

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA IBÉRICA
MESTRADO PROFISSIONAL

LEANDRO JOSÉ PAIVA

MANUEL DA NÓBREGA E O CONCEITO DE ALMA NA
REPRESENTAÇÃO DOS NATIVOS DA AMÉRICA PORTUGUESA

ALFENAS/MG

2020

LEANDRO JOSÉ PAIVA

**MANUEL DA NÓBREGA E O CONCEITO DE ALMA NA
REPRESENTAÇÃO DOS NATIVOS DA AMÉRICA PORTUGUESA**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre pelo Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica (PPGHI) da Universidade Federal de Alfenas.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski.

ALFENAS/MG

2020

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

Paiva, Leandro José
P149m Manuel da Nóbrega e o conceito de alma na representação dos
nativos da América portuguesa / Leandro José Paiva – Alfenas, MG,
2021.
131 f.: il. –

Orientador: Carlos Tadeu Siepierski.
Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade
Federal de Alfenas, 2021.
Bibliografia.

1. Representação. 2. Nobrega, Manuel da, 1517-1570.
3. Jesuítas- [Cartas missionárias]. 4. Alma. I. Siepierski, Carlos
Tadeu. II. Título.

CDD- 981.03

Ficha Catalográfica elaborada por Marlom Cesar da Silva
Bibliotecário-Documentalista CRB6/2735

LEANDRO JOSÉ PAIVA

MANUEL DA NÓBREGA E O CONCEITO DE ALMA NA REPRESENTAÇÃO DOS NATIVOS DA AMÉRICA PORTUGUESA

A Banca examinadora abaixo-assinada aprova a Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Ensino e Pesquisa de História Ibérica.

Aprovada em: 16 de dezembro de 2020

Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski
Instituição: Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL-MG

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandes
Instituição: Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL-MG

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



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Tadeu Siepierski, Professor do Magistério Superior**, em 17/12/2020, às 09:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Roberto de Faria, Professor do Magistério Superior**, em 22/12/2020, às 00:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Romualdo Hernandes, Professor do Magistério Superior**, em 04/01/2021, às 11:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.unifal-mg.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0437999** e o código CRC **AA100BA9**.

*“Sou apenas um homem.
Um homem pequenino à beira de um rio.
Vejo as águas que passam e não as compreendo.
Sei que é noite porque me chamam de casa.
Vi que amanheceu porque os galos cantaram.
Como poderia compreender-te, América?
É muito difícil”.*

Carlos Drummond de Andrade.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço a Deus, pela graça de semear e de colher nos campos da vida.

Agradeço à minha esposa, Danielle Roberta Silva Paiva, pela paciência e pelo apoio incondicional. Jamais teria conseguido sem você!

Agradeço à minha filha, Lorena Silva Paiva, cujo terno olhar me incentiva a lutar por um mundo mais justo.

Agradeço aos professores e professoras da Universidade Federal de Alfnas, em especial ao Prof. Carlos Tadeu Siepierski, que me ajudou a construir uma “consciência metodológica”, essencial para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos colegas de caminhada, alunos e alunas, que tornaram esta experiência mais feliz!
Que todos cheguem ao final do caminho.

RESUMO

Trata-se de pesquisa acerca da representação sobre os indígenas da América Portuguesa feita pelo Padre Manuel da Nóbrega. O objetivo principal, portanto, é analisar de que forma a racionalidade jesuítica de Manuel da Nóbrega, em relação à concepção de homem e alma, interferiu em sua representação dos nativos. Logo, o presente estudo parte da premissa de que ato de representar não é isento ou imparcial, pois as representações estão inseridas dentro de condições de produção que impactam a imagem representada. Ao representar, o homem traz sua ideologia, sua memória, seus valores, crenças e outros aspectos de sua estrutura mental. Para tanto, será pesquisado como se dava o processo de formação dos missionários da Companhia de Jesus, em especial na concepção de homem e alma adotada pelos jesuítas. Assim, ao tentar compreender a representação de Nóbrega sobre os nativos é possível entender melhor qual o ideal de homem se queria gestar no Brasil por meio da catequização. As fontes primárias serão as cartas jesuíticas escritas por Manuel da Nóbrega. Analisar-se-á aquelas escritas entre 1549 a 1560, interstício em que Manuel da Nóbrega fora provincial da Companhia de Jesus no Brasil. Na busca por compreender a racionalidade jesuítica de Nóbrega será usado como fonte as Constituições da Companhia de Jesus e o livro dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola. A análise das fontes será feita de forma articulada com os conceitos de representação, objetivação e ancoragem na perspectiva de Serge Moscovici. Ao final foi desenvolvido um objeto de aprendizagem que consiste em um minicurso virtual, totalmente interativo e ilustrado, cujo público alvo são alunos do sexto ano do ensino médio. A temática gira em torno da alteridade e da identidade, com enfoque nas minorias indígenas. Pretende-se que o aluno compreenda que muitos dos preconceitos existentes sobre os povos indígenas na atualidade, na verdade, são apenas representações que a sociedade foi construindo e não condizem com a realidade dos povos indígenas. O curso é sistematizado em módulos que, ao final, contém exercícios que visam promover a assimilação dos conteúdos. Objeto de aprendizagem é encarado neste trabalho como um elo entre o saber desenvolvido na academia e o saber escolar.

Palavras-Chave: Representação. Manuel da Nóbrega. Cartas Jesuíticas. Alma. Objeto de Aprendizagem.

RESUMEN

Esta es una investigación sobre la representación de los pueblos indígenas de la América portuguesa por el padre Manuel da Nóbrega. El objetivo principal, por lo tanto, es analizar cómo la racionalidad jesuita de Manuel da Nóbrega, en relación con la concepción del hombre y el alma, interfirió en su representación de los nativos. Por lo tanto, el presente estudio parte de la premisa de que el acto de representar no está exento o imparcial, ya que las representaciones se insertan dentro de las condiciones de producción que impactan la imagen representada. Al representar, el hombre aporta su ideología, su memoria, sus valores, creencias y otros aspectos de su estructura mental. Por lo tanto, se investigará cómo tuvo lugar el proceso de formación de misioneros de la Compañía de Jesús y cuál fue el concepto de hombre y alma adoptado por los jesuitas. Por lo tanto, al tratar de comprender la representación de Nóbrega sobre los nativos, es posible comprender mejor el ideal del hombre que se quería gestar en Brasil con el proceso de colonización. Las fuentes principales serán las cartas jesuitas escritas por Manuel da Nóbrega. Analizaremos los escritos entre 1549 y 1560, un intersticio en el que Manuel da Nóbrega era provincial de la Compañía de Jesús en Brasil. Para comprender la racionalidad jesuita de Nóbrega, se utilizarán como fuente las Constituciones de la Compañía de Jesús y el libro de ejercicios espirituales de Inácio de Loyola. El análisis de las fuentes se realizará de manera articulada con los conceptos de representación, objetivación y anclaje en la perspectiva de Serge Moscovici. Al final, se desarrolló un objeto de aprendizaje que consiste en un mini curso virtual, totalmente interactivo e ilustrado, cuyo público objetivo son los estudiantes del sexto año de la escuela secundaria. El tema gira en torno a la alteridad y la identidad, con un enfoque en las minorías indígenas. Se pretende que el alumno comprenda que muchos de los prejuicios existentes sobre los pueblos indígenas en la actualidad, de hecho, son solo representaciones que la sociedad ha estado construyendo y no coinciden con la realidad de los pueblos indígenas. El curso está sistematizado en módulos que, al final, contienen ejercicios que tienen como objetivo promover la asimilación de los contenidos. El objeto de aprendizaje se ve en este trabajo como un vínculo entre el conocimiento desarrollado en la academia y el conocimiento de la escuela.

Palabras clave: Representación. Manuel da Nóbrega. Cartas jesuíticas. Alma. Objeto de Aprendizaje.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O SÉCULO XVI - O MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO	14
2.1	A CRIAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS.....	21
2.2	A MISSÃO JESUÍTICA NA AMÉRICA PORTUGUESA.....	26
2.2.1	O chefe da missão: padre Manuel da Nóbrega	31
2.2.2	Comunicação jesuítica: as cartas de Manuel da Nóbrega	35
3	A FORMAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS	44
3.1	A ANIMA EM ARISTÓTELES	50
3.2	A ANIMA EM TOMÁS DE AQUINO	56
3.3	OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E AS POTÊNCIAS DA ALMA.....	64
4	A REPRESENTAÇÃO: UMA FORMA DE CONCEBER O MUNDO	71
4.1	A HUMANIDADE DOS INDÍGENAS	75
4.1.1	A humanidade singular dos nativos	80
4.2	AS POTÊNCIAS DA ALMA: OS MAUS HÁBITOS DOS NATIVOS	84
4.2.1	A inconstância	91
4.2.2	A nudez	94
4.2.3	A poligamia	96
4.2.4	A antropofagia	98
4.3	ALTERIDADE IDENTIDADE: A TOTALIZAÇÃO DO EU SOBRE O OUTRO EM NÓBGREA	100
5	O OBJETO DE APRENDIZAGEM: O APORTE TEÓRICO PEDAGÓGICO	109
5.1	O OBJETO DE APRENDIZAGEM	111
5.1.1	Execução e avaliação do objeto de aprendizagem	115
6	CONCLUSÃO	119
	REFERÊNCIAS.....	125

1 INTRODUÇÃO

O termo representação tem sido bastante utilizado nas últimas décadas no Brasil, sobretudo em trabalhos de historiadores que se dedicam ao estudo da cultura, entrecruzando o saber histórico com outros ramos das humanidades em um movimento interdisciplinar. Assim, as representações adquiriram, após a década de oitenta, enorme prestígio entre os historiadores, sobretudo diante das abordagens feitas pelo movimento da Nova História Cultural.

