosa para atender os dogmas da fé cristã, a confissão também tinha uma dimensão política e estratégica missionária, na qual por meio dela seria possível mapear os pecados de um povo e identificar desvios de conduta ocultos. Assim, os missionários dispunham de um arsenal de informações valiosas para combater os costumes pecaminosos.

Os primeiros registros da prática das confissões por meio dos intérpretes são realizados por Manuel da Nóbrega, o qual é ferrenhamente criticado pelo bispo Sardinha em sua carta a Simão Rodrigues, Superior da Companhia em Portugal. A correspondência é datada de julho de 1552 e expõe o incômodo do bispo com o modo subversivo e nada convencional com que Nóbrega realizava o sacramento. Segundo Sardinha, “el Padre Nóbrega confessava ciertas mugeres mistiças por intérprete, lo que a mí me fué muy estraño, y dió que hablar y que mormurar por ser cosa tan nueva y nunca usada en la Yglesia” (MB, v. I, p. 361, § 5)¹⁵³. O espanto do bispo se deve ao fato de que a Companhia de Jesus, com exatos 10 anos de existência oficial, estava inovando um sacramento milenar da Igreja. Havia uma pretensa autoridade que não cabia dentro das estruturas do catolicismo, de modo que não importava o que fosse decidido entre os missionários a melhor forma de proceder, os Concílios da Igreja não poderiam ser negligenciados. Dessa forma, Sardinha relata como repreendeu a Nóbrega: “yo lo dixé que no lo devia hazer más, aunque trezientos Na[va]rros y seiscientos Caietanos digan que se puede hazer de Consilio” (MB, v. I, p. 361, § 5).

O apego à tradição é uma constante nas queixas do bispo. Em se tratando de um sacramento, Sardinha aponta que o uso de intérpretes é “muy peligroso, pernicioso y prejudicativo a la magestad deste sancto sacramento entruduzir la tal costumbre” (MB, v. I, p. 361-362, § 5). Contudo, o pragmatismo da Companhia parece ter vencido o rigor do preciosismo com as regras sem levar em consideração o fundamento que está por trás da confissão. Anchieta, dez anos após as dissensões entre Nóbrega e Sardinha, descreve em sua carta que esteve “confessando muchos de los esclavos por intérprete” (MB, v. III, p. 453, § 3)¹⁵⁴ em Piratininga. Assim, as adaptações dos rituais católicos seguiriam a partir do contexto local, uma vez que tais condições seriam impeditivos para a prática desses rituais sacramentais. Os jesuítas adaptariam as confissões para o uso de intérpretes, os “bons línguas”, assim como abririam exceções para o sacramento do batismo, realizando-o em indígenas nus.

É curioso comparar como a religiosidade na Europa chegava nas Américas. Outro aspecto de impacto da cultura local, sobretudo a língua, nos ritos religiosos reside no fato da pregação indígena ser realizada no vernáculo. No continente europeu, a reforma protestante, para além das divergências teológicas, foi palco da

¹⁵³ Carta de D. Pedro Fernandes (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

¹⁵⁴ Carta do Ir. José de Anchieta (Piratininga) ao Pe. Diego Laynes (Roma), em março de 1562.

emancipação de línguas que ocorria na medida que a Bíblia ganhava novas traduções e era impressa com uma frequência jamais vista. Além disso, comentários bíblicos, catecismos e trechos dos textos sagrados eram traduzidos e propagados pelo Velho Continente. Uma disputa que envolvia fé e política na conquista de territórios. O estabelecimento do latim como língua oficial favorecia o controle da Igreja sobre o acesso às questões religiosas. Assim, a propagação da fé cristã é também uma corrida pelo domínio colonial no campo da língua.

Enquanto no Concílio de Trento reafirmava a obrigatoriedade da missa ser rezada em latim, sob pena de excomunhão (CT, Cap. IX, Cân. IX), e apenas pelos sacerdotes formados (CT, Sessão XXIV, 1563); no Brasil as missas dominicais e dos dias santos seguiam sendo celebradas na língua local e havia ocasiões em que os próprios indígenas que desempenhava alguma liderança nas comunidades, desenvolverem a pregação ao seu modo. Esse é o caso do “meirinho, que hé hum seu Principal delles, prega sempre aos domingos e festas polas casas de madrugada a seu modo” (MB, v. III, p. 52, § 4)¹⁵⁵. Tal abertura não estaria de acordo com o que seria estabelecido em 03 e 04 de dezembro de 1563, na Sessão XXV do Concílio de Trento. Mais uma vez a Igreja firmava o combate aos “sermões pregados em língua vulgar à plebe rude”.

Nas palavras de Amarilio Ferreira Junior e Marisa Bittar (2004, p. 185), os jesuítas “adotavam a tática de não pedir autorização para usar, em seu lugar, o tupi ou o português: simplesmente usavam”. Assim, “a desobediência dificilmente poderia ser constatada, uma vez que o oceano protegia as suas transgressões, continuaram aproveitando o gosto dos colonos e dos índios por espetáculos, enquanto Roma os restringia”. O apego à tradição latina próprio do contexto europeu em disputa com os protestantes, ao desembarcar no Brasil na pessoa do bispo Sardinha, resultaria na perspectiva sectarista manifesta em suas cartas. Nelas a imposição da tradição e dogmas estariam desarticulados da nova realidade sul-americana. A proposta do bispo seria a extinção da língua local, pois, segundo ele, “en quanto lo no hablaren [a língua portuguesa] no dexan de ser gentiles en las costumbres” (MB, v. I, p. 362, § 5)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559.0

¹⁵⁶ Carta de D. Pedro Fernandes (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

Nesse sentido, a língua que seria tão amplamente apropriada pelos jesuítas seria a própria causa dos costumes diabólicos e bestiais dos povos indígenas. No entanto, foi através da penetração dessa língua que as missões puderam ser perpetuadas, através do ensino do catecismo no nheengadu, do uso de intérpretes nas confissões, nas missas e pregações e, como veremos a seguir, nos autos teatrais de Anchieta.

4.2. Apropriações por meio do teatro anchietano

Na presente seção trabalharemos mais um dos aspectos da educação jesuíta responsável por incluir a cultura indígena no seu modo de proceder, através do teatro. O teatro anchietano é uma manifestação artística, pedagógica, ideológica e trilingue. Assim sendo, a língua geral baseada na cultura indígena, conforme visto na seção anterior, também marcou presença nesta estratégia muito empregada nos fins do século XVI. Contudo, a apropriação cultural realizada por Anchieta não se restringe ao uso instrumental da língua, mas incorpora outros elementos essenciais presentes na organização social e no cotidiano dos povos originários.

Um dos métodos pedagógicos que mais exerceram impacto na formação do perfil pedagógico jesuíta foi o *modus parisiensis*. O advento da modernidade trouxe consigo um aumento de alunos e, com isso, a necessidade do desenvolvimento de uma série de regras que norteavam os ambientes formais de educação. Como parte do impacto do ensino parisiense nas escolas jesuítas, vieram a valorização das atividades teatrais como recurso pedagógico. Este apreço fez com que o teatro tornasse um traço distintivo da pedagogia inaciana pelos colégios da Companhia de Jesus dispersos por várias regiões do mundo (CIORDIA, 2007, p. 196; O'MALLEY, 2004, p. 348).

A Companhia de Jesus valeu-se do teatro como ferramenta de formação sobretudo moral dos alunos de seus colégios. A capacidade de envolver aqueles que os assistiam, tocando os sentidos, promovia uma experiência cuja reflexão visava inculcar novas maneiras de pensar e agir. Assim, a transformação do comportamento e a vigilância sobre o comportamento alheio cumpriria seu papel pedagógico no estabelecimento da moralidade cristã. Nas palavras do jesuíta e estudioso da história da educação, Francisco Rodrigues (1917, p. 79), o teatro possuía um “poder mágico

para fazer impressão profunda no coração da juventude [...]. É esta a força empolgante dos bons teatros”. Alfredo Bosi (1992, p. 82) também destaca a capacidade de convencimento através da experiência na qual o espectador é submetido, ressaltando os aspectos da dualidade e disputa entre bem e mal. Em suas palavras:

a exterioridade pura, que confinava com o sublime do sagrado ou com o grotesco do demoníaco no cenário construído para os autos, cede lugar, em algumas líricas compostas em espanhol ou em português, a uma intuição viva do transcendente. A fé atinge o nível da experiência.

Assim, a utilização do teatro pelos jesuítas possuía propósitos bem definidos e um método persuasivo que bebia do tradicional imaginário cristão. Em solo brasileiro a execução de tais peças ocorria em dois principais lugares e seu estilo variava de acordo com esse local. As comédias e tragédias eram encenadas nos colégios; os autos, nosso objeto de análise, eram feitos nas aldeias. Além desta divisão de gêneros e locais em que as peças eram realizadas, Serafim Leite também corrobora com a ideia de que a função do teatro no Brasil, assim como na Europa, cumpria funções relativas à moralidade e no estabelecimento de uma civilização cristã (LEITE, HCJB, t. II, p. 599).

A quantidade da produção de peças varia de acordo com o recorte temporal, a autoria e os pesquisadores que realizaram tal levantamento. A maior listagem é feita por Yara Kassab, elencando 28 peças teatrais (KASSAB, 2010, p. 192). Serafim Leite, faz uma lista com 21 peças de diversos gêneros e autores (LEITE, HCJB, t. II, p. 605-613). Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar (2004, p. 186) apontam que apenas José de Anchieta, 1564 até 1597 (data de sua morte), foi responsável por escrever aproximadamente 20 autos. Outros autores também destacam a produção de Anchieta após 1561, somando 12 peças (TOLEDO; RUCKSTADTER; RUCKSTADTER, 2007, p. 41). Parte da divergência dos números se deve ao fato de que muitas peças foram adaptadas por autores diversos para contextos distintos. Então, um mesmo auto, por exemplo, pode ter sofrido algumas alterações e ser contado mais de uma vez. Há também casos em que as peças sob um mesmo título recebem autorias diferentes em diferentes anos e são contadas como uma única peça ou como duas, dependendo dos pesquisadores. O fato é que entre os jesuítas que atuaram no Brasil quinhentista, nenhum se destaca tanto quanto José de Anchieta. O

jesuíta recebe essa visibilidade entre os autores de peças teatrais devido a preservação das suas peças, a capacidade poética literária diante do contexto de catequização dos povos indígenas, e seu forte apelo para a instrução moral; fatores que, associados à sua capacidade de articular as diversas línguas (latim, português e tupi), fazem com que o teatro anchietano seja sempre muito lembrado entre as produções artísticas da Companhia de Jesus.

Os biógrafos contemporâneos do padre ressaltaram a habilidade do jesuíta com as letras. Pero Rodrigues (1897, p. 5) aponta o pioneirismo de Anchieta ao lidar com a gramática Tupi e a introduzir a leitura do latim nas terras brasileiras. Já Quirício Caxa (1965, p. 21) destaca a dedicação do padre em aprender a “língua da terra” a qual lhe fora concedida por Deus muita facilidade ao aprender. Entre os nossos críticos literários de Anchieta, ele também é exaltado pelo seu brilhantismo com as letras e ferrenha atuação prática pela causa católica, sendo considerado por Alfredo Bosi (1992, p. 93) como “o nosso primeiro intelectual militante”. Tal domínio das letras era extremamente necessário, uma vez que os jesuítas em missão estavam postos sob condições que demandavam o conhecimento da língua local sem, no entanto, abandonar as exigências feitas pelos seus superiores acerca do uso do latim. Tratava-se da necessidade de saber arquitetar a missão em diálogo com a realidade tupi e o rigor do catolicismo. Conforme visto na seção anterior, o uso da língua vernácula fez parte do artifício jesuíta para que pragmaticamente a missão alcançasse melhores resultados.

A justificativa da postura dos padres repousava na ideia de que “a intenção maior dos jesuítas consistia em serem compreendidos pelos índios e esta era a razão pela qual o idioma tupi se tornava condição *sine qua non* para o êxito da catequese”; assim sendo, os padres “adotavam a tática de não pedir autorização para usar, em seu lugar, o tupi ou o português: simplesmente usavam” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 180 e 185). Para Serafim Leite, as recomendações das autoridades sobre a forma e o conteúdo das peças teatrais “deviam ser muito mal cumpridas no Brasil”, pois, “a influência do meio era superior a tôdas as determinações legais” (LEITE, HCJB, t. II, p 602). Dessa forma, na passagem da inquisição pelas terras brasileiras, em 1584, para, entre outros objetivos, vistoriar as práticas realizadas, foi levantada a questão do uso da língua local pelos padres. Os jesuítas, por sua vez, pediram que tal exigência fosse relevada. Diante da postura da prática jesuíta consolidada através da primazia da língua vernácula, o então Superior Geral da

Companhia de Jesus, padre Claudio Acquaviva,¹⁵⁷ concedeu o direito da realização de autos nas aldeias serem representados com o Tupi, desde que o latim permanecesse sendo usado nas comédias e tragédias encenados nos colégios. Diante dessa tensão, Anchieta preenchia a lacuna de atender as demandas da missão: usava o seu tupi na prática teatral sem suspender a língua oficial da Igreja Católica Apostólica Romana. Colocando a Companhia, enquanto uma instituição submissa à Santa Sé, em um ponto muito delicado entre a subversão das imposições e o viés adaptativo pedagógico para conversão dos indígenas.

A apropriação por meio do teatro não estava restrita à questão linguística. Os padres identificaram traços valorizados pelos indígenas em suas respectivas culturas que poderiam ser explorados através das obras teatrais. Formas de expressão cultural próprias dos indígenas – como os traços gestuais, as danças, as festividades e ritos encenados, materiais e símbolos – poderiam ser incorporados à tradição e à técnica advinda da Europa no teatro. Dessa forma, seria possível os povos indígenas identificarem a si mesmos nas representações encenadas. Haveria um processo que permitiria purificar a cultura indígena através da distinta associação entre o Bem ou o Mal os elementos que, segundo o critério dos padres, poderiam permanecer ou deveriam ser abolidos das suas práticas cotidianas. Tal artifício partiria, portanto, da ideia de que os indígenas poderiam ver a si mesmos sendo representados de modo que a imposição moral e direcionamento de conduta estaria inserida no diálogo direto com a cultura local sendo representada.