Representar é o ato de interpretar a realidade, reformulando-a mentalmente de acordo com a racionalidade. Ao representar, formula-se uma imagem abstrata capaz de fazer com que o ausente se torne presente. Trata-se de um processo puramente intelectual, em que a racionalidade do indivíduo distorce o referente, gestando-se uma imagem que fala mais sobre quem representa do que sobre o representado propriamente dito. Assim, uma vez que a representação está diretamente ligada àquele que representa, é certo que não há uma única representação sobre os nativos do novo mundo.

Durante as grandes navegações é possível encontrar grande variedade de escritos representativos que foram responsáveis por construir discursos acerca dos povos indígenas que habitavam a América. Relatos e ilustrações da época circulavam pela Espanha e Portugal fomentando todo um ideal Ibérico sobre os povos do Novo Mundo. Estes nativos eram homens como os europeus? Em que diferiam dos descobridores?

A Carta de Pero Vaz de Caminha, em si, é considerada a primeira representação sobre os nativos da América Portuguesa. Caminha relata “homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas, traziam [...] suas vergonhas tão altas, tão serradinhas e tão limpas de cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha”(CAMINHA, 1500, *apud* CASTRO, 1985, p. 75). É uma representação de pureza do nativo. O relato atesta um certo encantamento e simpatia inicial por parte de Caminha, apesar do espanto gerado pela diferença cultural. A nudez é posta aqui como um elemento de inocência.

Por outro lado, o navegador Américo Vespúcio, que esteve inicialmente no Brasil em 1501, chamou os nativos de animais racionais, ponderando que são seres bestiais, vivendo em estado de guerra, cujas causas seriam misteriosas, já que não tinham propriedade e nem ambição por vassalagem ou reinados. Segundo Vespúcio “aos animais racionais julgamos ser toda terra

habitada de gente toda nua, assim aos homens como as mulheres, sem cobrirem vergonha nenhuma” (VESPÚCIO, 1502, *apud* MARTINS, 1984, p. 69).

O mapa do Brasil Kunstmann II, de 1503, ilustra a costa brasileira tendo como pano de fundo a imagem de um nativo cozendo outro num braseiro. O referido mapa, de certa forma, traz implicitamente o Brasil como sendo a terra dos canibais.

Os exemplos acima revelam grandes diferenças entre as representações dos nativos. Ora são representados como seres puros, ora como animais racionais, ora como comedores de gente. Mas qual seria a representação feita pelos missionários jesuítas acerca dos nativos? Com a vinda da missão jesuítica para o Brasil, em 1549, sobre a direção de Manuel da Nóbrega, entraram em cena novos relatos. Os jesuítas tinham uma formação diferente dos gestores da colônia e navegantes, assim, suas representações diferem-se daquelas feitas até então em outros textos do século XVI. Os missionários estão mais preocupados com a salvação das almas, logo, o elemento espiritual foi um fator muito presente nas representações trazidas nas cartas jesuíticas.

A representação do gentio, marcada pela figura do índio como um ser animalesco e desprovido de razão, incapaz de ser converter e conhecer a Deus, é posta em questão pelos jesuítas, não poderiam aceitá-la, pois, contradiz-se com o ideal cristão e sua missão evangelizadora. Há um esforço, por parte de Nóbrega, em representar o nativo enaltecendo as similitudes entre os cristãos ocidentais. Evidentemente que, a alteridade latente, não poderia ser simplesmente negada por Nóbrega. Ao representar o nativo, a alteridade é posta como um desafio à catequização. Neste viés, o ato de catequizar traduziu-se em um movimento de eliminação da alteridade indígena para promoção da identidade com os colonizadores europeus.

Esta pesquisa pretende responder a seguinte pergunta: qual a influência da formação de Manuel da Nóbrega em sua representação sobre os nativos da América Portuguesa? Por óbvio que não seria possível abordar neste trabalho todos os elementos da formação de Manuel da Nóbrega, logo, a título de recorte teórico, o trabalho procurará compreender o impacto do conceito de alma em suas representações.

Para compreender de maneira profunda as origens da representação de Nóbrega sobre os nativos é preciso navegar fundo na sua formação missionária. Deve-se compreender a formação de um missionário da Companhia de Jesus, seus valores, suas referências teológicas e filosóficas; elementos estes que, sem dúvida, impactaram na visão de mundo adotada por Nóbrega.

Neste panorama a questão da formação dos missionários jesuítas, em especial de Manuel da Nobrega, mostra-se essencial. A Companhia de Jesus foi gestada dentro da contrarreforma. Os jesuítas, em sua formação, eram inebriados pela filosofia aristotélica e pela teologia tomista. Esta formação, que reporta ao mesmo tempo à antiguidade clássica e à escolástica, revela que a Companhia de Jesus oscilava entre o medievo e a renascença; o que é uma característica das instituições do século XVI. Ademais, o missionário jesuíta é forjado com o rigor dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola. A austeridade dos exercícios formava um missionário morto para o mundo material e vivo apenas para cumprir sua missão, nos dizeres de Miller (1935, p. 34) “obediente como um cadáver”.

Com efeito, insta saber se os elementos de formação da racionalidade jesuítica foram ingredientes que contribuíram para cunhar a forma como Nóbrega concebeu os nativos da América Portuguesa em suas cartas. A pesquisa pretende entrecruzar o conteúdo da formação jesuítica com a representação dos indígenas em Nóbrega.

Não se trata de fazer uma comparação entre a representação de Nóbrega e quem de fato os indígenas eram. Este trabalho não é um estudo comparativo. O foco aqui é a própria formação dada aos missionários da Companhia de Jesus. Parte-se da perspectiva que, quando Nóbrega representava um nativo, ele estaria falando de si mesmo, de sua racionalidade, de sua concepção de homem. As representações de Manuel da Nóbrega falam sobre aquilo que os nativos deveriam ser e aquilo que não deveriam ser.

Neste contexto, o presente trabalho se mostra de extrema relevância. Ao apresentar as representações de Nóbrega sobre os indígenas, identificando em suas cartas elementos de identidade e alteridade, é possível compreender melhor qual o ideal de homem se queria gestar no Brasil por meio da colonização.

Não se trata de um ideal de homem pensado para os indígenas em si. É uma concepção de homem elaborada na Europa e trasladada para o Brasil. É uma concepção que Nóbrega trouxe de sua formação jesuítica. A pesquisa pretende desnudar os elementos da formação que integram a representação de Nóbrega.

A pesquisa está dividida em quatro partes. Na primeira parte do trabalho, intitulada “Século XVI – O mundo em transformação”, objetiva-se introduzir o leitor na realidade vivida no século XVI, um período de transição, onde o homem inicia sua travessia do mundo medieval para o mundo moderno. Foi realizada uma resumida abordagem sobre a crise de identidade vivenciada

no quinhentismo, bem como seus desdobramentos na criação da Companhia de Jesus e na missão de Manuel da Nóbrega na América Portuguesa.

A segunda parte do trabalho pretendeu discutir a formação jesuítica. Abordaram-se as etapas de formação de um missionário, bem como seus referenciais teológicos e filosóficos. Não se pretendeu exaurir toda a formação; o que fugiria do objeto de pesquisa. A análise foi feita dando-se enfoque especial à questão da *anima*, nas teorias de Aristóteles e Tomás de Aquino, autores chaves dentro da Companhia de Jesus. Ao final, foi feito um estudo sobre os exercícios espirituais de Inácio de Loyola, apresentado aos leitores a maneira como os autores supracitados perpassaram na construção dos exercícios inacianos.

A terceira parte do trabalho teve como foco responder o problema de pesquisa. Neste capítulo, utilizando-se da escrita de Manuel da Nóbrega, fez-se um desenho da representação do autor sobre os nativos da América Portuguesa. A análise foi feita de forma articulada com a primeira e a segunda parte do trabalho. O escopo foi comprovar que a representação talhada por Nóbrega foi fortemente influenciada pela sua formação, notadamente a: teoria da *anima* de Aquino e Aristóteles e os exercícios espirituais inacianos. O estudo foi todo mediado pelo conceito de representação, extraído do pensamento de Moscovici, bem como os conceitos de alteridade e identidade na perspectiva de Levinas.

Ao final, apresentou-se o objeto de aprendizagem. Consistiu em um minicurso virtual voltado para alunos do sexto ano do ensino médio. O curso abordou a alteridade e a identidade, com enfoque nas minorias indígenas. O fito do objeto foi promover a compreensão de que muitos dos preconceitos existentes sobre os povos indígenas na atualidade, na verdade, são apenas representações que a sociedade foi construindo e não condizem com a realidade dos povos indígenas.

2 O SÉCULO XVI - O MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO

Estudar o século XVI não é tarefa fácil, pois, trata-se de um período singular na história da humanidade. É uma época de transformações, o mundo concebido pelo medievo se desfragmenta diante de dois marcos importantes: a descoberta da América e a renascença. O homem quinhentista vivencia uma verdadeira crise de identidade:

Com os instrumentos dessa herança histórica e cultural, a época das descobertas se aproxima de uma alteridade, especial e antropológica, “nova” e “velha” ao mesmo tempo, não podendo ser separado o fato de sua interpretação. Por outro lado, espaços e tempos novos invadem a cultura europeia desestruturando, simultânea e imperceptivelmente, todo o sistema gnosiológico e cosmológico medieval (AGNOLIN, 2005, p. 60)

As ideias que sustentaram sua cosmologia são postas em questão e, para ordenar-se novamente, é preciso erigir uma nova cosmovisão. É preciso uma nova concepção do mundo. O medievo conhecia apenas três continentes, o saber cartográfico se entrecruzava com o teológico, assim, a descoberta do Novo Mundo levantou “uma série de questões que caem em contradição com os princípios teológicos. Dúvidas que vão provocar debates acirrados entre representantes da Igreja Católica” (ZIEBELL, 2002, p. 29).

A renascença e o Novo Mundo são os grandes motores desta mudança de racionalidade. A nova cosmovisão não é fruto de uma reflexão espontânea, mas origina-se de crises de ideias que estes eventos geraram. Segundo Ziebell (2002, p. 22), o século XVI “não logra transcender a imagem tradicional do mundo. Ele responde apenas à exigência empírica corrigindo uma velha concepção”.

O século XVI, na sua integralidade, marca a passagem de uma concepção medieval para moderna, porém, os processos que envolvem as mentalidades são profundos, não se operam de forma abrupta, mas sim dentro de uma temporalidade de longa duração. Por esta razão, ao longo de todo século XVI e início do século XVII, é possível perceber as continuidades e discontinuidades apresentadas nesta nova racionalidade que se erigia. Não se trata de uma ruptura total do medieval, mas, sim da conformação entre velhas e novas ideias capazes de explicar este novo universo:

Os descobrimentos como fenômeno da expansão europeia, próprio do século XVI, evidenciam a ausência de ruptura entre a Medievalidade e o Renascimento, ou seja,

refletem a inexistência de uma confrontação ou antagonismo explícito, sugerindo em lugar desses uma integração paulatina de teorias científicas e filosóficas e fantasias mitológicas ao experiencialismo renascentista (ZIEBELL, 2002, p. 19)

Durante a idade média o ato de explorar era mal visto. A curiosidade, a busca pelo mistério, era considerada pecado, posto que, o homem não poderia descobrir os mistérios de Deus. Descobrir era querer ser Deus. Nesta perspectiva, o ato de navegar para descobrir novos mundos estava condenado. Navegar por navegar, apenas para desvendar, era curiosidade vã, proibida e recriminada.

O navegante curioso tem em Ulisses, de Homero, um verdadeiro símbolo. É interessante observar como a representação de Ulisses, ao longo dos séculos, foi se transformando. Na antiguidade Ulisses é um modelo a ser seguido e, no medievo, é constituído como um pecador castigado no inferno de Dante.

No mundo helênico e latino Ulisses foi um paradigma, seu navio singrando pelo mar era interpretado como a jornada do homem rumo ao conhecimento:

Exegatas estoicos e neoplatônicos interpretaram a odisseia do Ulisses Homérico como modelo de educação individual. A imagem do capitão singrando um mar perigoso para voltar á sua pátria simbolizava para estes autores o itinerário da alma em sua ascensão rumo à verdade (GIUCCE, 1992, p. 31)

No medievo Ulisses passa a ser visto como um pecador, sua viagem representa a alma humana em busca da verdade absoluta, verdade esta que, dentro do cristianismo, não poderia ser atingida. É por esta razão que sua odisseia é mal sucedida, por perseguir um ideal inatingível, Ulisses nunca alcançará seu objetivo e acabará naufragando longe de Ítaca, jamais retornado ao seu lar:

A viagem marítima recapitula a trajetória da alma individual em busca da verdade absoluta. Objetivo que, segundo a perspectiva cristã, é inatingível á travessia da curiosidade obsessiva [...] Ulisses nunca regressa a Ítaca. Naufraga em mares recônditos e diante da montanha do paraíso, símbolo da vitória cristã frente á vã soberba da filosofia neoplatônica (GIUCCE, 1992, p. 42)

A representação de Ulisses na Idade Média é bastante simbólica, sobretudo para o tema das navegações. Ulisses é aquele que se orientou pela vã sabedoria, nutrindo o “objetivo proibido dos segredos do oceano Atlântico num cosmo ordenado pelo próprio Deus”. Neste viés “a rota rumo

ao Atlântico contraria as ordens do Senhor e evidencia a inutilidade da busca curiosa” (GIUCCE, 1992, p. 44).

O que aconteceu com Ulisses após o naufrágio? Para Dante, o ato de insistir na curiosidade, de tentar descobrir os mistérios de Deus, é um pecado gravíssimo e, como tal, deveria ser exemplarmente punido. Dante, de maneira lírica e simbólica, lança Ulisses no inferno, um final trágico, que deveria ser ponderado por todos aqueles que intencionassem seguir o mesmo caminho:

[...] a problemática do avanço da curiosidade Humana entre os designíos insondáveis de Deus; O poeta florentino não responde apenas castigando exemplarmente Ulisses. Também estende prolepticamente a condenação aos que tentarem violar os decretos eternos de Deus (GIUCCE, 1992, p. 48)

Tamanha era a obstinação pela não transposição de limites que se chegou a construir um aviso físico de não transposição: tratam-se dos pilares de Hércules¹. Giucce (1992, p. 49) ensina que “os pilares de Hércules não só testemunham o transito rumo ao desconhecido; também pretendem impedi-lo *por segnale* foram implantados como sinal proibitivo de ultrapassá-las”. Transpassar os pilares equivale ao pecado de querer fundir o humano com o divino. Ulisses é a personificação de um limite ideológico para o ato de navegar. Não se deve tentar desvendar os mistérios do Atlântico, que apenas a Deus pertencem.

Para além de limites ideológicos, o medievo também estabeleceu limites físicos para a navegação. O mundo medieval era compreendido dentro do conceito de *ecumene*, ou seja, “a velha ideia de conhecer como mundo somente uma porção habitada pelo homem. A *ecumene* designava o mundo conhecido, habitado por gregos e seres semelhantes” (ZIEBELL, 2002, p. 23). No século IV, um monge chamado Macróbio, nascido no norte da África, impactou o conceito de *ecumene* dividindo o mundo em cinco zonas climáticas:

Em seu comentário Macróbio reproduz o modelo das cinco zonas climáticas consagradas desde a Antiguidade. Um frio perpétuo congela as extremidades polares; na zona torrída – o maior dos cinturões – o calor incessante calcina toda vida; apenas duas regiões temperadas, incluindo pequenas bandas tórridas próximas a elas, permitem a geração e propagação da vida (GIUCCE, 1992, p. 55).

¹ É um monumento da antiguidade. Consistiam em dois promontórios instalados no Estreito de Gibraltar, um no monte Calpe e outro no monte Hacho, marcando os limites do mundo navegável conhecido.

Dentro da teoria macrobiana, na terra existiram apenas três continentes – Europa, Ásia e África – que por sua vez estão divididos em cinturões climáticos: as extremidades demasiadamente frias e o centro demasiadamente quente. Logo, apenas as duas zonas temperadas (uma ao sul e outra ao norte) é que continham vida. O problema é que entre estas duas zonas temperadas estava a zona tórrida, abrasada, um mar de fogo intransponível. A zona tórrida tornava os habitantes das zonas temperadas do sul e do norte incomunicáveis:

Os Europeus estariam para sempre incomunicáveis com esses seres desconhecidos que respiravam o mesmo ar, que compartilhavam o mesmo sol, quem contemplavam o mesmo céu por sobre suas cabeças, estariam, pelos séculos separados pelos seres irredentos e ignorantes do sacrifício de cristo (GIUCCE, 1992, p. 57)

O mundo medieval herdou da antiguidade a ideia de *ecumene*, de modo que este mundo fechado passa a “assumir o caráter de aldeia e Deus” (ZIEBELL, 2002, p. 26). Esta aldeia de Deus parte de uma área central para as periféricas, ela possui uma capital santa, a cidade de Jerusalém, o núcleo religioso do mundo:

A geografia patrística não só regenera e legitima a concepção de *ecumene* como espaço próprio de atuação, como também lhe confere um centro: Jerusalém, a cidade santa, passa a ocupar o centro do mundo cristão e assume o status de *omphalus*, de umbigo da *ecumene* (ZIEBELL, 2002, p. 33).

De Jerusalém o cristianismo trescala para o mundo. Todos são filhos do mesmo Deus, todos têm uma origem comum. Por óbvio que esta origem não poderia ser outra, senão bíblica. A teoria do monogenismo foi bastante difundida durante a idade média, ou seja, a ideia de que todos os homens emanaram do mesmo varão: Noé. Com efeito, cada um dos três continentes que integravam a *ecumene* eram habitados pelos descendentes de um dos três filhos de Noé:

Ponto de referência fundamental era a teoria do monogenismo, segundo a qual todos os homens descendiam de um comum progenitor. Em decorrência dessa teoria, se juntavam os passos de Gênese nos quais era estabelecida a partição do mundo conhecido entre os filhos de Noé. Na base dessa partição, a Ásia cabia a Sem, a África cabia a Cam e a Europa a Jafet (AGNOLIN, 2005, p. 75)

Com tantos impedimentos, tanto de ordem intelectual quanto de ordem física, como pôde o homem navegar? No século XVI a aventura de singrar nos mares ia além dos próprios limites

tecnológicos da navegação, era preciso transgredir também os limites que o mundo medieval criou. Como isso foi possível? Como o ato de navegar e descobrir deixou de ser um pecado para se tornar um ato de evangelização de novos povos?

O primeiro golpe foi à ascensão da ideia de que deveria existir um paraíso na terra. Não era algo novo, mas, precisou ser resignificado pelo cristianismo. A existência de um paraíso terrenal tem sua gênese no mundo helênico “Homero é o primeiro a localizar os Campos Elísios nos confins da terra onde “o oceano solta as brisas de Zéfiro de sonoro hálito. Hesíodo segue a mesma tradição com a lenda das Hespérides” (ZIEBELL, 2002, p. 36). O grego Estrabão definiu que o paraíso deveria ficar na Ibéria ou Maurítânia e “Plutarco será o primeiro a relatar a viagem de um ser mortal a essas ilhas e, com isso, confirma sua existência” (ZIEBELL, 2002, p. 37).