Corroborando com essa ideia e destacando o sentido lúdico do teatro, Amarilio Ferreira Junior e Marisa Bittar afirmam que os jesuítas

observando seus costumes, logo perceberam o forte traço lúdico da sua cultura e talvez por essa razão começaram a investir em atividades centradas principalmente na música, na dança, na “teatralidade” da vida tribal repleta de rituais, movimentos, cores, sons para que, por meio delas, o cristianismo fosse assimilado com o recurso dos próprios valores dos índios, ou seja, todo o empenho dos jesuítas nessa forma de catequese consistia em “cristianizar” os valores indígenas (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 184).

Nesse sentido, não se trata restritamente de uma apropriação cultural direta; mas de uma identificação de traços da cultura local que poderiam ser mais explorados através

¹⁵⁷ Acquaviva foi o quinto sucessor de Inácio de Loyola e esteve no mais alto posto da Ordem no período de 1581 até 1615.

da capacidade teatral de englobar elementos de culturas distintas. Encarando o teatro como uma manifestação humana de potencial lúdico e as práticas culturais locais com características de ludicidade, os jesuítas compreenderam que tal ferramenta catequética teria espaço para ser explorada, sobretudo por tratar-se de uma estratégia já legitimada pelo seu uso no Velho Mundo e pelas experiências da Companhia de Jesus ao redor do mundo.

Dessa forma, é razoável afirmarmos que o teatro jesuítico realizado no Brasil se desenvolveu a partir de necessidades catequéticas sob uma modalidade de instrução já consolidada e a partir da assimilação de elementos próprios do seu contexto. Seus autos apontam para a particularidade das experiências de seus autores e exprimem as condições históricas e o ambiente de encontro cultural existente no primeiro século de colonização portuguesa. Diante dessas condições, a liberdade concedida à arte de Anchieta fez com que surgisse autos com um estilo próprio fruto do contexto em que se vivia, cujas culturas locais aparecem através dos seus personagens caricatos, das narrativas desenvolvidas e dos diálogos estabelecidos ao longo dos atos.

Ademais, provavelmente como consequência desta pretensa liberdade que o teatro assumiu na colônia, as barreiras no que diz respeito às restrições institucionais católicas não atingiram os autos anchietanos (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2004, p. 173-174). Trazidas pelo próprio José de Anchieta em 1553, as *Constituições da Companhia de Jesus* não trazem em seu texto nenhum apontamento que restringisse o uso do teatro ou instrísse o modo de como ele deveria ser praticado. Mesmo a publicação em 1599 da *Ratio Studiorum*, documento que beberia das experiências missionárias e da catequese desenvolvida nas décadas em que o teatro de Anchieta teria se desenvolvido, não impõe limites ou cercam de alguma forma o uso dessa ferramenta pedagógica.

Ainda sobre a originalidade do teatro de Anchieta, há uma discussão acerca do quanto o jesuíta havia se inspirado no teatro de Gil Vicente e quanto seria composto por um estilo próprio. Quando esteve em Coimbra, José de Anchieta pôde estudar filosofia no Real Colégio das Artes e Humanidades tendo seu primeiro contato com as obras do dramaturgo português, Gil Vicente. Ambas as obras possuem semelhanças que os aproximam em estilo. Os autores procuravam envolver sua plateia através do lúdico, captando-os com o humor e fazendo-os refletir questões que envolviam os

costumes e dos valores da sua sociedade. Nas palavras de Yara Kassab (2010, p. 187) o “objetivo era corrigir através do riso”. Para a pesquisadora,

a estética, as diferentes línguas utilizadas nas encenações, a construção de rimas fáceis, a sonoridade das falas, a aproximação com o público, a composição dos personagens, como a presença obrigatória do diabo e do anjo, a personificação do medo, da morte, da igreja, da fé, entre outras que vieram das obras vicentinas diretamente para os autos do jesuíta Anchieta (KASSAB, 2010, p. 186)

É inegável que o estilo, o viés moral, as críticas à sociedade, e o forte apelo ao imaginário dualista religioso, são traços comuns em ambos os autores. A grande marca do teatro anchietano, distinguindo-o radicalmente de Gil Vicente, reside na utilização desses mesmos recursos sendo empregados a uma sociedade radicalmente oposta ao público alvo do dramaturgo português. Nas palavras de Paulo Romualdo Hernandez,

o teatro de Anchieta é um acontecimento histórico; seja representação/encenação pedagógica e, portanto, aula de catequese, ele tem enredo, argumento, assunto próprio para um público específico, e é, assim, uma forma de representação cênica situada no tempo: para aproximar-se dele, é preciso considerá-lo na ordem dos acontecimentos e dos efeitos (HERNANDES, 2008b, p. 10-11).

Assim, as peças teatrais de Gil Vicente evidentemente não retratavam os temas relevantes para a colônia. Os personagens de Anchieta eram emulados aos sujeitos históricos existentes na colônia. Até quando apareciam os personagens comuns entre ambos os autores, Anchieta encarregava-se de adaptá-los tornando-os muitas vezes híbridos para atingir o público com que o teatro propunha o diálogo cultural. O anjo e o Diabo assumiam para si características próprias dos agentes sociais com os quais o jesuíta gostaria de promover ou de combater. Dessa forma, o teatro anchietano foi único. Pois, se ele refletia a sociedade que o padre desejava transformar, e tal sociedade era única, seu teatro também o seria.

No final da seção 3.2. *Engolir para não ser engolido*, foi visto a partir do Auto de São Lourenço como a particularidade dos autos de Anchieta é concretizada a partir da análise de um trecho da peça. Somado a este auto, também podemos identificar a singularidade do teatro anchietano na primeira peça de teatro escrita no Brasil entre os anos de 1567 e 1570. Trata-se do *Auto da pregação universal*, encenada por

diversos aldeamentos do litoral brasileiro, a peça tinha duração de três horas e consistia na encenação do catecismo através da linguagem artística cênica, podendo ser adaptada de acordo com seu público e contexto (LEITE, HCJB, t. II, p. 606; TOLEDO; RUCKSTADTER; RUCKSTADTER, 2007, p. 39).

Pode-se perceber a originalidade de Anchieta desde a construção de seus personagens principais. Para o personagem angelical, são apropriados sujeitos históricos indígenas e transformados para atender o sentido cristão que se pretende dar ao personagem que representará o Bem. Tal personagem é, portanto, um híbrido de caraíba com asas, como os anjos. Fica nítido que o jesuíta reconhece a importância da liderança dos caraíbas para os povos Tupis; mas, por se tratar de um personagem cristão, Anchieta o “melhora” dando-lhe a capacidade de voar. Seu nome é Karaibebé, o caraíba que voa ou, simplificando seu sentido, o Anjo. Assim, o personagem une a habilidade retórica e o dom profético dos caraíbas aos poderes superiores que os mensageiros divinos, na figura dos anjos, possuem. Ao tratar da figura deste profeta indígena capaz de voar, Alfredo Bosi classificou esta criação como parte de um “imaginário sincrético estranho” (BOSI, 1992, p. 31). Nessa “estranheza” Anchieta estava desenvolvendo uma série de processos de ressignificação de conceitos já consolidados no Tupi e, além disso, criando novos seres a partir da fusão de termos, dentre os quais karaibebé é um deles. Trata-se de um processo extremamente complexo que envolve aspectos linguísticos e religiosos no desenvolvimento de novas categorias (através de novos personagens) para colonizar o imaginário indígena.

Se o “caraíba/anjo” Karaibebé representava o lado do Bem, os personagens Aimbiré e Guaixará estavam do lado oposto, eles personificavam a ação do Mal através de seus diabos. No entanto, Aimbiré e Guaixará, na cultura Tupi são sujeitos históricos correspondentes a antigos chefes tribais. Porém, no auto de Anchieta, ambos passam por um processo de ressignificação assumindo aspectos cristãos para adequarem-se aos propósitos catequéticos. Aimbiré é uma figura que preserva sua metade chefe indígena, mas também corresponde ao diabo na outra metade que lhe sobrou. Guaixará passa a ser o chefe dos diabos, porém, sendo relacionado ao Anhangá, figura indígena que está relacionada ao espírito mal que perambula pelas matas. Trata-se de um Diabo a partir do olhar criado pelo jesuíta para ser compreendido pelo indígena. Dessa forma, a encenação não correspondia tão somente ao imaginário cristão. A mensagem cristã teria que despir-se dos seus

personagens tradicionais e ancorar-se nesta nova realidade. O que os indígenas viam nas apresentações não era

o diabo cristão, mas os espíritos malfazejos dos chefes indígenas e caraíbas Guaixará e Aimbiré, encarnados no jaguar, na sucuri, na jibóia. Não pudemos ver anjo cristão, mas o caraíba voador, o karaibebé, guardião dos tapuias (HERNANDES, 2008b, p. 56).

Assim, o combate a ser encenado não corresponde às disputas interétnicas indígenas comuns entre os povos originários. Não se tratava de uma luta física para provar quem era o mais forte e possuía o maior poder de vingança. A batalha é de natureza metafísica. A encenação é consequência da tentativa jesuíta de materializar visual e auditivamente a guerra espiritual existente, mas que não podia ser apreciada a partir dos nossos sentidos. Por meio dos diálogos, o público alvo teria contato com outras maneiras de explicar o que ocorria em suas tradições, costumes e no dia-a-dia das aldeias. A condição de liberdade indígena dava lugar à ideia de que eles estavam aprisionados pela ação do maligno. Enquanto as forças celestiais lutavam contra as hostes infernais. O Karaibebé é agente de libertação dos povos indígenas escravizados pelos diabólicos Aimbiré e Guaixará. Noutras palavras,

são disputas que ocorrem aparte da materialidade da vida indígena, mas possuem uma proporção material quando o indígena realiza suas práticas. Portanto, é diferente dos confrontos originais indígenas, os quais estão relacionados ao Outro – da outra etnia – como o inimigo a ser vingado. Assim sendo, a utilização do teatro por Anchieta tinha o objetivo de encenar o invisível. Pedagogicamente os personagens encarnavam entidades espirituais para que o índio entendesse essa outra dimensão de confrontos. (ANDRADE, 2018, p. 293)

É muito comum que as falas dos representantes do Mal, sejam repletadas de incentivo às práticas consideradas pecaminosas pelos jesuítas. É por meio dessas falas que são associados os costumes imorais ao maligno. Seria uma forma de colocar o indígena de frente ao espelho no qual, olhando para si mesmo, pudesse ver a origem do mal praticado por ele em seus hábitos, rituais e práticas tradicionais. Também tratando o teatro como uma maneira do indígena ver a si mesmo, Luiz Felipe Baêta Neves (1978, p. 83), descreve o teatro como “uma forma de construir um espelho destruidor das culturas indígenas que, em tais peças, apareciam identificadas ao Mal”. Exemplo da forma poética e maligna com que Anchieta constrói as falas diabólicas ao público indígena está o início do Ato II, no qual Guaixará diz o seguinte:

Agradável é meu modo:

não quero índio vencido,
 não o quero destruído.
 Remexer o povo todo
 é somente o que eu envido.

É boa coisa beber,
 até vomitar, cauim.
 É isto o maior prazer,
 isto sim, vamos dizer,
 isto é glória, isto sim!

[...]

É bom dançar, enfeitar-se
 e tingir-se de vermelho;
 de negro as pernas pintar-se,
 fumar e todo emplumar-se,
 e ser curandeiro velho.

Enraivar, andar matando
 e comendo prisioneiros,
 e viver se amancebando
 e adultérios espiando,
 não o deixem meus terreiros.

(ANCHIETA, 1977, p. 121-122).

Assim, a explicação na condição na qual o indígena esteve abandonado por séculos sob domínio diabólico ganhava forma, cores, vozes, movimento etc. No auto surge a projeção do imaginário cristão para a construção de um imaginário indígena que fosse compatível com a fé cristã. O Guaixará era quem esteve ensinando, por tanto tempo, os piores hábitos. Tratava-se de um personagem até então desconhecido, mas de altíssimo poder persuasivo e manipulador. As forças espirituais malignas eram quem incentivavam as práticas reprovadas, as quais eram elencadas uma a uma em mais uma tentativa de combater a imoralidade que tanto atrapalhava a conversão e a perseverança na salvação.

Outro trecho curioso é o debate entre o Anjo/Karaibebé e o Guaixará. Nele, mais uma vez, a dualidade é expressa nas figuras antagônicas. Demonstrando seu caráter protetor, em detrimento à perversidade do demônio, o Karaibebé coloca-se como defensor dos indígenas. Por fim, o triunfo do Bem lança para o inferno os dois demônios que desaparecem. “Provando”, mais uma vez, que a vitória está do lado daqueles que combatem as más práticas incentivadas pela dupla do Mal e, então, o Karaibebé passa a dirigir-se diretamente para o público em discurso eloquente. Segue o trecho:

Anjo/Karaibebé: Com todo o vosso ódio, sei
que procurais condená-los.
Deles não me afastarei,
mas a Deus suplicarei
para sempre auxiliá-los.

Em o seu Deus confiaram,
criando essa Confraria.
Da má vida se afastaram
e a Jesus Cristo imitaram,
respeitando-o dia-a-dia.

Guaixará: É inútil o seu alento:
eu tos arrebatarei,
apesar do seu sustento.
Eu vôo como este vento,
com eles voarei!

Aimbirê,
voemos com nossa fé
a alegrar meus aldeões!
Eu ranjo... eis os meus chifrões,
esta dentuça minha é,
minhas garras e dedões!

(coloca a aparelhagem)

Anjo/Karaibebé: Não espereis continuar
o vosso assassínio eterno,
contra a aldeia vos lançar
para toda a perturbar...
Ide-vos! caí no inferno!

(desaparecem os diabos)

Que vossa dupla maldita
no fogo para sempre arda!
Temos todos esta dita:
pela bondade infinita,
estarei sempre de guarda!