O ideal de um paraíso terrenal sobrevive no ocidente medieval, “passa incorporar – como ideia e como espaço – uma obsessão na busca de uma vida humana sem sofrimentos” (ZIEBELL, 2002, p. 36-37). Seria um Éden na terra, um local livre de sofrimentos e aflições, onde os homens poderiam viver como Adão e Eva antes do pecado original. Se este local de fato existia, onde na realidade estaria?

No mundo medieval não seria Ulisses capaz de encontra-lo, pois, como soberbo curioso, jazia no inferno de Dante. Era preciso um novo desbravador, um novo herói, alguém que se concatenasse com os valores do homem cristão ocidental. Neste panorama eclode o nome de São Brandão.

São Brandão e Ulisses são dois símbolos gerados em épocas muito diferentes, que Giucce contrasta muito bem:

Somos tomados, inevitavelmente, pelo espetáculo da diferença, da mudança radical de época, cenário, ator e objetivo, da alteração fundamental na representação do desconhecido. A época mudou - do pragmatismo ao cristianismo -; o cenário - do mediterrâneo ao oceano Atlântico -; o ato - do guerreiro homérico ao santo cristão -; o objetivo - do retorno a Ítaca à busca do paraíso (GIUCCE, 1992, p. 31)

A lenda medieval de São Brandão reza que ele “teria saído da Irlanda com 17 monges em um pequeno barco em busca da ilha do paraíso. Após sete anos de peregrinação finalmente chegam à ilha [...] obtêm grande aceitação e divulgação na Península Ibérica e são responsáveis pela cristianização do miúdo da “Ilha de Hespérides” (ZIEBELL, 2002, p. 39).

A navegação de Brandão não é como a navegação de Ulisses. Aos olhos do homem medieval, Brandão é movido por motivos nobres, busca o paraíso na terra e, diante da retidão de suas intenções é bem recompensado, pois, além de encontrar o paraíso “retorna com um carregamento de riquezas simbólico de sua santidade” (GIUCCE, 1992, p. 40). Assim, o Navegante do século XVI ganha um novo herói modelar. Brandão é aquele que sepulta o vetusto Ulisses, de modo que com Brandão “o paraíso passa definitivamente do Oriente ao Ocidente” (ZIEBELL, 2002, p. 40).

A busca pelo paraíso faz com que os Pilares de Hércules desmoronem. Se antes era pecado transpô-los, agora era uma necessidade. Era preciso buscar as riquezas que existiam no paraíso, afinal, se de fato existiam, não foram criadas para ficarem de fora da aldeia de Deus. O ímpeto desbravador já não era mais reprovável, pelo contrário, torna-se desejável:

Percebe-se nos pilares de Hercules sobretudo o estímulo para avançar, dessacralizando, assim, a mensagem alegórica, assim, a mensagem alegórica neles impressa. Desobediência dos mandatos divinos e humanização dos signos sagrados: a irreverente curiosidade desesperada pela visão dos pilares de Hércules, acesso a um mundo inexplorado, anula a função do objeto como sinal de condenação (GIUCCE, 1992, p. 50)

Os antigos Pilares de Hércules acabam se estigmatizando, tornaram-se um símbolo de ignorância. Giucce mostra que no século XVI muitas foram às representações que evocaram simbolicamente a falência dos Pilares de Hércules e do mito de Ulisses pecador:

Enquanto os navegantes bergantim são integrados ao âmbito do poder imperial , e enquanto Gómara homenageia os Reis Católicos unindo o motto do Plus Ultra ao domínio do Novo Mundo, a representação do cruzamento dos Pilares de Hércules assenta-se no contexto da busca do conhecimento científico [...] Francis Bacon acompanha o prefácio de seu *Instauratio magna* (1620) com o emblema do Baco de Ulisses cruzando triunfantemente os Pilares de Hércules (GIUCCE, 1992, p. 53)

É claro que Ulisses, os Pilares de Hércules e Brandão são apenas símbolos. São símbolos que evidenciam o surgimento de uma nova racionalidade. O homem se afasta do medievo e se aproxima da modernidade, é uma “nova epistemologia, baseada na legitimação pela busca do conhecimento e na descoberta de realidades previamente invisíveis à Europa, enfatiza expressamente a experiência pessoal e substitui a autoridade pela dúvida” (GIUCCE, 1992, p. 53).

Neste processo de mudança, marcado por continuidades e descontinuidades, as teorias Macrobina e Monogenista não foram capazes de se sustentar. A descoberta do Novo Mundo mostrava que existiam mais de três continentes; e que seria possível navegar ao sul transpassando a zona tórrida. Surge, então, o problema da descendência dos homens do Novo Mundo. Se Noé tinha apenas três filhos e, cada um deles plantou sua descendência em um continente, os habitantes do Novo Mundo descendiam de quem? Eram filhos de Deus? Faziam parte da aldeia de Deus?

Lado outro, a visão de que a Europa estava fadada ao isolamento dos habitantes da zona temperada sul - os antípodas - esbarrava no ideal bíblico de que a mensagem do evangelho era para todo o mundo:

Marcos profetiza a divulgação da palavra sagrada como prova dos dias derradeiros (13:10) divulgação que segundo Paulo já se cumprira: “mas pergunto porventura não ouviram? Sim, por certo: por toda terra se fez ouvir sua voz, e suas palavras até os confins do mundo” (Romanos, 10:18). Os exegetas cristãos consideravam que a presença de gente eternamente incomunicável por um oceano equatorial, situado na zona tórrida, contradizia de modo inapelável a verdade sacralizada pela bíblia (GIUCCE, 1992, p. 57)

A descoberta do Novo Mundo e de seus habitantes revelou que era possível atravessar as zonas tórridas, e mais, mostrou que habitantes do Novo Mundo não estavam apartados da mensagem de Cristo, logo, a “descoberta de regiões ignotas habitadas por seres humanos no centro ou ao sul da zona tórrida tornar-se-á o tema perfeito de controvérsias que anunciam a subversão da organização do saber da época” (GIUCCE, 1992, p. 56).

Talvez, nenhum outro período da história tenha sido tão profícuo para produção de representações quanto o século XVI. O homem quinhentista teve contato com uma realidade tão nova, com uma alteridade tão sonora, que sua racionalidade herdada do medievo foi incapaz de traduzi-la. A nova realidade precisava ser explicada, mas a racionalidade existente não dava conta da magnitude dos fenômenos que se apresentavam.

Os viajantes buscavam representar este Novo Mundo com as ideias do Velho Mundo, o viajante acabava falando mais de si do que de quem estava representando:

O viajante de 1500, que é confrontado com uma realidade desconhecida e alheia a sua, apela para padrões e modelos de descrição a avaliações familiares, explora logicamente o desajustamento entre o herdado e o vivenciado (ZIEBELL, 2002, p. 21)

Como bem explica Agnolin (2005, p. 61) “uma realidade, por mais nova que seja, não pode nunca configurar-se como alteridade absoluta, mas sempre nos é oferecida como processo de interpretação do outro através de si mesmo”. Ao longo do século XVI o europeu foi construindo uma nova cosmologia para o mundo novo que se descortinava. As velhas concepções não foram refutadas pelo discurso, mas sim pela realidade apresentada. Mesmo assim não há um total rompimento com o medieval, pelo contrário, as antigas ideias também eram usadas para compreender o novo cenário, porém, a elas foram incorporados novos elementos, de modo que a identidade europeia acabou sendo reformulada rumo a uma concepção mais moderna:

Trata-se de fato da produção de uma nova identidade cultural, a civilização moderna, resultado de uma dupla objetivação em termos relacionais: o homem da Renascença constitui-se como moderno, sentindo-se “outro” em relação à Antiguidade, e como civilizado, sentindo-se “outro” em relação ao selvagem do Novo Mundo (AGNOLIN, 2005, p. 72)

A Companhia de Jesus surge exatamente neste contexto de mudanças. Ela também é fruto da mixórdia de ideias que ofuscaram o século XVI, aliás, seus próprios objetivos iniciais – primeiramente criada para converter Jerusalém e posteriormente para catequizar os indígenas – evidenciam essa crise de identidade tão típica desta época.

Manuel da Nóbrega é fruto deste tempo. As contradições que serão analisadas em suas representações são fortemente marcadas pela tentativa de explicar os nativos dentro de uma racionalidade que estava em crise. Neste cenário seria difícil taxá-lo como medieval ou moderno. Nóbrega, como quase todos no século XVI, está no centro da transição, está se constituindo ao mesmo tempo em que tenta lidar com a questão do outro.

2.1 A CRIAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

A Companhia de Jesus surgiu na primeira metade do século XVI, em um momento absolutamente desfavorável para a criação de qualquer ordem religiosa. A Igreja Católica, naquele contexto, não era favorável à criação de novas ordens, pois, entendia-se que já havia ordens demais. Por outro lado, existiam muitas preocupações no cenário religioso, tais como: o cisma protestante e a contrarreforma religiosa. A Europa estava em ebulição, a descoberta do Novo Mundo tornou-se “o maior obstáculo dos defensores da unidade do gênero humano e,

portanto, da ortodoxia bíblica [...] deu novo vigor as teses sacrilégicas que advogavam a eternidade do mundo e a ideia de a vida originar-se da matéria” (AGNOLIN, 2005, p. 83) era preciso que a Igreja Católica se posicionasse e a resposta foi justamente o movimento de contrarreforma que cominou no Concílio de Trento.

Sendo produto deste momento histórico, por óbvio que a Companhia de Jesus não ficou alheia aos desafios do século XVI, é uma ordem religiosa reformada, “expressa a realidade de um momento. Sua constituição, formação e atuação expressa também o desejo reformador da Igreja, advindo do contexto tridentino” (BORGES; COSTA, 2012, p. 05).