(faz uma prática aos ouvintes)

(ANCHIETA, 1977, p. 131-132).

O desenvolvimento da narrativa, cuja enorme carga moral e dualista provoca o indígena que assiste a peça, tendo como desfecho o triunfo do lado correspondente ao jesuíta, tem o objetivo de persuadir e colocar o indígena frente a uma decisão que deva ser tomada. Continuar como levando a vida através dos mesmos hábitos ou renunciar de uma vez por todas as antigas práticas. A ação de escolha demandada pelo teatro pode ser comparada com aquela na qual o exercitante dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola deve ter ao final da segunda semana: escolher o estandarte de Cristo ou do Diabo. O frequente apelo daquele que aplica os *Exercícios*

para que o exercitante imagine determinada cena é, nos autos anchietanos, substituído pela própria encenação. O imaginário é visto e ouvido. O teatro passa a ser uma maneira de controlar o que se deve imaginar, representando em cena o que se deseja que se imagine. Trata-se de um catecismo vivo. O “espectador” também participa das cenas, tal como nos *Exercícios Espirituais*. O desfecho triunfalista captura o indígena ávido pela vitória. A oralidade, antes transformada em escrita pelos estudos jesuítas, agora volta a ocupar primazia através da voz dos atores. O teatro, portanto, torna-se uma ferramenta de persuasão extremamente potente na medida que se apropria de elementos culturais, ainda que seja para desfazê-los de entre o seu público.

4.3. Apropriações na música

A música, assim como o teatro, faz parte dos elementos da tradição religiosa cristã que teriam maior capacidade de aderência pelos povos indígenas. Parte disso se deu devido à forte existência da música no cotidiano dos locais e seu viés lúdico.¹⁵⁸ Os festejos, os rituais, os prenúncios e outras atividades com caráter simbólico carregavam consigo o acompanhamento das cantorias e instrumentos musicais. Dentre os instrumentos mais comuns estavam as percussões, com destaque para o maracá, uma espécie de chocalho, e as flautas. Dessa forma, se pudéssemos elencar um traço da cultura religiosa artística jesuíta que tivesse despertado o interesse indígena, certamente, este traço seria a música.

Parte da valorização dada à música nas culturas indígenas que os portugueses tiveram contato ocorreu como consequência da sua importância em momentos altamente essenciais para a manutenção das comunidades unidas. Os festejos e cerimônias ritualísticas eram acompanhados da música que cumpria sua função rítmica na condução das danças, mas também desempenhava um papel místico no contato com os espíritos que inspirariam as ações daquele povo. A figura dos caríbas que, dentre outras funções, também era um habilidoso e respeitado músico, cooperava para a admiração da música no interior das suas próprias culturas. Em *Tratado Discriptivo da Terra do Brasil em 1587*, Gabriel Soares de Sousa descreve a

¹⁵⁸ Também conforme visto na seção 4.2. *Apropriações por meio do teatro anchietano*.

presença desses músicos em três grandes etnias, os Tamoios, os Tupuias e os Tupinambás. Abaixo segue os trechos respectivamente nesta ordem.

São havidos estes Tamoyos por grandes musicos e bailadores entre todo o gentio; os quaes são grandes componedores de cantigas de improviso; pelo que são muito estimados do gentio, por onde quer que vão (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 84, C. LVIII).

Quando estes Tapuias cantam, não pronunciam nada, por ser tudo garganteado, mas a seu modo; são entoados e prezam-se de grandes musicos, a quem o outro gentio folga muito de ouvir cantar” (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 317, C. CLXXXIV).

Entre este gentio [Tupinambás] são os musicas mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agazalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrarios, sem lhe fazerem mal (SOARES DE SOUSA, 1879, p. 294, C. CLXII).

O colono Gabriel Soares de Sousa ao descrever a relação de cada etnia com os grandes músicos está falando dos mesmos sujeitos, os caraíbas. Tais personalidades tinham a capacidade de circular entre aldeias de etnias distintas e ser muito bem recebido, em parte pela sua habilidade musical e em parte pela sua função social de forte apelo místico. Assim, é verdade que o apreço dado aos caraíbas estava além da questão musical. Porém, é possível identificar a partir de outros relatos que o indígena com domínio da música era valorizado independente de ser ou não um caraíba. Uma descrição datada do último quarto do século XVI, entre 1583 e 1601, Fernão Cardim aponta que até mesmo prisioneiros capturados dos povos inimigos, caso apresentassem uma boa voz para o canto ou habilidade para compor, teria sua vida poupada e não seria devorado. Assim o jesuíta escreve em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*: “são muito estimados entre elles os cantores, assim homens como mulheres, em tanto que se tomão um contrario bom cantor e inventor de trovas, por isso lhe dão a vida e não no comem nem aos filhos” (CARDIM, 1925, p. 176). Note que o jesuíta está descrevendo sujeitos comuns, inclusive mulheres, que possuíssem alguma aptidão musical, teriam algum nível de prestígio. O trecho reforça o fato de que tais inimigos capturados não correspondem a figura do caraíba por ainda mais dois fatores: os caraíbas não eram guerreiros e não há registro de caraíbas do sexo feminino. Dessa forma, os jesuítas se nutriam daquilo que Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 251) chamou de “prestígio dos cantores”. O desenvolvimento da habilidade musical era condição para ser respeitado prontamente. Assim, semelhante aos caraíbas, os jesuítas apropriaram-se da maneira com que eles se apresentavam

quando entravam em uma nova aldeia. Nas palavras de Vicente Rodrigues, em carta de 1552: “quando lhegávamos a las aldeas entrávamos con cantares santos y hymnos” (MB, v. I, p. 413, § 5)¹⁵⁹.

Outra estratégia semelhante que envolve o uso da música como meio para atrair a atenção indígena e conquistar espaço consiste na participação dos meninos órfãos trazidos de Portugal ao Brasil. Após identificar comportamento amistoso com os músicos de etnias inimigas, dizendo: “los negros a sus contrários (a los cuales quieren muy mal, tanto que se comen unos a otros) los dexan entrar en sus tierras y casas, si les traen taneres y cantares” (MB, v. I, p. 384, § 13)¹⁶⁰, o padre Francisco Pires relata que esta seria uma brecha pela qual deveriam ser enviados os meninos portugueses com domínio musical para iluminar, feito o sol, a condição nublada na qual os indígenas viviam sob efeitos demoníacos. O padre jesuíta completa assim:

Pues si esto que los negros saben que son mentiras y engaños, y assí lo confiessan, los atrae, ¿qué harán si con música, que nunca oyeron, les predicáremos la verdad del mismo Dios exercitada en nuestras almas? ¿Quién tendrá duda sino que tremerán los demónios y sus poderios como nublados ante el sol? (MB, v. I, p. 384, § 13).

O padre, então, conclui pondo sua esperança nos meninos: “téngolo por muy cierto, porque los niños tienen muchos sermones estudiados y tanen e cantan al modo dellos, lo qual huelgan de oyr” (MB, v. I, p. 384-385, § 13). Através do poder da música sacra, as crianças impactariam os ouvidos dos nativos a tal ponto que eles poderiam discernir a verdade da mentira. Nesse sentido, a música também possui um aspecto místico para os jesuítas.

As hipóteses levantadas sobre o resultado deste encontro entre órfãos portugueses e as crianças indígenas são variadas. Não é possível afirmar categoricamente que os frutos desse artifício tenha sido a conversão dos indígenas. Ainda há mais duas possibilidades sintetizadas por Paulo Romualdo Hernandez da seguinte forma:

[pode ser que] os índios simplesmente seguissem cantando e dançando com os meninos por acreditarem que os meninos órfãos estivessem aderindo a sua cultura e religião. Pode ser também que índios de uma aldeia híbrida –

¹⁵⁹ Carta do Ir. Vicente Rodrigues (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em 17 de setembro de 1552.

¹⁶⁰ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

parte aldeia, parte confinamento cristão – estivessem misturando aspectos de sua cultura com a cultura estrangeira, mestiçagem cultural (HERNANDES, 2016b, p. 132-133).

De qualquer forma, pouco importa se houve sucesso ou não na investida jesuíta no campo da música através das crianças. Nosso ponto aqui é apontar que houve o uso desse artifício e ao menos a atenção dos indígenas é algo que certamente ocorreu.

Tal conclusão é razoável diante da quantidade de fontes de autores, locais e anos diferentes, quando cruzadas apontam para um mesmo comportamento. Por exemplo, Nóbrega também afirma categoricamente este fato: “los niños huérfanos que nos embiaron de Lisboa con sus cantares atraen a si los hijos de los gentiles y edifican mucho los christianos” (MB, v. I, p. 269, § 2)¹⁶¹. Esse “atrativo”, no sentido de “atrair”, tornou possível a aproximação e diálogo entre as culturas e seus conteúdos religiosos. Dois são os principais fatores nesta “atração”. O primeiro deles é curiosidade diante da novidade, a alteridade musical, também os atrairia; segundo irmão Pero Correia: “los niños de los lugares se ayuntavan con ellos, y toda la gente se maravillava mucho de cosa tan nueva” (MB, v. II, p. 67, § 3)¹⁶². O outro é a valorização própria das etnias do litoral brasileiro que, ao solicitar instrumentos e crianças instrumentistas, o padre Francisco Pires tenta persuadir seus irmãos em Lisboa dizendo: “Parézeme, según ellos son amigos de cossas músicas, que nosotros tañendo y cantando entre ellos los ganaríamos” (MB, v. I, p. 383, § 12)¹⁶³.

Serafim Leite escreve em nota de rodapé¹⁶⁴ que o padre Antônio Vieira também destacaria a habilidade de Nóbrega em atrair através da música dizendo: “com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América” (MB, v. I, p. 384, § 13). Tal exaltação ocorreu em apoio as ações do padre Manuel da Nóbrega no período¹⁶⁵ em que, destemido, o jesuíta ousou enfrentar o descontentamento do Bispo Fernandes Sardinha com os artifícios adotados pelos missionários ao misturarem-se demasiadamente com a cultura local. Dessa forma, pouco importa se os frutos deste trabalho através da música correspondessem a uma colheita da “fé verdadeira nos

¹⁶¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

¹⁶² Carta do Ir. Pero Correia (São Vicente) ao Pe. Brás Lourenço (Espírito Santo), em 18 de julho de 1554.

¹⁶³ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

¹⁶⁴ Nota número 27.

¹⁶⁵ Meados de 1552.

corações”; o fato é que a música é integrante dos artifícios jesuítas digna de ser notada com destaque nos relatos sobre o bem sucedido Colégio dos Meninos de Jesus.

Este Collegio dos Meninos de Jesu vai em muito crescimento e fazem muito fructo, porque andão pellas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingoa que muito alvoraça a todos, do que largamente se escreverá por outra via (MB, v. I, p. 350, § 3¹⁶⁶).

O padre Francisco Pires praticamente exclui a possibilidade de que haja um modo que rendesse tanto “fruto”. O uso da língua vernácula e da música é frequente, principalmente nas cartas que tratam sobre as crianças, sendo um imprescindível artifício educacional quando falamos do século XVI brasileiro.

As fontes jesuítas quando abordam o tema da música normalmente costumam trazer junto da descrição das cerimônias a participação de indígenas. Em carta datada do primeiro ano de missão, Manuel da Nóbrega descreve certa missa cantada, a qual participaram vários padres em momentos distintos da liturgia; porém, o jesuíta dá destaque ao protagonismo que a música teve ao fim da cerimônia religiosa. Na ocasião, o coro seria acompanhado de trombetas e causou grande espanto nos indígenas. Ao final da missa os padres seguiram para a procissão também acompanhados das músicas que haviam entoado o coro ao findar a cerimônia eucarística. O jesuíta descreve o interesse indígena da seguinte maneira: “Ficarão os Índios spantados de tal maneira, que depois pedião ao Pe. Navarro que lhes cantasse asi como na precissão fazia” (MB, v. I, p. 129, § 15)¹⁶⁷. Note que o desejo por continuar ouvindo a música parte dos próprios indígenas. Em certo sentido, os jesuítas estavam presenciando a demonstração de interesse por algo da cultura católica e, dessa forma, isso não poderia ser negligenciado. Os padres, então, ocuparam-se de explorar mais os frutos que a música pudesse trazer para o ensino da religião cristã. Aproximando-se da música, os indígenas poderiam estar mais perto dos padres e conseqüentemente da sua doutrina e das cerimônias celebradas pelos jesuítas. Ainda cabe outro exemplo de como a música era capaz de mexer com os indígenas que a presenciavam. Já em 1565, António Blázquez conta aos padres e irmãos de Portugal a respeito de uma solenidade, repleta de momentos musicais, na qual

¹⁶⁶ Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

¹⁶⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

Estando todo a punto, se començaron las vísperas de pontifical con tanto concierto y decoro y con tanta devoción y lágrimas, quantos dias ha que no tengo vistas en semejantes fiestas. [...] se vio siempre en la gente de fuera muestras de mucho sentimiento, o fuesse porque la novedad del negocio lo demandava, o la música y melodia del canto hazía subir su consideración a cosas maiores, o finalmente la contrición de sus pecados los movia a tener sentimiento dellos. Uvo en estas visperas tres choros diversos, uno de canto d'órgano, otro de un cravo, y otro de flautas, de modo que, acabando uno, començava el otro, y todos cierto con mucha orden, quando le vénia su vez. Y dado que el canto d'órgano deleitava oyéndosse, y la suavidad del cravo detuviesse los ânimos con la dulçura de su harmonía, todavia quando se tocavan las flautas se alegravan e regozijavan mucho más los circunstantes, porque allende de lo hazer mediocrementemente, los que las tanían eran los niños brasiles, a quien ya de tiempo el P.e Antonio Rodriguez tien enseñado (MB, v. IV, p. 189, § 4)¹⁶⁸.

Ora é curiosíssimo notar a capacidade de envolvimento da música por entre os indígenas que assistiam. Quer por sentimento, por novidade, por reverência através da própria música ou por “arrependimento dos pecados”, a música entoada havia tocado a comunidade indígena. Além disso, note ocorreram três momentos musicais: um conduzido pelos órgãos, outro pelo cravo e, ainda outro, pelas flautas. Dos três momentos, o que mais pode impactar as emoções indígenas foi o terceiro: o relacionado à flauta, instrumento já conhecido e muito utilizado por eles. Dessa forma, é possível identificar mais uma vez como a utilização da própria cultura indígena apresentava evidências visíveis do seu envolvimento com o sagrado. Os padres, então, ocuparam-se de explorar mais os frutos que a música pudesse trazer para o ensino da religião cristã. Aproximando-se da música, os indígenas poderiam estar mais perto dos padres e conseqüentemente da sã doutrina e das cerimônias celebradas pelos jesuítas.

A partir do que foi dito até então é razoável afirmarmos que a música católica praticada pelos jesuítas recebeu destaque não devido a sua técnica ou virtuosismo, mas foi justamente por ser uma manifestação artística que, apesar das diferenças, era muito bem quista por entre os indígenas. Também foi possível identificar como os jesuítas apropriaram-se do modo como os caráibas faziam ao chegar às aldeias cantando em voz alta. Agora cabe-nos fazer alguns apontamentos sobre como a música indígena era vista pelos jesuítas. Conforme visto na seção 2.1. *Dualismos de entrada*, são diversas as descrições das práticas indígenas, incluindo a música, que

¹⁶⁸ Carta do Pe. António Blázquez (Bahia) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 de maio de 1565.

associam as suas melodias e instrumentos ao campo diabólico. A função dos maracás indígenas, por exemplo, estava atrelada à comunicação que os seus músicos tinham com os espíritos que falavam através do seu som predizendo o futuro e, portanto, desempenhando uma função fundamental para a tomada de decisões sobre eventos que estariam por acontecer: guerras, migrações, etc. Dessa forma, o maracá enquanto instrumento musical cumpria uma dimensão estranha aos padres que, por sua vez, estavam prontos para associar tal comunicação espiritual com o maligno.

Por outro lado, sabendo que para o indígena a música está entrelaçada com a espiritualidade, podemos compreender que, ao presenciar os hinos e cânticos católicos, os indígenas acabavam por valorizá-los por crer que dali poderia haver alguma relação mística e que, conseqüentemente, os deixariam espantados. O contato com a música sacra estaria repleto de mistério. Assim, a música serviria de uma ponte entre as culturas na qual os jesuítas iriam explorar para fazer com que os princípios básicos da “verdadeira fé” penetrassem na cultura indígena ao passo que os aspectos musicais diabólicos deveriam ser combatidos. O ensino através da música também adquire um caráter purificador. Não se tratava de agregar novos saberes musicais, novas letras ou novas estruturas rítmicas; a educação jesuítica tal como em suas outras dimensões e metodologias, também visava rejeitar o que havia de Mal na cultura, na música, indígena.

Parte desse processo consistia em ressignificar aquilo que outrora fora chamado de “harmonias diabólicas” (MB, v. I, p. 225, § 2)¹⁶⁹ dando-lhe uma roupagem nova através de letras cristãs. Nóbrega conta que este trabalho foi assumido pelo padre Navarro¹⁷⁰ o qual “faz os meninos cantarem, à noite, orações que lhes havia ensinado na língua deles, substituindo o lugar das canções lascivas e diabólicas que cantavam antes”¹⁷¹ (MB, v. I, p. 159, § 7)¹⁷². Veja o quão emblemático é este trecho: a língua do indígena fora apropriada e o costume de cantar a noite também; porém, há um “exorcismo” tanto da língua quanto das canções. Em outro trecho, o próprio

¹⁶⁹ Carta do irmão Pero Correia (São Vicente) ao Pe. João Nunes Barreto (África), em 20 de junho de 1551.

¹⁷⁰ Lembre-se de que, como visto na seção 4.1. *Apropriação da língua*, o padre Navarro assumiu a importante tarefa de trabalhar a língua indígena e bem provavelmente é por isso que com a música ele também tenha executado tal tarefa.

¹⁷¹ Tradução livre do latim: “Fa etiam a la notte cantare a li putti certe orationi che li ha insegnato nella loro lingua, dandoli esso il tuono, et queste in loco di certe canzone lascive et diaboliche che usavano prima”.

¹⁷² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

padre Navarro é quem narra seu feito de traduzir o Pai Nosso para a língua Tupi e adaptar ao modo de cantar dos indígenas. Ele escreve: “el Pater Noster tiré en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen, principalmente para los mochachos” (MB, v. I, p. 180, § 1)¹⁷³. Mais uma vez: língua da letra da música e estilo musical sendo apropriados pelos jesuítas.

Outros escritos ampliam o leque de hinos cantados na língua e no modo indígena, incluindo a história da paixão de Cristo, o Credo católico, a Salve Rainha e Santa Maria. Quem faz o registro é o padre Pero Doménech, descrevendo como as cantorias ocorriam junto das danças:

baylan y cantan, y así los ajuntan. Después desto que los tienen ajuntados, así baylando y cantando, dicenles la pasión de nuestro Señor, mandamientos, Pater Noster, Credo e Salve Regina en su lingua, de manera que los niños en su língua ensenyan a sus padres, y los padres van con las manos juntas tras sus hijos cantando Sancta Maria, y ellos respondiendo ora pro nobis (MB, v. I, p. 416-417, § 2)¹⁷⁴.

Momentos como estes além de evidenciar o costumeiro uso das crianças indígenas também apontam para a flexibilidade em aceitar que o sagrado fosse misturado com algum aspecto cultural do paganismo. A escolha por abraçar esses costumes repousa na justificativa pragmática de que existem “costumes essenciais”, piores do ponto de vista moral, que seriam abandonados. Em trecho icônico Manuel da Nóbrega faz tal declaração, dando ênfase à música como meio de apregoar a fé católica pragmaticamente:

se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais (MB, v. I, p. 407, § 15,)¹⁷⁵

Essa flexibilidade iria incomodar importantes membros da Igreja que se posicionariam ferrenhamente contra tais práticas. A apropriação do modo de cantar e dos instrumentos foi exatamente um dos pontos que levaria o primeiro bispo brasileiro

¹⁷³ Carta do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro (Bahia) aos padres e irmãos de Coimbra, em 28 de março de 1550.

¹⁷⁴ Carta do Pe. Pero Doménech (Lisboa) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em outubro de 1552.

¹⁷⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

Pedro Fernandes Sardinha a queixar-se com o Secretário Geral da Companhia de Jesus, Simão Rodrigues, em 1552, expondo seu posicionamento contrário ao “costumbre de cantar todolos domingos y fiestas cantares de nuestra Señora a tono gentilico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos” (MB, v. I, p. 359, § 2)¹⁷⁶.

Note que parte das descrições realizadas pelo bispo Pedro Fernandes Sardinha, ao queixar-se com os jesuítas superiores em Portugal, passava pela inclusão dos instrumentos musicais locais na narrativa das cerimônias católicas. Não bastava cantar à Nossa Senhora no modo indígena, os instrumentos que acompanhavam as cantorias eram os mesmos realizados durante os rituais mais execrados pelo catolicismo. O próprio Manuel da Nóbrega afirma, de modo muito semelhante ao bispo Sardinha, o uso desses instrumentos: “cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados” (MB, v. I, p. 407, § 15)¹⁷⁷. Apesar de neste caso não se referir aos indígenas como “bárbaros”, a exemplo do que fez Sardinha, Nóbrega confirma que tais instrumentos eram os mesmos usados nos rituais de sacrifício e bebedeira. Assim sendo, outra apropriação realizada pelos jesuítas foi a da cultura material indígena através dos instrumentos confeccionados pelos povos locais.

Apesar de haver cartas dos missionários solicitando o envio de instrumentos musicais, não há documentação indicando a chegada de instrumentos musicais europeus para as missões em terras brasileiras. O que existem são relatos de cerimônias realizadas em momentos posteriores a 1565, nas quais instrumentos como órgãos e cravos haviam sido utilizados. De todo modo, é bem provável que tais instrumentos europeus fossem raros no Brasil durante todo o primeiro século de colonização, prevalecendo o uso de instrumentos dos nativos. Para Marcos Holler (2010, p. 80) “alguns documentos mostram evidências de que, ao menos no início da sua atuação no Brasil colonial, os jesuítas utilizassem instrumentos indígenas”. Dessa forma, os tradicionais instrumentos locais deveriam ser explorados pelos padres jesuítas; incluindo instrumentos que possuíssem envolvimento com o considerado paganismo, como as flautas e os maracás. Tais instrumentos de sopro eram muito

¹⁷⁶ Carta do D. Pedro Fernandes Sardinha (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

¹⁷⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

utilizados nas festas indígenas, nas quais “tangião humas frautas que tem feitas das canellas dos contrarios” (MB, v. II, p. 385-386, § 10)¹⁷⁸. Esse era o tipo de instrumento envolvido nas cerimônias católicas e no ensino das crianças pelo padre Antônio Pires.

Tais usos são frequentes nas cartas jesuíticas,¹⁷⁹ de Nóbrega a Anchieta, os padres trazem a descrição da utilização desses instrumentos de sopro e o modo com que eles eram confeccionados. O próprio José de Anchieta, em 1565, presenciou o ato durante um rito antropofágico enquanto esteve entre os Tamoios em Iperoig: “mando a una de sus mugeres que sacasse una canilla de la pierna que tenía guardada, de que suelen hazer flautas” (MB, v. IV, p. 146, § 15)¹⁸⁰, conta o padre. Anchieta relata com naturalidade e ainda afirma que, após “roer [a canela] como perros [ficaram] grandes amigos”. Já em 1599, outro registro da permanência dos costumes musicais indígenas, Pero Rodrigues descreve os índios “festejando com música de flautas, e outras a seu modo” (*apud* HOLLER, 2010, p. 169). E Simão de Vasconcelos, já no século XVII, diz que os instrumentos musicais “os fazem de ossos de finados” (VASCONCELOS, 1865, p. LXXXVI, § 143).

É curioso notar que, apesar do papel fundamental que a música tenha desempenhado nas missões jesuíticas no Brasil, não haja instruções expressas nos principais documentos que fundamentaram as ações da Companhia de Jesus. Além de não haver um incentivo ao uso musical na educação catequética, os principais documentos fundantes, a bula papal *Regimini militantes ecclesiae*, *Fórmula e Constituições* impunham limites sobre a utilização musical em diversas ocasiões. Apesar dessas orientações formais, não foi impeditivo para que a Ordem desenvolvesse um modo de proceder próprio que, na prática, fizesse amplo uso. Mesmo o fundador da Companhia deixa registrado em sua *Autobiografia e Memorial* a sua proximidade com a música. A grande utilização nas missões, a proximidade de Loyola e as bem sucedidas experiências protestantes luteranas com a música no arrebanhar as ovelhas, fez com que a várias das restrições fossem suavizadas em

¹⁷⁸ Carta do Ir. Antônio Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

¹⁷⁹ Seguem outras cartas nas quais são descritas a utilização das flautas (MB, v. I, p. 246, § 8 - Carta do Ir. Diogo Jácome (S. Vicente) aos padres e irmãos de Coimbra, em junho de 1551; MB, v. I, p. 497, § 10 - Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (S. Vicente) ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Lisboa), em 15 junho de 1553; MB, v. II, p. 349, 351, § 5-6 - Carta do quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557 pelo Ir. Antônio Blázquez (Bahia), em 1 de janeiro de 1557; MB, v. III, p. 335, § 14 - Carta do Pe. Rui Pereira (Pernambuco) aos padres e irmãos de Portugal, em 6 abril de 1561; MB, v. IV, p. 189-191, § 4-5 - Carta do Pe. Antônio Blázquez (Bahia) aos padres e irmãos de Portugal, em 9 maio de 1565).

¹⁸⁰ Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

versões posteriores dos documentos oficiais.¹⁸¹ Tal movimento corrobora com a noção de que as missões realizadas foram parte de um processo formativo constitutivo da própria Companhia de Jesus, de modo que a característica de adaptação dos jesuítas fez com que fossem implementados novas maneiras de enxergar a música em seus contextos de encontro cultural (HOLLER, 2010, p. 138-143).

Retomando a ideia de espanto indígena, abordada no início dessa seção, cabe-nos trazer uma conclusiva reflexão acerca do impacto que a música teve diante do contato com os portugueses e sua música. Se por um lado o imaginário europeu já havia categorias próprias para classificar o indígena, como gentio, selvagem, bárbaro; pagão, diabólico etc.; o mesmo não teria ocorrido com os indígenas ao encontrar esta nova forma de humano. Quem, afinal, eram os portugueses que desembarcaram e traziam consigo uma série de ferramentas, costumes e músicas até então desconhecidas. Naturalmente, o jesuíta pela sua diferença era motivo de espanto. O despertar de interesse pelas novidades já compunha parte do início das relações entre indígenas e europeus. A música estaria, portanto, como parte desse novo e, para além disso, encontraria na valorização intrínseca dos povos originários a este elemento cultural, que seria usada abundantemente pelos missionários.