É preciso ter em mente que Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, viveu as contradições do sec. XVI. Foi um período de rupturas, onde o homem migra da racionalidade medieval para racionalidade moderna. Evidentemente que este processo não é abrupto, mas sim marcado por continuidades e descontinuidades que se desenrolam em um tempo de média e longa duração.

Essa dualidade fez com que Inácio de Loyola tivesse uma racionalidade medieval e moderna ao mesmo tempo, uma dupla identidade típica deste momento de transição. Ao mesmo tempo em que vivenciava as polêmicas das reforma e da contrarreforma, ainda convalescendo-se dos ferimentos que sofreu na batalha de Pamplona, “pediu que lhe dessem livros de cavalarias, que ele costumava ler com gosto e avidez” (RODRIGUES, 1931, p. 09).

O ideal cavalheiresco de Inácio, tão típico do pensamento medieval, pode ser percebido em seus exercícios espirituais. Nesta obra, Inácio compara Deus a um rei e os fiéis aos seus vassallos; pecar seria, por analogia, ir contra aos votos feitos a este bom rei, motivo de grande infâmia: “como se um cavaleiro se achasse diante de seu rei e de toda a sua corte, envergonhado e confundido de muito ter ofendido aquele de quem antes recebeu muitos dons e muitas mercês” (LOYOLA, 1999, p. 21). Essa sua formação cavalheiresca e militar explica muito sobre o próprio nome da ordem – Companhia de Jesus – pensada para ser uma ordem religiosa, mas dirigida com o rigor e a hierarquia das instituições militares.

A Companhia brota do desejo inicial de Inácio. Ele nasceu em Azpetia, Espanha, no ano de 1491, e ainda na juventude “alistou-se como soldado e oficial no exército de Antônio Manrique, Duque de Najera e vice-rei de Navarra” (RODRIGUES, 1931, p. 06). Contudo, em maio de 1521, durante uma batalha em Pamplona, uma “bala de artilharia passando-lhe ambas as

pernas, despedaçou os ossos da direita, magoou a esquerda e o lançou por terra” (RODRIGUES, 1931, p. 07) obrigando-o a abandonar a carreira militar.

O incidente o deixou profundamente abalado. Foi longo seu período de convalescença, de modo que durante este interstício, em leito, dedicou-se à leitura de vários romances de cavalaria. Certo dia, ainda acamado, levaram-lhe duas obras religiosas que o impactaram profundamente: “a Vida de Cristo de Ludolfo de Saxónia, traduzido em castelhano por fr. Ambrósio de Montesino, e a famosa Legenda Aurea de Jácome de Vorágine” (RODRIGUES, 1931, p. 09).

Após recuperar-se Inácio resolveu dedicar-se à espiritualidade “converte-se a melhor vida, vai a Monserrate, troca os vestidos, e principia a escrever os Exercícios Espirituais (1522). Tem 31 anos de idade” (LEITE 1, 1956, p. 20). Começa aí uma vida de mendicância e peregrinações solitárias. Troca as vestes nobres e militares por roupas simples e, onde vai, prescreve aos penitentes sua forma particular de meditação, os exercícios espirituais. Como andarilho Inácio percorre grande parte da Europa e chega até Jerusalém:

Depois de Monserrate, desce a Manresa e percorre vários lugares entre os quais Jerusalém (1523), faz volta por Veneza (1524), começa a estudar gramática em Barcelona (1525), vai depois para Alcalá (1526), é processado (tribunais eclesiásticos) e preso (1527). Liberto, segue para Salamanca, onde sofre novo processo eclesiástico e nova prisão, e donde, depois de livre, vai para Paris estudar latim no Colégio de Montaigu (1528). Continua a dar os Exercícios Espirituais, vai a Flandres recolher esmolas (LEITE 1, 1956, p. 21)

Apesar de não pertencer a nenhuma ordem e não ser sacerdote, por onde passou, pregou e ministrou seus exercícios, prática bastante incomum na época. O método dos exercícios implicava no uso de penitências e purgações e, sendo apenas um leigo, Inácio não poderia ordenar-lhes. Assim, seu comportamento acabou despertando a atenção do Tribunal do Santo Ofício:

Inigo não era padre e aplicava, por intermédio dos exercícios espirituais, penitências e purgações; e, como ele induzia as pessoas a viverem a vida de Cristo, na imaginação, parecendo coisa mística, típica dos perseguidos alumbrados, foi convocado e investigado pelos homens do Santo Ofício, em Alcalá. Decidiu, então, que seria necessário estudar as coisas da fé. De Alcalá, dirigiu-se a Salamanca, cidade universitária. Mas, em 1527, foi preso novamente pelos dominicanos, pelo mesmo motivo. Ficou preso 22 dias [...] (HERNANDES, 2010, p. 225)

As prisões lhe impuseram um dilema, ou tornava-se sacerdote ou abandonava suas práticas religiosas. Foi assim que em 1528 entrou para a Universidade de Paris, iniciando seus estudos no famoso Colégio de Santa Bárbara. Sua formação teórica e religiosa se dá neste período. É na Universidade de Paris que Inácio conhece àqueles que iriam ajudar-lhe na fundação da Companhia de Jesus. Inácio e seus companheiros, como são comumente chamados, formaram um grupo religioso de estudantes que partilhavam da espiritualidade dos exercícios espirituais:

Na universidade, Inigo recrutaria seus primeiros companheiros de Companhia: Pierre Favre, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmeron e Nicolas Alonso, de Palência; por fim, o português Simão Rodrigues de Azevedo, pensionista de Dom João III no colégio Santa Bárbara, em Paris. E, em 1534, em Montmartre, nos arredores de Paris, os sete companheiros pronunciariam, na igreja de Nossa Senhora, os votos de ir a Jerusalém para salvá-la das mãos dos turcos e, ao regressar, colocar-se sob a autoridade do Papa, Clemente VII, que seria substituído, naquele mesmo ano, por Paulo III (HERNANDES, 2010, p. 225)

Após concluírem seus estudos, Inácio propõe aos seus companheiros uma viagem em peregrinação para Terra Santa. Sairiam todos de Veneza e, em Jerusalém, se dedicariam ao propósito de libertá-la dos árabes. Contudo, em razão de cercos e batalhas, a viagem restou frustrada. Impedidos de irem à Jerusalém decidem mudar o itinerário para Roma:

[...] tenta de novo a viagem de Jerusalém e para isso vai a Veneza (1536). Convoca os companheiros para a jornada, juntando-se todos em Veneza, onde se ordenaram de sacerdote a 24 de Junho de 1537. Sendo-lhes impedida a Viagem da Terra Santa, tomam os outros o caminho de Roma, ele fica na cidade, ainda sem celebrar missa, e aí recebe em Outubro a sentença do Núncio Veralli em que se declara inocente tanto em doutrina como em costumes. Depois disto segue também para Roma onde, enfim, se reúnem todos (1538) (LEITE, 1956, p. 21)

Em Roma Inácio e seus companheiros viviam como em Paris: reuniam-se amiúde, pregavam e dirigiam os exercícios espirituais a quem quisesse. Com o tempo, perceberam que suas atividades religiosas careciam de maior organização, assim, em “14 de Maio de 1539 resolvem fundar a Companhia de Jesus. Em Setembro [1540], Paulo III aprova a Fórmula do Instituto [...] a 27 de Setembro desse mesmo ano de 1540 é fundada oficialmente a Companhia com a Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*” (LEITE, 1956, p. 21-22).

A Fórmula do Instituto de 1540 é um documento chave para compreensão da natureza da Companhia de Jesus. Ali estão presentes todos os principais elementos que moldaram a espiritualidade da jesuítica, segundo Moura:

Nessa Fórmula são encontrados os cinco pontos fundamentais da Companhia de Jesus, que seriam: voto de obediência ao Papa sobre as missões; ensinamento do catecismo às crianças; as provas pelas quais os candidatos devem passar para serem aceitos na Companhia; decisão acerca do Superior Geral e da perpetuidade do cargo; o direito de propriedade sobre as casas e as igrejas; e, a decisão sobre a admissão e demissão dos candidatos (MOURA, 2012, p. 05-06)

Após a aprovação da Fórmula do Instituto, a Companhia de Jesus é definitivamente criada “Inácio de Loyola seria eleito o primeiro geral da Companhia, iniciando em 1547 a composição de sua Constituição, finalizada em 1552” (HERNANDES, 2010, p. 228). Denota-se que as Constituições da Companhia da Jesus foram escritas durante o Concílio de Trento, logo, é possível perceber que este evento impactou significativamente as Constituições, nos dizeres de Moura:

Durante o período do Concílio, Ignácio de Loyola, como o primeiro Superior Geral da Companhia de Jesus⁴⁵, formulou e escreveu a primeira versão das Constituições, entre os anos de 1547 a 1550, com a ajuda do seu secretário Juan de Polanco, em língua castelhana, depois de as ter submetido à apreciação de diversos religiosos que lhe deram a aprovação (MOURA, 2012, p. 08)

Trata-se de um momento em que a Igreja Católica estava em crise; dividida entre conservadores e reformadores. Diante do risco de cisão, era preciso ratificar a autoridade do Papa, como autêntico vigário de Cristo na terra e herdeiro do trono de Pedro. A Companhia de Jesus incorporou esta ideia em sua Fórmula, trazendo à tona o chamado voto de obediência. Enquanto a maioria das ordens prescreviam apenas três votos, na Companhia de Jesus era necessário fazer um quarto voto, qual seja: de obediência ao próprio Papa. Nos dizeres da Fórmula: “que toda esta Companhia, e cada um em particular, combatente por Deus sob a fiel obediência ao Santíssimo Senhor nosso, o Papa, e aos outros romanos pontífices, seus sucessores” (LOYOLA, 2004, p. 31).