4.4. Outras apropriações

Outra grande lista de apropriações culturais que ocorreram durante o período inicial de atuação jesuíta não está presente em uma carta jesuíta com a descrição das atividades desenvolvidas na colônia. Pelo contrário, a pena que escreve uma série de apropriações culturais vem de uma carta em tom de denúncia ao primeiro provincial da Companhia de Jesus em Portugal, Simão Rodrigues. A carta foi escrita por ninguém menos que o primeiro bispo brasileiro, Pedro Fernandes Sardinha. Datado de julho de 1552, o conteúdo da carta buscou comunicar a um dos fundadores da Ordem os absurdos que vinham acontecendo nas missões lideradas por Manuel da Nóbrega. Além de relatar os pecados dos povos originários, Sardinha dedicou grande

¹⁸¹ “A prática musical é permitida como uma ferramenta de conversão do gentio; nos estabelecimentos urbanos, pode ser utilizada em eventos sacros, desde que seja restrita a determinadas ocasiões e que não seja realizada pelos padres, para que estes possam ocupar-se do cuidado com o bem espiritual” (HOLLER, 2010, p. 158-160).

parte do texto listando uma série de práticas jesuítas, sobretudo as de apropriação cultural, que não estava de acordo com a visão católica de influenciar e não ser influenciado. Dentre as críticas estão:

- 1) a falta de razão no proceder;
- 2) o uso de vestes gentílicas;
- 3) a apropriação das melodias;
- 4) a apropriação dos instrumentos;
- 5) a apropriação dos cantos;
- 6) a apropriação dos saltos e danças;
- 7) a profanação dos hinos de Nossa Senhora;
- 8) a amizade com os indígenas;
- 9) a falta de fruto, apesar dos métodos não convencionais;
- 10) a perda da reputação da Companhia de Jesus;
- 11) a falta de moral entre os que se afeiçoavam com a Companhia;¹⁸²
- 12) os cortes de cabelo das crianças no modo gentílico;
- 13) as confissões das mulheres mestiças por interprete;
- 14) os maridos que não ensinam o português à suas mulheres mestiças;
- 15) as casas construídas entre os gentios;
- 16) o enterrar os convertidos no modo gentílico;
- 17) a falta de experiência dos jesuítas, especialmente de Nóbrega.¹⁸³

¹⁸² Citando o exemplo de Gaspar Barbosa, um degredado que, segundo o bispo, conduziu superstições indígenas para dentro do catolicismo.

¹⁸³ Grande parte de outras críticas repousam sobre Manuel da Nóbrega, o qual, segundo Sardinha, não possuía habilidades práticas e nem fazia jus ao seu cargo de liderança por reproduzir tudo o que partia de Navarro (MB, v. I, p. 361, § 5).



Figura 12 - Monumento do busto de Dom Pedro Fernandes Sardinha, na Praça da Sé em Salvador/BA

A principal preocupação do bispo residia no fato de que os jesuítas estavam se misturando demasiadamente com os indígenas e, para além dessa mistura, podiam ser vistos muitos dos hábitos e costumes nocivos estavam sendo visto por entre os cristãos. Por outro lado, o impacto do cristianismo, segundo Sardinha, não podia ser identificado tão facilmente entre os povos indígenas. Para ele o perigo deste aparente “hibridismo” apontava para o fracasso das missões, pois ao invés de converterem, os cristãos estavam sendo convertidos à cultura local. Assim, o bispo escreve ao

provincial de Portugal relatando sua exortação a Nóbrega: “Yo le dixee que no venía aquí hazer los christianos gentiles, sino a costumbrar los gentiles a ser christianos” (MB, v. I, p. 360, § 3)¹⁸⁴. Dessa forma a preocupação do bispo estava em não perder os cristãos, tornando-os gentios a partir do contato com o povo gentio. Mais adiante na carta, o bispo afirma: que há “mucho más trabajo que no se pervertan los blancos que em la conversión de los negros” (MB, v. I, p. 364, § 7), mais uma vez demonstrando sua inquietação com relação aos cristãos velhos, colonos, leigos, vindos do Velho Continente.

No entanto, quando temos contato com as fontes históricas a partir dos relatos jesuíticos o que é possível identificar facilmente uma atenção oposta ao que Sardinha apresentava. A grande dedicação dos esforços da Companhia de Jesus estava na conversão dos povos indígenas. Os cristãos vindos de Portugal não eram o foco das cartas jesuíticas e quando eram tratados, na grande maioria das abordagens, eram apresentados como inimigos das missões, principalmente por dois fatores: o desejo de escravizar os indígenas e o mal exemplo dado no que diz respeito às traições e aos comportamentos imorais, com destaque para a sexualidade. Para Carlos Alberto Zeron, o olhar de Nóbrega sobre os dois grupos (cristãos e indígenas) presentes na colônia mostra como a missão era vista radialmente oposta ao bispo Sardinha. Segundo o professor:

de um lado, o índio portador de notáveis disposições para a conversão e das melhores potencialidades naturais para alcançar Graça [...] e, do outro, o mau cristão, cujas atividades explicam as dificuldades encontradas no trabalho missionário, a ponto de ameaçar a implantação global do projeto colonizador (ZERON, 2011, p. 61-62).

Assim sendo, a partir dessas diferentes perspectivas missionárias, na qual o bispo atentava-se pela conservação dos cristãos e os jesuítas lutavam pela conversão de novos cristãos a partir da comunidade indígena, José Eisenberg conclui que “Sardinha não simpatizava com as táticas adaptativas e tolerantes dos irmãos da Companhia de Jesus” (EISENBERG, 2000, p. 77).

As críticas não se resumiram a essa primeira carta, denunciando o comportamento jesuíta para dentro da própria Ordem. No ano seguinte o bispo Pedro

¹⁸⁴ Carta de D. Pedro Fernandes Sardinha (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

Fernandes Sardinha volta a tratar do mesmo tema; porém, desta vez, ele escreve ao reitor do Colégio de Santo Antão em Lisboa. Segue trecho da carta:

En la carta que escrevia al P. Maestro Symón dizia y digo acra a V. R. que estrané mucho, y estranan todos a los Padres confessaren las mistiças mugeres casadas com portugeses per intérprete, niño de doze o 13 años nacido y creado en la tierra; y también andaren tanendo y cantando los dias de fiesta los instrumentos y sonos que los gentiles tanen y cantan quando andan embriagados y hazen sus matares. Y aora me dixeron que enterraron algunos que hizieron christianos al modo gentílico. Esto[s] taneres y modo de enterrar se V. R. quiere ver lea un tratadillo que allá embio a Su Alteza y por él verá quan poco aperejados son estos bárbaros para se convertiren, y quanto más devemos ocupamos que no se pervertan los blanquos que en que se convertan los negros. Con todo si allá asentáredes que los Padres acertan acá en todo lo que hazeiu, digo que obedeceré a todo y favoreceré y diré lo que dizia Hilías: quod meum erat feci. Quanto al Nóbrega es virtuoso y letrado, mas poco exprimentado y muy casado com su parecer, por lo que me parece que tiene mejor talento para ser súbdyto, que para mandar (MB, v. II, p. 11-12, § 1-3)¹⁸⁵

Com isso, é razoável afirmar que, apesar das exortações do bispo, os artifícios jesuíticos permaneceram os mesmos por mais de um ano. De modo que as críticas e as preocupações de Sardinha se mantiveram iguais. Porém, agora, o bispo estava investindo seu posicionamento, contrário ao comportamento dos jesuítas, para outros agentes europeus.

É curioso notar que em 1549, ano da chegada de Nóbrega ao Brasil, a necessidade fez com que o jesuíta solicitasse o envio de um bispo, dizendo:

Hé muito necessário cá hum Bispo para consagrar óleos para hos baptizados e doentes, e também para confirmar os christãos que se baptizão, ou ao menos hum Vigairo Geral para castigar e emendar grandes males” (MB, v. I, p. 124, § 9)¹⁸⁶

Porém, quando seu pedido foi atendido, Nóbrega e os demais jesuítas tiveram que conviver com as críticas de um bispo radicalmente oposto aos caminhos que a missão estava levando. Tal convivência duraria mais alguns anos, até que o bispo renunciasse. Após a renúncia, Sardinha embarcou para Portugal, mas a viagem foi interrompida por um naufrágio ainda na costa brasileira e, em seguida, ele e seus companheiros de bordo foram capturados pelos indígenas da etnia Caeté e

¹⁸⁵ Carta de D. Pedro Fernandes Sardinha (Salvador, Bahia) ao reitor do Colégio de S. Antão (Lisboa), em 6 de outubro de 1553.

¹⁸⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

devorados. Tal incidente foi relatado pelo próprio Nóbrega em carta com tom de pesar (MB, v. III, p. 73, § 5)¹⁸⁷.

Um mês após a primeira carta contendo as queixas do bispo Sardinha, é Manuel da Nóbrega quem escreve ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, Simão Rodrigues. O conteúdo da carta nos demonstra que o jesuíta parecia estar ciente da correspondência enviada pelo bispo, uma vez que Nóbrega parece procurar contornar a situação justificando as atitudes tomadas escrevendo:

se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes esentiais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficácia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, [iojr] a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor (MB, v. I, p. 407-408, § 15)¹⁸⁸.

Nóbrega parece estar profundamente inspirado nas ideias apostólicas de São Paulo quando escreve aos coríntios sobre seus esforços para alcançar diferentes tipos de povos.¹⁸⁹ Parte da estratégia paulina consistia em fazer-se semelhante ao que quer que seja como ele, cristão. Para o apóstolo missionário haveria a necessidade de se misturar com o diferente para ganha-lo para Cristo. Nesse sentido, abraçar os costumes dos gentios não é deixar de ser cristão, nem tornar-se “cristão gentio”, como denuncia Sardinha. Abraçar os costumes é meio para alcançar a finalidade de fazer com que se abandone os piores costumes.

Dessa forma, Nóbrega fundamenta-se na tradição cristã presente nas *Sagradas Escrituras* ao aplica-las a realidade colonial. E ainda, eleva o fundamento

¹⁸⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) a Tomé de Sousa antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

¹⁸⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

¹⁸⁹ Trata-se de uma fundamentação que retoma os princípios de origem da Companhia. Considerar a relevância do apostolado e do cristianismo primitivo como bases para o modo jesuíta de proceder. Dessa forma, são Paulo escreve: “eu me fiz servo de todos para ganhar o maior número possível. Para os judeus fiz-me judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei, embora o não esteja, a fim de ganhar aqueles que estão debaixo da lei. Para os que não têm lei, fiz-me como se eu não tivesse lei, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus - porquanto estou sob a lei de Cristo -, a fim de ganhar os que não têm lei. Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos” (1 Coríntios 9:19b-22). Note que o apóstolo chega a abordar um grupo pertencente ao escopo da salvação que se encaixa perfeitamente na leitura que é feita dos indígenas: o povo sem “L”, sem lei.

das suas ações a partir da concepção de amor cristão, o qual deve doar-se em prol do evangelho. Em suas palavras: “a semelhança é causa de amor”. O “abraço” que Nóbrega sugere não é desinteressado, nem um compromisso de apenas um dos lados do relacionamento. O jesuíta propõe que esse abraço seja correspondido, recebendo um abraço recíproco. Gesto que ao seu ver demandaria da transformação do outro na semelhança dos cristãos e, conseqüentemente, no abandono das más práticas.

Como vimos no primeiro capítulo, os jesuítas puderam assimilar grande parte das transformações existentes na Europa do século XVI. Parte dessas assimilações também favoreceram para este “abraço” que aproximou a distancia entre o mundo do jesuíta e os mundos indígenas. A fundamentação ortodoxa da escolástica, a qual os jesuítas permaneciam fiéis, foi requisitada sob a inspiração do humanismo cristão renascentista, o qual se abria para o novo e compreendia o pagão como alvo da misericórdia divina e alcançado pela graça que relacionava-se com a criação. Tal concepção era fundamental para legitimar, inclusive, o uso de Aristóteles como um autor “pagão”, mas que esbanjava capacidade de formular pensamentos sobre o mundo e, portanto, seria profundamente utilizado por Tomás de Aquino. John O’Malley sintetiza essa ideia da seguinte forma:

uma premissa básica da tradição humanista na Renascença era que a inspiração religiosa e moral poderia ser encontrada até mesmo em autores pagãos. Os jesuítas subscreveram aquela premissa, que geralmente se correlacionava com a tendência da teologia tomista de encontrar tanta harmonia quanto possível entre a “natureza e a graça”, também um tema das Constituições jesuítas. Embora os jesuítas fossem críticos do engajamento na cultura secular, tendiam geralmente a dar-lhe seu acolhimento (O’MALLEY, 2004, p. 376).

Em outras palavras, a partir dessa concepção teológica e embalados pela necessidade de mergulhar no mundo em expansão do século XVI, os jesuítas procuraram separar o “joio do trigo” no que diz respeito à cultura indígena. Se havia a possibilidade de ser encontrada alguma “harmonia” entre as coisas divinas e as coisas terrenas, os jesuítas dedicar-se-iam nesta empreitada. Por isso Nóbrega justifica o abraço a alguns dos costumes dos gentios, dizendo que estes “não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos” (MB, v. I, p. 407, § 15)¹⁹⁰. Assim, o envolvimento cultural dos jesuítas correspondia a uma finalidade puramente religiosa.

¹⁹⁰ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

Prova desse comportamento jesuíta de apropriação cultural também é possível ser identificado nas missões realizadas por Francisco Xavier nas Índias Orientais, as quais incorporaram ritos chineses e malabaristas as práticas catequéticas (MARTINA, 2016, p. 236) e, apesar de serem vistas por Sardinha como uma fonte de inspiração para as missões nas Américas (MB, v. I, p. 363, § 6)¹⁹¹, o modo de proceder jesuítico também procurou trazer costumes chineses para dentro das missões.

No mesmo mês em que Nóbrega escreveu a carta a Simão Rodrigues como uma maneira de justificar as acusações feitas por Sardinha, outro jesuíta chamado Francisco Pires escreve carta ao padre Pero Doménech em Lisboa. Nesta carta importantíssima, pois é a única das cartas jesuíticas que descreve outras apropriações culturais utilizadas nos ritos católicos, são símbolos religiosos que se misturam com símbolos da cultura material indígena. Abaixo segue o trecho que corresponde às peregrinações católicas utilizadas em celebração do dia do Anjo Custódio. Assim escreve Francisco Pires:

con la cruz toda pintada de pluma de la tierra muy hermosa, con el Niño Jesús en lo alto de la cruz en traje angélico con una espada pequena en la mano. Y assí fuimos con la cruz levantada por las Aldeas cantando en cada una delias y tañendo a modo de los negros y con sus mesmos sones y cantares, mudadas las palabras en loores de Dios (MB, v. I, p. 185-186, § 15)¹⁹².