Outro ponto que merece destaque diz respeito à formação jesuítica. Uma das grandes críticas feitas no Concílio de Trento refere-se à formação dos sacerdotes católicos. A formação era ineficiente, falavam mal o latim e, muitas vezes, sequer cumpriam a contento o ofício de “dizer missa”. Na Fórmula do Instituto é possível perceber a grande preocupação de Inácio com a formação dos futuros missionários:

Estes, depois de conhecido seu aproveitamento espiritual e literário, e depois de suficiente prova, poderão ser admitidos em nossa companhia [...] a experiência nos ensinou que esta vida traz consigo muitas e grandes dificuldades, julgamos ainda conveniente determinar que ninguém seja recebido nesta companhia se não for provado durante muito tempo (LOYOLA, 2004, p. 34-35)

Há uma atenção especial à formação do missionário, ele deveria “representar a valorização dos sacramentos, da pregação e da liturgia católica propriamente dita. Isso ocorre em resposta direta ao Protestantismo que, em sua pregação, desvalorizava os ditos sacramentos” (BORGES; COSTA, 2012, p. 05). O jesuíta ideal deveria conhecer e operar bem os sacramentos, mediando a salvação dos fieis pela: confissão, comunhão, matrimônio, unção e batismo.

O Concílio de Trento também trouxe à tona discussões sobre a salvação dos habitantes do Novo Mundo. A Companhia de Jesus, desde sua fundação, sempre colocou como ponto chave a arrojado missionário na formação de seus membros. Inicialmente concebida para libertar Jerusalém e converter os mouros, após acordo firmado com a Coroa Portuguesa, a sanha missionária dos jesuítas voltou-se aos nativos do Novo Mundo. Loyola, na Fórmula do Instituto, põe a propagação do evangelho aos infieis como principal escopo da ordem:

Esta foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de Confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fieis cristãos (LOYOLA, 2004, p. 29)

Assim, a Companhia de Jesus já nasce afinada com os principais pontos do Concílio de Trento: obediência à Igreja Católica; preocupação com a formação sacramental-teológica e espírito missionário de seus membros.

2.2 A MISSÃO JESUÍTICA NA AMÉRICA PORTUGUÊSA

A visão cosmológica medieval, que dividia o mundo em apenas três partes, cada uma composta por uma população específica que descendia diretamente dos filhos de Noé, tinha na cidade de Jerusalém o centro do mundo. Ao longo do medievo Jerusalém se tornou um símbolo para o ocidente, lugar de batalhas e cruzadas; sem dúvida, o centro e a origem da espiritualidade europeia.

O fetiche sobre a Cidade Sagrada também esteve presente na racionalidade de Inácio de Loyola. No século XVI Jerusalém encontrava-se sobre domínio otomano. Na fórmula, o primeiro documento oficial da Companhia de Jesus, consta expressamente o desejo dos jesuítas de serem enviados pelo Papa para juntos dos turcos², contudo, como explica Moura, eventos de cunho bélico inviabilizaram o plano inicial dos jesuítas de catequizarem e conquistarem Jerusalém:

A ideia de “conquistar” a Terra Santa através da fé estava baseada no êxito obtido anteriormente por São Francisco de Assis, que conseguira com o “sultão do Cairo a residência dos franciscanos nos Lugares Santos de Jerusalém, Belém, Nazaré, e a possibilidade de peregrinações”. No caso dos jesuítas, isso não foi possível, devido às inúmeras guerras religiosas que estavam ocorrendo na Europa¹⁷, fazendo com que essa possibilidade ficasse cada vez mais distante. (MOURA, 2012, p. 04)

Impossibilitados de irem à Jerusalém, os membros da Companhia de Jesus estabeleceram-se em Roma, organizando a ordem recém-criada e redigindo sua primeira constituição. Foi neste período que “amadureceu a decisão de se colocarem à disposição do Papa, que poderia lhes confiar qualquer missão que desejasse, entre os povos cristãos e não-cristãos. O Papa aceitou a oferta” (MOURA, 2012, p. 04).

No ano de 1545 inicia-se o Concílio de Trento e a “cristianização das populações de ambos os lados do Atlântico tornou-se um dos pontos de honra do programa tridentino” (SOUZA, 1993, p. 23). A questão da cristianização dos nativos do Novo Mundo era um grande problema para as coroas de Portugal e Espanha, pois, não havia missionários suficientes para dar conta da vastidão das terras descobertas, ademais, não eram muitos os membros da Igreja que se dispunham à perigosa e incerta missão de cristianizar os índios.

No ano de 1546, o donatário Pedro de Góes escreveu uma carta endereçada diretamente a Dom João III, apresentando-lhe a situação caótica em que se encontrava a colônia. Góes atribui o quadro à falta de fé e de temor a Deus dos nativos e colonos, chegando a profetizar que se nada fosse feito tudo estaria perdido dentro de dois anos. O apelo fez-se ouvido pelo monarca português, sendo frequentemente apontado como uma das causas que levaram à missão jesuítica no Brasil:

Em 1546, Pedro de Góis, o donatário da capitania de São Tomé, escrevia ao monarca português, queixando-se do estado caótico a que se via entregue a jovem colônia: “tudo

² E assim fiquemos obrigados quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região para aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa quer nos envie para entre os turcos (LOYOLA, 2004, p. 32)

nasce da pouca justiça e pouco temor a Deus e de Vossa Alteza que em algumas partes desta terra se faz e há, por onde se, de Vossa Alteza não é provida, perder-se-á todo o Brasil antes de dois anos”. D. João III parece ter sido sensível também a estes apelos e três anos depois enviava para colônia Tomé de Sousa, o primeiro governador geral, e mais os primeiros missionários, todos jesuítas (SOUZA, 1993, p. 23)

Dom João III possuía um conselheiro conhecido como Dr. Gouveia³, que gozava de muito prestígio por ser diretor do renomado Colégio Santa Barbara, em Paris. Gouveia escreveu uma carta ao rei português “lembrando que algo tinha que ser feito para proteger e desenvolver as terras conquistadas, na época altamente cobiçadas por outras nações” (GAMBINI, 1988, p. 86). Nesta carta Gouveia revela ao monarca a existência dos jesuítas, diz expressamente que os missionários tinham o plano inicial de conquistarem Jerusalém, mas que, ante a impossibilidade, encontravam-se ociosos em Roma; termina recomendando que seria muito bom que os Jesuítas fossem enviados em missão ao Novo Mundo:

Elie e seus companheiros fazem grandissimo fructo em Itália, e tal que temos cartas de Roma que o Papa mandou chamar delles a Roma. Outros estam em Millam, em Bollonha la Grassa, e hum outro com certos outros italianos que se com elles ajuntarom estam em Ferrara. Ora, porque sua tençam era, quando daqui partirom, vai em 2 anos, de irem a Jerusalém nom soo polia romaria, mas pera verem se podiam converter mouros, e nom poderom passar por há armada do Turquo, fiquarom em Itália onde lhe fazem muito gassalhado e esmola. O principal delles hé hum Mestre Pedro Fabro, homem docto e de mui grande vida, e hum outro Inigo, castelhano. Se estes homens se podessem aver por irem à índia, seria hum bem inextimavel (GOUVEIA, 1538 *apud* LEITE 1, 1956, p. 94)

Gouveia aconselha Dom João III que “por amor de Nosso Senhor que spreva ao cônsul da nossa naçam, que está em Veneza, e a quem por V. A. faz os negócios em Roma que lhe falle, porque vendo eles carta de V. A. tanto mais se moveram” (GOUVEIA, 1538 *apud* LEITE 1, 1956, p. 95). Em meados do século XVI, o embaixador de Portugal em Roma era Pedro Mascarenhas⁴. Ao ser contatado pelo rei português, Mascarenhas passa diligenciar para descobrir mais sobre a Companhia de Jesus e seus membros. Em carta escrita para a Dom João III informa o que descobrira:

³ Nasceu em Beja por 1471, ainda em tempo de D. Afonso V, um dos cinco reis de Portugal, a que alude o seu epitáfio na Sé de Lisboa, transcrito por Barbosa Machado. Doutorou-se em Teologia na Universidade de Paris, da qual foi Reitor [...] seu grande renome adveio-lhe de ter alugado o Colégio de Santa Bárbara de que foi Principal durante muitos anos, de 1520 em diante, com a ajuda de D. João III, que em 1527 instituiu nele 50 bolsas de estudo para jovens portugueses (LEITE 1, 1956, p. 32)

⁴ Pedro Mascarenhas “já tinha extensa e gloriosa folha de serviços, quando D. João III o nomeou embaixador na corte de Carlos V, revelando habilíssimos dotes diplomáticos e agudeza de vistas, [...] mas a embaixada de maiores consequências foi a da Santa Sé, onde chegou em meados de 1538” (LEITE 1, 1956, p. 33).

[...] eu me enformey bem de quem elles são; e por achar haver nelles todallas calidades, que convem ao effeicto pêra que os Vossa Alteza quer, lhe faley loguo de sua parte. Respomderam-me que nam tinham querer, por era espiciall o terem remetido ao Papa, per seu voto, e estavam prestes pera irem omde os elle mandase, aimda que fosse mais lomje que a Imdia (MASCARENHAS, 1540 *apud* LEITE, 1956, p. 105)

Foi Pedro Mascarenhas quem se encarregou de preparar o envio dos missionários à Portugal, em carta de 1540 avisa a Dom João III que os Jesuítas “acceitaram a jornada, e Sua Santidade asy lho mandou”, todavia, adverte que “no numero nam me poderam dar mais de dous [...]E dos que me deram hum hé portugûes que das letras e vertudes nam lhe fazem vemtajana Companhia” (MASCARENHAS, 1540 *apud* LEITE, 1956, p. 106). Assim, a Companhia enviou para Portugal, inicialmente, apenas os padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier, a fim de organizarem junto à coroa uma missão rumo ao Brasil.

A coroa portuguesa tinha compreensão de que colonizar não significava apenas povoar, era precisava ir além; os nativos deveriam se aculturar como os homens europeus: cristãos, civilizados e vassallos do rei. Para tanto, diante das revezes do sistema de capitánias, Dom João III determina a criação de um governo geral para colônia, nomeando Thomé de Sousa como governador geral e, juntamente com o mesmo, envia a primeira missão jesuítica ao Brasil, sobre a supervisão do padre Manuel da Nóbrega:

Mas o rei piedoso não separava a colonização territorial da evangelização cristã e conversão dos povos indígenas. Movido por êste religioso intuito cuidou de mandar com o primeiro governador os apóstolos que haviam de transformar aquela região imensa num povo de uma só fé e religião [...] à frente da missão pôs o zelosíssimo P. Manuel de Nóbrega, e deu-lhe para cooperadores a cinco religiosos, todos eles homens de assinalada virtude (RODRIGUES, 1931, p. 539)

Não se deve perder de vista que, na condição de rei, Dom João III encarnava dois papéis importantes: autoridade cristã legitimada pelo direito divino e autoridade terrena cabeça do império. Portanto, o envio na mesma esquadra de um líder religioso e um líder político é bastante significativo, é uma representação das duas instâncias de poder do Rei, segundo Gambini (1998, p. 85) “os capitães e seus agregados de um lado e os jesuítas de outro, para expressar dois lados de um poder que somente em sua figura se encontrava simbolicamente unificado”.

Juntamente como seus enviados, Dom João III dá as diretrizes de sua política, consubstanciando-as em regras cuidadosamente detalhadas em um regimento geral. Serafim Leite

(1956, p. 33) explica que “o Regimento de Tomé de Sousa, dado por D. João III, contém as diretrizes principais do Governo Geral, abre com admirável preâmbulo, colocado num plano de grande altura política, hierarquizando sabiamente a obra da civilização que começava”. O regimento geral é uma importante fonte histórica, pois, pela sua leitura é possível extrair quais eram os pilares da política traçada pela metrópole para a colônia. No que diz respeito aos jesuítas e sua missão, é possível destacar três pontos chaves: catequização dos gentios, aldeamento e preservação da liberdade dos nativos.

No regimento geral a catequização é colocada como uma das premissas do projeto colonial. Segundo o referido documento, a razão de Dom João III determinar o povoamento das novas terras foi para levar a fé católica aos habitantes do Novo Mundo. O Regimento exorta aos capitães e oficiais que sigam os preceitos da fé, a fim de catequizarem pelo exemplo:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi pera que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães oficiais [das Capitánias] a melhor maneira que pera isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos (REGIMENTO GERAL, 1548 *apud* LEITE 1, 1956, p. 06)

Outro ponto destaque é a suposta preocupação de Dom João III com a escravização dos nativos. Pelo regimento geral percebe-se que essa preocupação não tem origem na preservação da dignidade e liberdade dos indígenas, mas sim, na manutenção da ordem na colônia. Acreditava-se que o salteio e a escravização levavam os nativos a se rebelarem contra os colonizadores, gerando atritos e instabilidade. Logo, o regimento determinava que:

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há algumas pessoas que têm navios e caravelões, e andam neles de umas capitánias pera outras e que, por todas as vias e maneiras que podem, salteiam e roubam os gentios, que estão de paz, e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos [...] hei por bem que, daqui em diante, pessoa alguma, de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltar nem fazer guerra aos gentios, por terra nem por mar, em seus navios nem em outros alguns (REGIMENTO GERAL, 1548 *apud* LEITE 1, 1956, p. 06)

Por fim, o regimento geral determinava o aldeamento dos gentios convertidos. O escopo era preservar a conversão evitando que se volvessem novamente aos seus antigos costumes. Considerava-se inconveniente que os nativos catequizados permanecessem em contato com não

catequizados. Assim, deveriam ser construídas aldeias de índios catequizados, preferencialmente perto das povoações, para haver o convívio de cristão com cristão:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos, morem juntos, perto das povoações das ditas capitâneas, pera que conversem com os cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé. (REGIMENTO GERAL, 1548 *apud* LEITE, 1956, p. 06)

Estes três pilares – catequização, preservação da liberdade e aldeamento – perpassam pelo trabalho realizado pelos jesuítas no Brasil. Os jesuítas não estavam alheios ao projeto colonial, eram parte dele, assim, a catequização apenas teria sentido se fosse realizada em consonância com os interesses da coroa. Manuel da Nóbrega deveria ser capaz de conciliar os interesses da coroa com os religiosos, em outras palavras: “os jesuítas, em conformidade com os representantes do poder temporal, deveriam descobrir a melhor maneira de cristianizar os índios, tratando bem, favorecendo, protegendo e defendendo os que fossem de paz” (GAMBINI, 1988, p. 82).

2.2.1 O chefe da missão: padre Manuel da Nóbrega

O padre Manoel da Nóbrega foi uma das figuras mais influentes da relação Brasil Portugal, durante o século XVI. Foi o primeiro organizador da missão jesuítica na América Portuguesa, além de ter desempenhado um papel político ativo junto ao governo geral da colônia ultramarina. Logo, dada relevância deste personagem histórico singular, há certo número de pesquisas a seu respeito dentro da historiografia, sobretudo por parte de historiadores ligados à Companhia de Jesus.

Serafim Leite (1955, p. 23) conta que Nóbrega “nasceu a 18 de outubro de 1517, em Portugal. Reinava D. Manuel I o Venturoso e era ano em que os portugueses chegaram ao Cantão na China”. Pouco se sabe sobre a família de Nóbrega, entretanto, há registros de que se tratava de uma família abastada, já que seu pai, Balthazar de Nóbrega, fora desembargador do Reino. Ademais, Franco (1988) relata que Nóbrega chegou a ter um tio que atuou como chanceler-mór de Dom João III.

Naquela época o Rei Dom João III exercia um poderoso mecenato estudantil. Muitos jovens eram enviados às principais instituições de ensino da Europa sob os auspícios da coroa portuguesa. Nóbrega tinha a pretensão de estudar cânones e, usando da influência de sua família, conseguiu uma bolsa para estudar em Salamanca:

Seu pae foi muito estimado d’El-Rei D. João o Terceiro: por ser homem de muita inteireza, El-rei lhe recomendava cousas de grande peso. Por seus merecimentos tinha já dado ao seu filho Manuel da Nóbrega moradia e favor para seus estudos. (FRANCO, 1988, p. 22)

No período em que Nóbrega estudou em Salamanca, a universidade “florescia então com Fr. Francisco de Vitória, catedrático de Prima de Teologia, que em Paris tratava com intimidade a Erasmo de Roterdão, e em Salamanca continuava a mostrar-se erasmista” (LEITE, 1955, p.25). Salamanca era considerada uma universidade desenvolvida, tencionada ao renascimento.

Não se sabe ao certo os motivos, mas, após quatro anos de estudo em Salamanca “nos quaes fez grandes progressos. Veiu continuar este seu estudo a Coimbra, onde teve por mestre o insigne Doutor Navarro” (FRANCO, 1988, p. 22). Nóbrega se matriculou em Coimbra para continuar seus estudos em cânones em 07 de Novembro de 1538. Coimbra encontrava-se no “período áureo em que ela saía das faixas medievais e constituía em Coimbra grande Universidade do Renascimento” (LEITE, 1955, p.26).

Ao concluir sua graduação, Nóbrega tentou, sem sucesso, prestar concurso para lente na Universidade de Coimbra. Segundo Franco (1988, p. 22), a causa de reprovação foi que os membros da banca examinadora “tiveram mais conta com a boa prática do outro que com o saber do padre Nóbrega, por ser gago, e deram sentença contra elle”. A reprovação foi um dos motivos que levou Nóbrega ao sacerdócio, segundo Serafim Leite, sua reprovação foi um rasgo da providência:

O que houve com certeza foi um destes rasgos da Providência, que só mais tarde se avaliam bem. Se ficasse em primeiro lugar seria professor universitário, posição honrada sem dúvida, pouco todavia, se não servisse de degrau para subir mais alto. Seria em todo caso vocação frustrada, porque à Nóbrega esperava-o o outro mais alto magistério, a imensa Universidade das Almas. (LEITE, 1955, p.29)

Reprovado no concurso de lente, Nóbrega optou por continuar “seus estudos em Coimbra algum tempo e tomou ordens de missa [...] aqueles estudos depois do curso de Direito Canônico,

que continuou em Coimbra, foram de certo os de Teologia, requeridos para ser Padre” (LEITE, 1955, p.28).

No ano de 1542 chegava à cidade de Coimbra o padre Simão Rodrigues, este fora aluno do Colégio Santa Barbara, em Paris, era amigo pessoal de Inácio de Loyola e Francisco Xavier, e foi um dos co-fundadores da Companhia de Jesus. A missão de Simão Rodrigues era de organizar a Companhia de Jesus em Portugal e articular o envio de missionários ao Brasil. Nóbrega, que já havia concluído os ensinamentos de teologia e já havia sido ordenado padre⁵; acabou ingressando na Companhia em 21 de novembro de 1544, com 27 anos de idade:

Este meio tomou a divina providência para o tirar do mundo e o fazer um de seus grandes servos. Considerou consigo o quanto como o mundo o tinha abatido, quando esperava dele honras: determinou de se vingar e despreza-lo, e mettel-o debaixo dos pés. Pediu ser da Companhia. Nella entrou aos 21 de Novembro de 1544. (FRANCO, 1988, p. 22)

Simão Rodrigues organizou as primeiras instalações da Companhia de Jesus em Portugal, destacando-se o Colégio Santo Antão de Lisboa e o Colégio de Jesus em Coimbra. Inicialmente Nóbrega estadeou-se, juntamente com os primeiros membros da Companhia, no Colégio Santo Antão de Lisboa, posteriormente, mudou-se para o Colégio de Coimbra, onde residiam apenas “seis dos habitantes do colégio, entre os quais se distinguiam Manuel de Nóbrega” (RODRIGUES 1, 1931, p. 367). Embora já padre, foi nos colégios supracitados onde recebeu sua formação jesuítica:

Como para tão grande empreendimento se necessitava particular auxílio do céu, começaram aqueles bons religiosos por uma hora de oração que tiveram na sua estreita capela, e pelo santo sacrifício da missa, que todos os sacerdotes celebraram em honra do nome de Jesus, a que era dedicado o colégio [...] Disputavam primazia aos demais naqueles humildes D. Gonçalo da Silveira, D. Rodrigo de Menezes, D. Leão Henriques, Luís Gonçalves da Câmara, Gonçalo Vaz de Melo, Manuel de Nóbrega, e outros, filhos todos eles da mais distinta fidalguia do reino. (RODRIGUES 1, 1931, p. 409).