A cena da procissão descrita por Pires preserva muitos elementos culturais locais, sobrando espaço apenas para a cruz cristã e a letra das canções. A começar pela pintura corporal da face que também é replicada na “espada” que Cristo leva. Porém, é curioso notar que o termo “espada” era utilizado pelos jesuítas para descrever os tacapes¹⁹³ indígenas, vide trecho da obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1583-1601), de jesuíta Fernão Cardim:

da mesma maneira que elles têm pintado o rosto, o está também a espada, a qual é de pau ao modo de uma palmatória, senão que a cabeça não é tão redonda, mas quasi triangular, e as bordas acabão quasi em gume, e a haste, que será de 7 ou 8 palmos, não é toda roliça, terá junto da cabeça 4 dedos de largura e vem cada vez estreitando até o cabo, onde tem uns pendentes ou campainhas de penna de diversas cores, é cousa galante e de preço entre elles, elles lhe chamão *Ingapenambin*, orelhas da espada” (CARDIM, 1925, p. 187)

¹⁹¹ Carta de D. Pedro Fernandes Sardinha (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em julho de 1552.

¹⁹² Carta dos meninos órfãos escrita pelo Pe. Francisco Pires (Bahia) ao Pe. Pero Doménech (Lisboa), em 5 de agosto de 1552.

¹⁹³ Espécie de clava ou porrete.



Figura 13 - Ilustração do uso do tacape¹⁹⁴ no ritual de sacrifício (DE BRY, 1592, p. 125)

Dessa forma, Jesus estava portando um tacape indígena o qual estava pintado com as mesmas cores e estilo das pinturas faciais indígenas. A cruz, por sua vez, estava revestida de plumas dos pássaros brasileiros. A matéria-prima para os ornamentos e vestimentas indígenas forrava o símbolo máximo do cristianismo. Todo esse cortejo estava acompanhado de instrumentos indígenas sendo tocados ao seu modo e a cantoria entoada trazia a melodia e língua indígena, com conteúdo cristão. O simbolismo dos elementos indígenas estava sendo incorporado aos símbolos católicos. O tacape cujos indígenas atribuíam sentido de força, poder e vingança, não era manuseado por qualquer um. Era um instrumento utilizado para o abatimento dos cativos inimigos durante os rituais de sacrifício. Estava longe de simbolizar o perdão redentor de Jesus Cristo, mas simbolizava a consumação da vingança quando o golpe letal rachava a cabeça dos cativos que seriam posteriormente ingeridos nos rituais de

¹⁹⁴ O tacape está sendo manuseado pelo indígena em primeiro plano à esquerda, preparando o golpe na cabeça do cativo ao centro.

antropofagia. Tal objeto, dessa vez, ocupava a mão do Príncipe da Paz, o mesmo Jesus que outrora havia dito a Pedro para que largasse a espada (João 18:11). A cruz, por sua vez, símbolo da paixão de Cristo, do sangue vertido no madeiro, da maldição do pecado, da morte do Filho de Deus; todo esse simbolismo estava sendo suprimido pela alegria das cores de penas de animais, ornamentos comuns entre as confecções indígenas.

Se o excesso de ornamentos indígenas cobrindo a cruz seria uma espécie de profanação, isso não é debatido pelos jesuítas através dos seus registros. O que, de fato, incomodou os missionários foi a falta de vestimenta com que os indígenas pudessem cobrir seus corpos. Os órgãos sexuais expostos, desde o início da invasão portuguesa, sempre foram questão digna de espanto. Foi sobre a nudez a primeira anotação de Pero Vaz de Caminha, o qual escreve: “homee[n]s pardos todos nuus sem nhuu[m]a cousa que lhes cobrisse suas vergonhas” (CAMINHA, 1500, f. 1v.). Quando abordada pelos padres jesuítas, as causas da nudez possuem explicações diversas que vão desde a ideia de António Blázquez, na qual o indígena havia se tornado escravo do demônio e por isso não percebia a evidência do pecado manifesta no autoreconhecimento do seu corpo nu (MB, v. II, p. 389, § 13)¹⁹⁵. Já Manuel da Nóbrega descreve como um comportamento antinatural (MB, v. I, p. 408, § 16)¹⁹⁶ e, por fim, Baltasar Fernandes a classifica como resultado do estado de inocência (MB, v. IV, p. 425, § 8)¹⁹⁷.

É evidente que os jesuítas não se apropriaram desta prática expondo seus próprios corpos. O que pretendemos expor aqui é a simultaneidade com que o sagrado e a nudez estiveram presentes. Nóbrega aponta a nudez apenas como um “inconveniente”, diante do desejo indígena de ser como os cristãos. Em sua primeira carta em terras brasileiras, o jesuíta escreve “todos estes [indígenas] que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem.” E, logo na sequência, aponta o comportamento dos indígenas nus acompanhado a missa: “se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gijolhos, batem nos

¹⁹⁵ Carta do Ir. António Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 10 de junho de 1557.

¹⁹⁶ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

¹⁹⁷ Carta do Pe. Baltasar Fernandes (Piratininga) aos padres e irmãos de Portugal, em 5 de dezembro de 1567.

peitos, alevantão as mãos ao ceo” (MB, v. I, p. 111, § 5)¹⁹⁸. Agora, imaginem os indígenas nus tendo esses comportamentos na frente dos padres que conduziam a celebração da missa: assentando de joelhos, batendo nos peitos, levantando as mãos ao céu.

Embora em um primeiro momento Nóbrega tenha tratado da questão através do eufemístico “inconveniente”, a questão sempre apareceu em suas cartas junto da solicitação de roupas aos seus companheiros em Portugal. Poucos meses após a primeira carta de Nóbrega, ele volta a escrever a Simão Rodrigues e reforça a existência da nudez por entre os ambientes de rito católico. Dessa vez o padre descreve que “não parece honesto [as indígenas] estarem nuas na igreja e quando as ensinamos”. Assim, Nóbrega solicita ao menos uma camisa para cada mulher:

também peça V. R. algum petitório para roupa, para entretanto cubrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polia honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devação, e vem rezando as orações que lhe insinamos, e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos (MB, v. I, p. 127-128, § 13)¹⁹⁹.

O costume de não se vestirem cobrindo suas partes íntimas é reconhecido por Nóbrega como uma inconveniência e uma falta de “honestidade”. Porém, o jesuíta não os proíbe de frequentar os ambientes destinados ao ensino e à religiosidade, tanto nas missas como nos batismos. Nóbrega se recusa a entender que a nudez é fator determinante para negar o batismo aos indígenas que demonstravam esse desejo. O importantíssimo sacramento, condição para a salvação, não poderia deixar de ser efetuado por falta de recursos.²⁰⁰ Não se tratava de uma negação do hábito de vestir-se, mas não se vestia pela razão de não haver vestimentas. Dessa forma, logo na primeira carta, Nóbrega escreve:

parece-me que nom podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguaes com elles, ao menos, por nom escandalizar aos meus Irmãos de Coimbra, se souberem

¹⁹⁸ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

¹⁹⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

²⁰⁰ Uma informação que Juan Alfonso Polanco nos traz em suas crônicas da Companhia de Jesus, e não está presente nas cartas disponibilizadas na *Monumenta Brasiliae*, diz respeito aos dois únicos critérios que justificariam a negação provisória do batismo, até haver arrependimento e mudança de conduta: a vida desordenada sem rei e o costume de comer carne humana (POLANCO, 1999, p. 96-97; Chron., 1550, § 367-368).

que por falta de algumas siroulas deixa huma alma de ser christãa e conhecer a seu Criador e Senhor e dar-lhe gloria (MB, v. I, p. 113, § 8)²⁰¹.

Assim, Nóbrega reconhece que é um problema crucial para o cristianismo de seu tempo, talvez pouco explorado pelos teólogos europeus, culturalmente imersos na naturalização do pudor e da vestimenta como remédio. O jesuíta chega a escrever acerca disso, reconhecendo a inadequação da nudez no batismo:

como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento (MB v. I, p. 408, § 16)²⁰²

O dilema tem raízes profundas na tradição cristã desde a interpretação do relato da queda presente em Gênesis 3, no qual a nudez é a primeira evidência da consequência do pecado original em Adão e Eva. Segundo a narrativa, o casal se dera conta da sua nudez logo após terem comido do fruto proibido e prontamente se incumbiram de cobrir-se com plantas. Então, o próprio Deus acaba se encarregando da tarefa de cobri-los com uma vestimenta duradoura a partir do couro animal. Esta seria, portanto, a primeira evidência de que a nudez passa a ser percebida como inadequada, sendo legitimada pela própria divindade, e consequência do sinal da entrada do mal no mundo.

Negligenciar a forte carga moral que repousa sobre a nudez seria algo grave. Contudo, Nóbrega não é negligente. O que impedia a prática dos ritos católicos de modo ideal era o contexto de falta de recursos materiais. Uma falta que não se restringia às vestimentas, mas também alcançava os livros (MB, v. I, p. 440-442, § 13)²⁰³; os óleos para ungir e batizar (MB, v. I, p. 115, § 13)²⁰⁴; as capas, os ornamentos, os altares, os imagens, os crucifixos, as ferramentas de carpinteiro, as sementes para cultivar etc. (MB, v. I, p. 130-131, § 16, 18)²⁰⁵. Mesmo após a terceira comissão de jesuítas, em 1553, o problema persistia. Segundo José de Anchieta, a

²⁰¹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

²⁰² Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

²⁰³ Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

²⁰⁴ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

²⁰⁵ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

falta de recursos chegou a ser tão grande que certo momento da missão os jesuítas lidaram com a carência de mantimentos impondo um jejum como prática disciplinar às crianças indígenas (CIFHS-PJA, p. 475)²⁰⁶.

O desenvolvimento da tecelagem ocorria de modo muito lento, dando espaço para o partilhar das vestes trazidas pelos padres como um dever moral da vida missionária aliada ao voto de pobreza. Por isso, Nóbrega escreve: “Parece-me que nom podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguaes com elles” (MB, v. I, p. 113, § 8)²⁰⁷. Dessa forma, os jesuítas iam “se virando” como podiam. Compartilhando suas vestes e remendando a sua roupa que o acompanhou por longos três anos após a sua chegada no Brasil.²⁰⁸ É o que o próprio jesuíta conta ao justificar o remanejamento dos recursos recebidos do rei e que seriam destinados à vestimenta:

tudo aplicamos a esta casa pera os meninos, e nós no vestido remedeamos com ho que ainda do Reino trouxemos, porque a mi ainda me serve ha roupa com que embarquei, que V. R. por especial mandado me mandou trazer, a qual já tinha servido no colégio, em São Fins; e no comer vi[v]emos por esmolos (MB, v. I, p. 402-403, § 3)²⁰⁹.

Dessa forma, a questão da nudez deve ser compreendida também como um “problema econômico” enfrentado pelos jesuítas, além de moral, cultural e teológico. A tolerância da nudez fez com que ela passasse a ser comum na vida colonial do jesuíta, assim como outras práticas culturais que seriam apropriadas na tentativa do jesuíta de incluir os indígenas no seio católico. A nudez é marca desta adaptação jesuíta a partir do convívio social entre povos de culturas tão distintas; adaptação na qual incluiria os sacramentos e os demais ritos religiosos (EISENBERG, 2000, p. 61).²¹⁰

²⁰⁶ Ver na seção “Fragmentos Históricos” a *Biografia do padre Manuel da Nóbrega* por José de Anchieta.

²⁰⁷ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

²⁰⁸ As vestes, na realidade, tinham 4 anos de duração, pois, como informa Nóbrega na carta, elas estavam com ele desde quando esteve no colégio de São Fins, Coimbra, em julho de 1548.

²⁰⁹ Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Bahia) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em fins de agosto de 1552.

²¹⁰ Ao abordar os sacramentos Adone Agnolin (2006, p. 118) faz interessante afirmação: “a administração dos sacramentos cristãos acabava por se estruturar como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontrava na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada – consciente ou inconscientemente – por missionários e indígenas”. Dentre as práticas de rito católicos que sofreram penetração das culturas locais, demos maior ênfase aos sacramentos do batismo e da confissão. Porém, houve outros sacramentos, como a eucaristia e o matrimônio, nos quais os jesuítas, diante das dificuldades impostas

Concluindo: como visto, outros casos de tolerância foram tão amplos que resultaram em apropriações desempenhadas pelos próprios jesuítas e incluídas nos momentos sagrados de celebração católica. Muitos desses elementos culturais não foram interpretados como ofensas graves à sã doutrina e a Deus. Ainda assim, seriam necessários profundos processos de ressignificação para que toda “influência maligna” fosse expurgada, purificando seus sentidos originais. De todo modo, nunca foi um projeto jesuíta agregar a cultura indígena por compreender que ela fosse valiosa. As apropriações ocorreram de modo pragmático com vistas as finalidades catequéticas. Sobretudo seria uma forma eficiente de atrair os povos indígenas para perto de si e, então inculcar-lhes os padrões comportamentais cristãos, a devoção ao único Deus, a submissão ao papado e torná-los súditos do rei.

A cultura indígena foi, no final das contas, uma arma contra ela mesma. As danças, por exemplo, marcavam forte presença nas festas que antecediam e durante os ritos antropofágicos (CARDIM, 1925, p. 181-191). A alegria e festejo desses icônicos momentos foram sequestradas para dentro do catolicismo de modo que seu antigo contexto estaria proibido de ser reproduzido. Os ornamentos, os costumes (como o corte de cabelo), a língua, as melodias, as músicas etc. compunham parte daquilo que seria apropriado pelos jesuítas com o objetivo de destruí o restante. Ainda assim, a posição jesuíta nunca foi confortável com tais adoções. A necessidade de justificarem-se incessantemente aponta a delicada situação dos companheiros. O contexto exigia do jesuíta uma profunda raiz ancorada nos seus fundamentos ortodoxos, mas sem esquecer o chão onde se pisava. Vagava-se entre a negligência da sua função salvadora e o escândalo que os métodos não convencionais poderiam causar. Assim, as adoções realizadas foram resultado da falta de opções que sobraram para o trabalho missionário.

A tão combatida antropofagia indígena evidentemente não fora apropriada pelos padres. O ato de ingerir o corpo físico do inimigo não havia sido reproduzido pelos jesuítas. No entanto, a partir do exposto, é concebível afirmar a existência de uma prática antropofágica entre os jesuítas no campo simbólico. Os artifícios

pela cultura diferente, tiveram de flexibilizar o rigor e, conseqüentemente, causar controvérsias. José de Anchieta, quando menciona os casamentos realizados entre os indígenas, afirma que haviam celebrações entre tios e sobrinhas; porém, os casamentos só poderiam ocorrer se as sobrinhas fossem filhas das irmãs (mulheres), e não filhas dos irmãos (homens). Em certo sentido, os jesuítas parecem consentir com a cultura indígena, a qual rejeitava o casamento de tios com as filhas dos irmãos (homens) (Cf. *Informação dos casamentos dos índios* em CIFHS-PJA, p. 452).

utilizados demandavam da ingestão de diversos elementos culturais que não participavam de uma “dieta alimentar” da religião cristã e, por isso, não se tratava de um “canibalismo jesuítico”, mas de uma antropofagia simbólica. Alimentar-se da cultura do outro não possuía, nesse contexto, o intuito de fortalecer o seu próprio corpo (como em um processo químico-biológico no qual as enzimas digestivas processam o alimento que servirá de nutriente para as células, tecidos e órgãos do corpo). Não há uma incorporação real da cultura indígena de modo que tais apropriações passassem a fazer parte do catolicismo. As práticas educativas jesuítas, portanto, não são canibais; mas antropofágicas. Elas são resultado da perspectiva religiosa que encara a cultura do outro como inimiga, tal como os indígenas encaravam aqueles que eram capturados e submetidos ao ritual de sacrifício seguido da antropofagia, no qual a vingança era consumada. Dessa forma, ao ingerir a cultura do outro faz-se vingança pelos séculos de influência diabólica nos quais os indígenas sofreram ausentes da presença da Igreja e do Deus que ela representa.

Por fim, tanto canibalismo quanto antropofagia aniquilam o corpo físico daquele que é vítima. A diferença consiste na compreensão simbólica que quem a pratica tem acerca das implicações dessa aniquilação. No canibalismo, trata-se de uma mera necessidade biológica de alimentar-se; na antropofagia indígena, há a ideia de transformação daquele que é devorado em benefício do devorador. Quem participa de um banquete antropofágico está trazendo para si aquele que outrora fora seu inimigo. Analogamente, a educação antropofágica jesuíta crê que, ao devorar a cultura inimiga, resgatará as almas cativas sob poder do Mal e as trará para o caminho do Bem.

CONCLUSÕES

A temática indígena é pouco recorrente nas pesquisas do campo da História da Educação. Nas abordagens do período colonial brasileiro os povos originários são frequentemente lidos como sujeitos a serem educados pelos colonizadores, fazendo com que o protagonismo da educação esteja a encargo dos europeus, sobretudo dos jesuítas. A proposta dessa tese definitivamente não visa tratar os povos indígenas a partir da sua educação, quer aquela que anteceda a atuação portuguesa ou aquela que ocorre concomitantemente à prática pedagógica jesuíta. Ainda não foi o momento de adentrarmos pelas práticas indígenas de educação no Brasil Colonial. No entanto, acreditamos que a presente pesquisa seja mais um modesto passo em direção à maior visibilidade aos sujeitos históricos mais antigos pertencentes a esse território.

Procurarmos trazer a força da cultura indígena, não apenas no que diz respeito às práticas a serem combatidas, mas a partir da capacidade de resistência dos povos resultando na alteração dos meios pedagógicos jesuítas. As apropriações culturais são fruto da solidez cultural existente ao ponto de fazerem com que os missionários abandonassem seus métodos tradicionais de ensino e fizessem valer de todo o preparo formativo para as adaptações que as eventuais circunstâncias desfavoráveis pudessem oferecer em suas trajetórias.

A partir dessa pesquisa algumas conclusões podem ser tomadas. A primeira delas diz respeito a importância do estudo acerca da formação e dos fundamentos da Companhia de Jesus para compreender suas práticas missionárias. Sob o risco de realizar alguma interpretação equivocada sobre as razões que levaram a Companhia a adotar a postura que tiveram, é fundamental que compreenda-se quem eram esses sujeitos que se submeteram ao trabalho catequético nas terras além-mar. Para tanto, a pesquisa deve envolver a confluência de movimentos existentes na Europa e a assimilação dos primeiros companheiros – sobretudo Loyola – às exigências que o seu tempo lhes impuseram para dar forma ao perfil da nova Ordem. Esta fundamentação é de suma importância, pois os primeiros missionários embrenharam-se nas matas brasileiras em menos de uma década após a fundação da Companhia. Assim sendo, o equilíbrio diante das tensões existentes não é fruto do acaso, mas de um pujante processo formativo que precede as ações na colônia.

Outro apontamento está relacionado à capacidade da Companhia em ir até aos limites do que a ortodoxia lhes permitia. Como resultado dessa habilidade em articular

a teologia católica com as demandas da missão com os pagãos, surgiram as adaptações e as improvisações. As ações jesuítas seriam a síntese de um processo dialético entre as imposições: de um lado, da cultura européia, católica, ibérica; do outro, as imposições do próprio meio no qual elas teriam que conviver (BITTAR; FERREIRA JUNIOR, 2017; BOSI, 1992).

Assim sendo, é razoável afirmar que as adaptações e as improvisações são realizados frente à capacidade jesuíta de articular sua ortodoxia às novas condições, desenvolvendo uma argumentação persuasiva que não os colocaria em situação complicada diante da Santa Sé, apensar do descontento de alguns religiosos do seio católico.²¹¹ Além disso, compreendemos as práticas de adaptação e improvisação como parte da formação dos padres aptos e instruídos a acomodar-se às situações diversas. Essa plasticidade só foi possível diante da convicção que os padres possuíam sobre a certeza da humanidade indígena e sua viabilidade de salvação, bem como da leitura do contexto que não permitiria outros métodos mais eficientes. A eficiência desses artifícios seria calcada na experiência dos missionários, ao longo do convívio com os povos indígenas, e justificada a partir da retórica teológica-política apresentada nas cartas.

Como resultado dessas “adaptações”, há uma flexibilização do rigor com que os jesuítas passaram a se relacionar com os costumes locais. O próprio Serafim Leite assume que, como resultado dessa moderação, os jesuítas teriam se aberto para alguns traços da cultura indígena. Segundo ele,

os Índios tinham seus costumes: Nóbrega não os contrariou abertamente senão naquilo em que se opunham à religião cristã, a antropofagia e a poligamia; os mais usos não os combateu, procurando apenas moderá-los, como a inclinação excessiva às bebidas, enquanto tentava fixá-los em Aldeias. Não se preocupou com que os meninos cortassem o cabelo desta forma ou daquela, nem com o modo como cantavam. Sem lhes impor de chofre estas exterioridades, começou a ensiná-los a ler e a escrever, a confessá-los por intérprete, a admiti-los na Igreja, como já se fazia antes, junto com os batizados, e desenvolveu o canto e a música para mais os atrair. Adaptação ao secundário, e ainda assim não total nem definitiva, apenas com intenção de os não espantar de início com radicalismos nem violências psicológicas escusadas (LEITE, 1955, p. 18).

As práticas indígenas passariam por uma análise que separaria o “joio do trigo”, aquilo que deveria ser combatido ao que poderia ser aproveitado. A cultura local

²¹¹ Como foi o caso do bispo Pedro Fernandes Sardinha, caso trabalhado durante a tese.

estava passando por uma peneira cujo crivo residia na mentalidade moral cristã. Bastava separar o que não seria negociável e, portanto, permanecendo essencialmente abominável, do que o que era “secundário” e poderia ser aceito parcialmente e temporariamente. Pois, como disse Leite, a “adaptação ao secundário não seria total nem definitiva” (LEITE, 1955, p. 18, adaptado).

A presente tese, no entanto, concentrou-se em realizar um recorte dentro das vastas adaptações que ocorreram nas missões do início da colonização. Há um afunilamento que visou separar quais dessas adaptações fizeram uso da apropriação cultural indígena. Assim, toda apropriação realizada pelos jesuítas é parte de um conjunto mais amplo de adaptações. Nosso objeto de pesquisa consistiu precisamente em trabalhar dentro das adaptações realizadas, procurando quais eram as que demandariam a incorporação de aspectos da cultura indígena. Dessa forma, chegamos à apropriação da língua, do modo de falar, dos personagens históricos transformados em personagens teatrais, da noção de vingança indígena, dos instrumentos musicais, das melodias, das danças, dos ornamentos, das pinturas corporais, dos cortes de cabelo, da admissão da nudez etc. Todos esses elementos culturais foram, ainda que temporariamente,²¹² incorporados às práticas religiosas e serviram de ferramentas para a educação jesuítica em seu sentido mais amplo.

Quando falamos que a apropriação ocorreu de modo temporário, queremos dizer que a aparente “fusão” cultural tenha ocorrido foi uma opção consciente e pragmática dos jesuítas. Nunca houve a intenção de promover algo que poderíamos chamar de hibridismo, miscigenação (ou sincretismo no campo religioso) cujo resultado desse encontro cultural criasse raízes e se tornassem parte da construção de novos traços culturais genuínos. Ao contrário, o encontro de culturas foi pensado, arquitetado diante das conjunturas por um dos grupos envolvidos sem que houvesse o interesse de promover e perpetuar essa “cultura fabricada”. O pragmatismo consistia-se pela finalidade de aproximação para conversão. Tendo em vista isso, e não a promoção de uma nova cultura, é que os meios foram escolhidos. Trata-se de um hibridismo artificial no qual a consciência da apropriação e o pragmatismo impedem que o resultado desse encontro de culturas seja visto como algo orgânico e com traços duradouros. Se houve uma “educação antropofágica” realizada pelos

²¹² Com exceção da língua Tupi, o nheengatu, que permaneceria como a principal língua falada no Brasil Colonial até 1759, com as reformas pombalinas.

jesuítas, os “ritos” seriam compostos pela expectativa do momento em que fosse a hora de vomitar o que havia sido ingerido.

Por fim, cabe destacar o papel das artes indígenas – ainda que a categoria “arte” possa lhes ser estranha diante de sua cosmologia e práticas integradas com o sagrado, com a política e com o lazer – constituíram-se como marcas de sua cultura capaz de lutar contra uma imposição cultural. Essa luta de resistência permaneceu-se vigorosa mesmo diante da violência física e simbólica nas quais os povos originários foram submetidos. Uma resistência que força a ação do colonizador, mesmo que consciente e pragmática, a apropriar seus modos para estabelecer um mínimo de diálogo intercultural. A arte, nesse contexto, foi uma das formas de resistência; assim como tem sido nos nossos dias atuais.

FONTES HISTÓRICAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes históricas

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **A Trindade**. Trad. do orig. latino e intro. Agostinho Belmonte; ver. e notas comp. Nair de Assis Oliveira. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1994. versão e-book: 2014.

_____. **Confissões**. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

ANCHIETA, José de. **Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil**. Acervo digital da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595. Disponível em: < <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4674> > Acesso em: dezembro de 2022.

_____. **Auto representado na Festa de São Lourenço**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/autofestasaolourenco.pdf Acesso: janeiro de 2023.

_____. Fazendo a descrição das innumeradas coisas naturais, que se encontram na província de S. Vicente hoje S. Paulo. In: **Cartas Inéditas**. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Edição comemorativa do 4º centenário, 1900.

_____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)**. Cartas Jesuíticas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933.

_____. **Teatro de Anchieta**. Obras completas: vol. 3. Intro. e Notas: Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Pedro C. Tolens. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

AUGUSTIJN, Cornelis. **Erasmus: His Life, Works and Influence**. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

BETTENSON, Henry (org.). **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2011.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BULLARUM ROMANUM, diplomatum et privilegiorum. Sanctorum Romanorum Pontificum. Taurinensis Editio, Ano M DCCC LXVII, Tomo VI, XXXIII, 1540.

CAMINHA, Pêro Vaz de. **Carta de Pêro Vaz de Caminha**: 1 de Maio de 1500. Portugal, Torre do Tombo, Gavetas, Gav. 15, mç. 8, n.º 2. 1500. Transcrição paleográfica / contemporânea. Disponível em: <http://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf>
Acesso em: dezembro de 2022.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e da Gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Editores J. LEITE & Cia., 1925.

CAXA, Quirício. **Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta**. São Paulo: Editora Obelisco, 1965.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1999.

CONSTITUCIONES de la Compañia de Jesus. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras completas de San Inácio de Loyola**. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

DE BRY, Theodore; DE BRY, Johann Theodore; DE BRY, Johann Israel. **The Great Voyages**: America, in Latin. Frankfurt: Johannes Wecheli, Theodore de Bry, 1592.

Disponível em: <https://bodmerlab.unige.ch/recits-et-images/debry/#/grands-voyages/GVIII> Acesso em: janeiro de 2023.

D. JOÃO III. **Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil**, Almerim, 17/12/1548. Lisboa: AHU, códice 112, fls. 1 - 9. 1548. Disponível em: http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf Acesso em: agosto de 2020.

DICTIONARIUM SACRUM SEU RELIGIOSUM. **A dictionary of all religions, anciente and modern**. Whether jewish, pagan, christian or mahometan. Printed ofr James Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard. MDCCIV, 1704.

ERASMO DE ROTERDÃ, Desiderius. **Elogio da Loucura**. Fonte digital (Domínio Público), 2002.

_____. **Enchiridion Militis Christiani**. Aos cuidados de Adelina Rita de Nardo. Rieti: Editora L'Aquila, 1973.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província Santa Cruz**, a que vulgarmente chamamos Brasil. Lisboa: Typographia da Adademia Real de Sciencias, 1858.

_____. **Tratado da Terra do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

LEITE, Serafim (org.). **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega**. (OPERA OMNIA). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938a.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo II. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938b.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. I (1538-1553) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 79*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. X, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1956.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. II (1553-1558) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 80*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XI, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1957.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. III (1558-1563) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 81*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1958.

_____. MONUMENTA BRASILIAE v. IV (1563-1568) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 87*. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XVII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1960.

LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. (OPERA OMNIA). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil** - 1578. 2^a édition, 1580. Librairie Générale Française, 1994.

LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia de Santo Inácio de Loiola**. Tradução: Antônio José Coelho, SJ. Braga-PT: Editorial A.O., 2005.

_____. **Exercícios Espirituais**. Tradução: Vital Cordeiro Dias Pereira, S. J. 3. ed. Braga-PT: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

_____. **The Autobiography of St. Ignatius**. Editado por J. F. X. O'Conor, S.J. BENZIGER BROTHERS, New York, Cincinnati, Chicago: 1900. Disponível em:

<https://www.gutenberg.org/files/24534/24534-h/24534-h.htm>_Acesso em: janeiro de 2022.

LUTERO, Martinho. **Nascido escravo**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre os canibais. In: _____. **Os ensaios**. Coleção: Clássicos, Livro 1, Cap. XXX (1580). Trad. Rosa F. D'Aguiar. (versão e-book). São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2000.

MONUMENTA BRASILIAE. v. I (1538-1553) In: MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 79. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. X, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1956.

_____. v. II (1553-1558) In: MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 80. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XI, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1957.

_____. v. III (1558-1563) In: MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 81. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1958.

_____. v. IV (1563-1568) In: *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 87*. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XVII, Missiones Occidentales. Org.: Serfim Leite. Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1960.

PAPA PAULO III, Papa. **Bula Regimini militantis Ecclesiae**. Impresso guardado nos quartos de Sto. Inácio de Loyola. Fotografia: SenzaPagare. 27 de setembro de 1540.

POLANCO, Juan. Alfonso. CRÔNICA DA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL. In: BRESCIANI, Carlos. **Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro**. p. 83-216. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

RODRIGUES, Pedro. Vida do padre José de Anchieta. In: **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**. vol. XIX. Dir: Dr. José Alexandre Teixeira de Mello. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1897.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil (1500-1627)**. São Paulo e Rio de Janeiro: Editores-proprietários: Weiszflog irmãos, 1918.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

TELLEZ, Balthazar. **Chronica da Companhia de Jesus em Portugal**, vol. 1, 1645, P. 709. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4678> Acesso em: janeiro de 2023.

VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do novo mundo**. Tomo primeiro (e unico), 2ª ed. V. I. Lisboa: Em casa do Editor A.J. Fernandes Lopes. MDCCCLXV, 1865.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII**. In: *Revista de História*. 154, p. 71-118. São Paulo: 2006

ALBRECHT, Paulo Samuel. **Felipe Melancton e a experiência da Reforma Protestante: caminhos e descaminhos**. In: *Atualidade Teológica*. Revista do departamento de Teologia da PUC-Rio / Brasil, Ano XV nº 39, setembro a dezembro/2011.

ALEIXO, José Carlos Brandi. Apresentação. In: VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Anchieta e os índios em Iperoig: reflexão sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica. In: **Revista de Ciências Sociais**, v. 29m n. 1/2, p. 109-119, 1998.

AMATO, Giuseppe. **Triunfo de Santo Tomás de Andrea di Bonaiuto**, Santa Maria Novella, Florença. Fotografia retirada em março de 2015. Disponível em: <https://bityli.com/iaWtd> Acesso em: janeiro de 2022.

ANDRADE, Leandro Lente de. **Educação no encontro cultural: jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI**. Dissertação (Mestrado em Educação). Orientador: Marcos Roberto de Faria, Universidade Federal de Alfenas. Alfenas/MG, 2018.

ANDRADE, Leandro Lente de; FARIA, Marcos Roberto de. PEDAGOGIA DO EXEMPLO: a autobiografia de Loyola e as missões na América Portuguesa do século XVI. **Cadernos De Pesquisa (UFMA)**, 26(3), 30–48, 2019.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia vol. 3: do humanismo a Descartes**. São Paulo-SP: Paulus, 2004.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004.

AUGUSTIJN, Cornelis. **Erasmus: His Life, Works and Influence**. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

BARTHES, Roland. **Lição**. Trad. de Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Loiola**. In: _____. **Sade, Fourier, Loiola**. Tradução: Maria de Santa Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JÚNIOR, Amarilio, **Adaptações e Improvisações: a pedagogia jesuítica nos primeiros tempos do Brasil Colonial**. In: **Rev. Teoria e Prática da Educação**. v. 20, n. 1, p. 49-61, Janeiro/Abril, 2017.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles. **O império marítimo português: 1415-1825**. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2014.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II**. 2 volumes (Introdução e Conclusão). São Paulo: Livraria Martins Fontes Editores, 1983.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. **Babel ou a ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI**. Edição sob os auspícios do comissariado para a XVII exposição europeia de arte, ciência e cultura – Conselho da Europa. (Temas Portugueses). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália: um ensaio**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

BURDACH, Konrad. **Riforma, Rinascimento, umanesimo**. Firenze: Sansoni Editore, 1935.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales: a revolução francesa da historiografia (1929 - 1989)**. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. As artes na Itália do renascimento. In: _____. **O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália**. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

_____. O Mito do Renascimento. In: _____. **O renascimento**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CARDOSO, Walter; NOVAIS, Fernando; D'AMBROSIO, Ubiratan. Para uma história das ciências no período colonial. In: **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**. nº 1. Janeiro-junho de 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Imagens de índios do Brasil**: o século XVI. Estudos Avançados. vol.4 no.10. São Paulo. Sep./Dec. 1990.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: EDUSC, 2006.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise**: entre ficção e realidade. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2011.

CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre práticas e representações. 2ª ed. Alges-PT: DIFEL, 2002.

CIORDIA, Javier Vergara. El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI. In: **Studia Philologica Valentina**, v. 10, n. 7. p.171-200. Valência: UNED, 2007.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papyrus, 1990.

COLLINSON, Patrick. Palavras, Linguagem e Livros. In: _____. **A reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

COSTA, Célio Juvenal. A formação do padre Jesuíta no século XVI. In: **Série Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB**. n. 20, p. 79-96, jul./dez. Campo Grande-MS, 2005.

_____. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. Tese de Doutorado em Educação. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Imagens de índios do Brasil: o século XVI**. In: **Estudos Avançados**. vol.4 no.10. São Paulo. Sep./Dec. 1990.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FAITANIN, Paulo. **O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino**. In: Aquinate. nº. 2, 2006.

FARIA, Marcos Roberto de. **A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640)**. Tese de doutorado em Educação: História, Política e Sociedade. São Paulo: PUC, 2009.

_____. "Eles tem alma como nós": categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI. Volume 04 - Número 10. ISSN 1984-9052 Pouso Alegre: **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia** (Faculdade Católica de Pouso Alegre), 2012.

FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil colonial. In: **Revista Brasileira de Educação**. v. 17, n. 51, p. 693-716. set.-dez. 2012.

_____. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. In: Rev.: *Educação & Sociedade*, vol. 25, n. 86, p. 171-195. Campinas: CEDES - Unicamp, abril 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANDKE, Johann Christoph. **Afresco de aprovação do estatuto da Companhia de Jesus**. Igreja de Nossa Senhora das Neves, Olomouc, República Tcheca, 1743.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003a.

_____. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. In: ABDALA Jr, Benjamin.; CARA, Salete de Almeida. (orgs.). **Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. Apresentação. In: MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003b.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Manuel da Nóbrega**. Coleção Educadores – MEC. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

_____. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega - 1549 – 1558. In: **Rev. Inst. Est.**, SP, 38: 87-119, 1995.

HERNANDES, Paulo Romualdo. Leitura do Auto de São Lourenço de José de Anchieta: teatro e pedagogia no aldeamento. In: **Hispanista**. Vol. XVII. nº 65. Abril-Mayo-Junio, 2016a.

_____. Meninos órfãos vindos do Reino para a América Portuguesa: mestiçagem cultural. In: **Leitura: Teoria & Prática**. v.34, n.66, p.125-139. Campinas: 2016b.

_____. **Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus e a educação**. In: Revista HISTEDBR On-line, n. 30, p. 292-312. Campinas: 2008a.

_____. **O teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colonial**. Campinas: Editora Alínea, 2008b.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. **História da educação brasileira: leituras**. São Paulo: Thompson Learning Edições, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense Publifolha, 2000.

HOLBEIN, Hans. **Retrato de Erasmo de Roterdã**. Dimensões: 76 x 51 cm, Materiais: oil, panel, tempera. Localização: coleção particular, Alemanha, 1523. Disponível em: <https://bityli.com/bzLPy> Acesso em: janeiro de 2022.

HOLLER, Marcos Tadeu. **Os jesuítas e a música no Brasil colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

JEDIN, Hubert. **Riforma cattolica o controriforma?** Bresci-ITA: Editrice Morcelliana, 1995.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. p. 9-43. In: **Revista Brasileira de História da Educação**, nº 1, jan./jun., 2001.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **Os dois corpos do Rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé**: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI. São Paulo: Editora HUCITEC – História Social (USP), 1998.

KASSAB, Yara. **As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras brasílicas (1549-1597), "para a maior glória de Deus"**. 241 p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. **Sobre o ensino** (De magistro), Os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEBRUN, François. "As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal". In: **História da vida privada, vol 3**: da Renascença ao Século das Luzes / organização Roger Chartier; tradução Hildegard Feist. — São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. In: **Revista de Antropologia**. v. 43, n.º 2. São Paulo: USP, 2000.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil - 1578**. 2ª édition, 1580. Librairie Générale Française, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Antropologia Estrutural II**. Cap. XVIII. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero a nossos dias. Vol. 1 O período da Reforma. São Paulo: Loyola, 2014.

MARTINS, José V. Pina. Descobrimientos portugueses e renascimento europeu. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. p. 179-192. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MATTOS, Luiz Alves de. **Primórdios da educação no Brasil: o período heróico (1549 a 1570)**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora Ltda, 1958.

MANACORDA, Mario Alighiero. A educação no Quinhentos e no Seiscentos. In: _____. **História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias**. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MIRANDA, Margarida. Humanismo jesuítico e identidade da Europa: uma “comunidade pedagógica europeia”. In: **HVMANITAS – Vol. LIII**. 2001. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas53/03_Miranda.pdf
Acesso em: abril. 2019.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese apresentada para concurso de Livre Docência. Campinas: Unicamp, agosto de 2001.

_____. **Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen**. Revista de História. v. 149. 2º. p; 109-137. São Paulo, 2003.

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

MORENO, Rodriguez Jr. **Monumento a San Ignacio de Loyola**. Fotografia retirada em dezembro de 2017. Disponível em: <https://bityli.com/NuPZk> Acesso em: janeiro de 2022:

MULLETT, Michael. As origens da Contra-Reforma. In: _____. **A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia**. Tradução J. Santos Tavares. Lisboa-PT: Gradiva, 1985.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

_____. Os soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. In: BINGEMER, M. C. L.; NEUTZLING, I.; MAC DOWELL, J. A. (orgs.). **A Globalização e os Jesuítas**: origens, histórias e impactos. Anais, vol. 1. p. 191-212. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

OLIVEIRA, Natália Cristina de; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luís. Ciência moderna em Portugal: a 'aula da esfera' no colégio de Santo Antão. In: **Acta Scientiarum. Education**, vol. 39, núm. 3, julio-septiembre, 2017.

O'MALLEY, John W. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livre e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. p. 115-132. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, "Tupi" e "Tapuia" no Brasil Colonial. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001.

RAGAZZINI, Dario. Para quem e o que testemunham as fontes da História da Educação? In: **Educar**. Trad. Carlos Eduardo Vieira. Curitiba, n.18. Editora da UFPR, 2001.

RAMINELLI, Ronald José. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a evolução e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil**: testemunhos 1500-1700. Petrópolis: Vozes, 1992.

RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do Jesuíta** – Leis e Factos. Porto: Editora Livraria Magalhães & Moniz, 1917.

SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica**: os jesuítas e as Coroas Ibéricas na construção do Brasil (1549-1640). 1 ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

SAMPAIO, Theodoro. **O Tupi na Geographia Nacional**. Memoria lida no Instituto Historico e Geographico de S. Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/sampaio_1901_tupi Acesso em: janeiro de 2022.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 2ª ed, rev. e ampl. Campinas: Autores Associados, 2008.

SENZAPAGARE. **Regimini militantis Ecclesiae**, de 27 de setembro de 1540, assinado pelo papa Paulo III, 2014. Disponível em: <https://bityli.com/Fulqj> Acesso em: janeiro de 2022.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. Rio de Janeiro: Contexto, 1998.

_____. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. O nome do Brasil. In: **Revista de História**. nº 145, p. 61-86. São Paulo: USP, 2001.

STORCK, João Batista. **Do Modus parisiensis ao Ratio Studiorum**: os jesuítas e a educação humanista no início da idade moderna. In: Rev. Hist. Educ. [Online], v. 20, n. 48, Porto Alegre, 2016.

THOMAS, Joseph. **O segredo dos jesuítas**: os Exercícios Espirituais. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOLEDO, C. A. A.; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. In: **Revista HISTEDBR On-line**. n.25, p. 33–43, mar. 2007. Campinas, UNICAMP, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VARNHAGEN, F. A. de. **História geral do Brasil** [1854]. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil** e do que obraram seus filhos n'esta parte do novo mundo. Tomo primeiro (e unico), 2ª ed. V. I. Lisboa: Em casa do Editor A.J. Fernandes Lopes. MDCCCLXV, 1865.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil**: testemunhos 1500-1700. p. 101-106. Petrópolis: Vozes, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2002.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

WHITE, Hayden. As formas do estado selvagem: arqueologia de uma ideia. In: _____. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da USP, 1994.

WRIGHT, Jonathan. **Os Jesuítas**: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Rulume Dumará, 2006.

ZANFREDINI, Mario. A filosofia nos centros da Companhia de Jesus. In: CARDOSO, Delmar (org.). **Jesuítas e Filosofias**: perspectivas, história e atitudes. Coleção FAJE. 2ª parte. Cap. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 2011.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil**: testemunhos 1500-1700. p. 101-106. Petrópolis: Vozes, 1992.

VIEIRA, Antônio. **Sermão do Espírito Santo**. LITERATURA BRASILEIRA: Textos literários em meio eletrônico, Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio, 1657. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000019pdf.pdf> > Acesso em: julho de 2022.