Os primeiros padres da Companhia eram “mui dados a peregrinação a diversos logares de devoção. Estes faziam a pé, vivendo de esmolas que pediam pelas portas, ensinando a doutrina a toda sorte de gente, recolhendo-se de ordinário nos hospitais” (FRANCO, 1988, p. 26). Nóbrega

⁵ Manuel de Nóbrega, chefe e guia do pequenino esquadrão. Era de nascimento distinto, e a vinte e um de novembro de 1544, já sacerdote e bacharel em cânones, se recolheu à Religião da Companhia. (RODRIGUES 1, 1931, p. 474).

fez diversas peregrinações, tais como: Beira Baixa, Salamanca e Santiago – sempre a pé e fomentado por esmolas, a fim de exercitar seu voto de pobreza.

Antes de vir ao Brasil, exerceu diversas funções na Companhia de Jesus. Nóbrega não tomou parte na fundação do Colégio Jesuíta de Coimbra, porém, por ter conhecimento em cânones “está presente na sua organização econômica e no lançamento da pedra em 1547. O colégio tinha o encargo de dar missionários para as terras novamente descobertas e a Nação” (LEITE, 1955, p.34).

Por ter experiência na organização de instituições religiosas, tendo auxiliado na documentação do Colégio de Jesus em Coimbra, “verificando o Núncio em Lisboa que o Mosteiro de Sanfins da Arquidiocese de Braga, do Padroado de El Rei, vagara por more do Prior, designou-se por indicação do D. João III, comendador do Mosteiro ao P. Manuel da Nóbrega” (LEITE 1, 1955, p.35). Como gestor do Mosteiro de Sanfins, tratou de incorporá-lo à Companhia de Jesus que, recém criada, ainda gozava de poucas posses em Portugal. Por conseguinte “a incorporação definitiva só a realizou o Santo Padre em 1548, ano em que encontramos em Sanfins o P. Manuel da Nóbrega, a examinar os títulos jurídicos do Mosteiro e das igrejas dependentes dele” (LEITE, 1955, p.35).

Exerceu também a função de Procurador dos Pobres, tendo sido o primeiro a ocupar tal ofício. A função exigia “conhecimento de Direito para defender a eficácia causa dos pobres, viúvas, órfãos, enfermos, desamparados e presos da cadeia, contra possíveis injustiças, por falta de meios para contratarem advogados próprios” (LEITE, 1955, p.45).

Já haviam missionários jesuítas nas Índias, porém, Dom João III queria também missionários na América Portuguesa para trabalhar com os nativos e os colonos. A missão no Brasil seria supervisionada pelo padre Simão Rodrigues, que deveria embarcar para o Brasil e permanecer no ministério por três anos, porém, o “andamento interno das coisas da província portuguesa da Companhia de Jesus aconselhou o provincial a permanecer e a nomear quem fosse não por três anos, mas para toda vida” (LEITE, 1955, p.51). Desta forma foi escolhido em substituição Manuel da Nóbrega “que em junho de 1548 ainda residia nas margens do Minho (Sanfins) foi avisado tarde e quando chegou á Lisboa já Tomé de Sousa ia de vela, ficando à sua espera a nau do Provedor-mor, donde pouco depois, passou para o governador geral” (LEITE, 1955, p.51).

Aportou na Bahia, junto com a expedição de Governador Geral Tomé de Sousa, em 29 de março de 1549. A missão jesuítica chefiada por Nóbrega era inicialmente pequena, composta por mais três padres: Leonardo Nunes, João Azpicueta Navarro e Antônio Pires; e dois irmãos: Vicente Rodrigues e Diogo Jácome. Assim que chegou à Bahia, tratou de organizar os missionários da seguinte forma:

Distribuiu-os assim: Antônio Pires seu coadjutor na nova cidade, Navarro acupar-se-ia com a gente da terra, isto é, com os moradores da Vila Velha, cujo núcleo principal eram os filhos e filhas, genros e netos do Caramuru; e como as mulheres não sabiam português, foi ocasião de Navarro se dedicar logo mais de propósito ao estudo da língua brasileira: Vicente Rodrigues ensina a doutrina aos meninos cada dia e tem escola de ler e escrever [...] Para Ilhéus e Porto Seguro manda o Padre Leonardo Nunes com o Irmão Diogo Jácome: para Pernambuco irão depois, quando houver mais gente (LEITE, 1955, p.53)

No início, Nóbrega não tinha qualquer tipo de autonomia, a colônia estava submetida à província jesuítica de Portugal, cujo provincial era Simão Rodrigues. É por esta razão que a maioria de suas primeiras cartas são a ele endereçadas. Porém, “no seguinte ano de 1550, lhe chegou do Reino novo socorro de operários mandados por ordem do Santo Patriarca, que fazia ao Padre Nóbrega Provincial do Brasil” (FRANCO, 1988, p. 36). Nóbrega é o primeiro provincial jesuítico do Brasil, cargo que exerceu até 1559 quando foi substituído pelo padre Luiz da Grã:

Pelos fins do ano de 1559 chegou a patete de nosso Padre Geral Diogo Laynes, em que fazia provincial dos nossos o padre Luiz da Grã. Achava-se mui enfermo o padre Nóbrega e lançava sangue pela boca. Ficou alegre por se ver livre do governo, mas nem por isso se desobrigou de trabalhar (FRANCO, 1988, p. 42)

Mesmo deixando de ser provincial, continuou atuando como missionário no Brasil. Morreu em 18 de outubro de 1570, no Colégio Jesuíta do Rio de Janeiro, que o mesmo ajudou a fundar.

2.2.2 Comunicação jesuítica: as cartas de Manuel da Nóbrega

No início da Companhia de Jesus seus membros se dedicaram à missão de levarem o cristianismo aos povos distantes do universo cultural europeu. Porém, com missionários em locais tão remotos, era preciso que houvesse algum tipo de comunicação entre os superiores e os

padres, assim surgiram as cartas jesuíticas. Já no ano de “1547 a correspondência é um dispositivo essencial no programa da *devotio* moderna jesuítica. Nesse ano, o Pe. Juan de Polanco determina que todas as Províncias da Companhia mandem cartas para Roma relatando os acontecimentos das missões” (HANSEN, 2010, p. 111).

Apesar da Companhia de Jesus ter sido fundada em 1534, sua primeira constituição apenas foi aprovada em 1558. O Padre Juan Polanco participou do processo de elaboração da constituição. Nessa altura, as cartas já eram uma prática corriqueira entre os integrantes da ordem, logo, a primeira constituição já determinava que sua escrita fosse feita de forma assídua; uma verdadeira epistolografia jesuítica:

As Constituições, documento que regula o funcionamento da Companhia de Jesus, preveem funções bem definidas para a epistolografia [...] Inácio de Loyola e Juan Alfonso Palanco, seu secretário em Roma, determinaram que as missões passassem a enviar relatórios minuciosos para Roma (CERELLO, 2007, p. 31)

A constituição abordava o assunto das correspondências de forma genérica. Nela se vê a recomendação de se escrever as coisas da alma. Tudo aquilo que um missionário julgava ser útil para sua edificação deveria ser escrito, posto que se útil para o autor haveria de ser útil também aos demais irmãos, ou seja, é um saber que deveria ser partilhado epistolarmente:

[...] às determinações especificadas nas Constituições da Companhia [...] afirma que, enquanto observava certas coisas em sua alma e as julgava úteis, parecia-lhe que poderiam ser úteis também aos outros e por isso as escrevia. A prática da escrita deve levar à eleição de uma vida virtuosa em que a purgação do pecado e a iluminação da alma significam a eleição de Deus e a união com Ele. (HANSEN, 2010, p. 114)

Dessa forma as cartas se entranharam na prática jesuítica. Era parte da atuação de qualquer missionário postar cartas e receber cartas, o que servia para edificação própria e para edificação dos irmãos. As epístolas integram a própria política jesuítica, tanto que, como visto, foram institucionalizadas na constituição da Companhia de Jesus. Essa preocupação dos superiores da Companhia de Jesus com a correspondência oficial não era em vão. Na realidade, as cartas tinham funções bem delineadas, tal como ensina Hansen:

A troca de cartas é um dispositivo educativo e disciplinar. Fornece informações e constitui as redes de sociabilidade em que elas garantem o controle dos superiores. Todas as vinte razões para escrever cartas expostas pelo Pe. Polanco em sua carta visam

à união e ao fortalecimento da Companhia com o amor e o encorajamento mútuos de seus membros. (HANSEN, 2010, p. 111)

Os jesuítas tinham uma grande preocupação com o processo de formação missionária de seus escolásticos. Os jesuítas preparavam os noviços para promoverem a conversão e a catequização dos descrentes. Essa formação era específica, ou seja, o escolástico a ser enviado ao Brasil aprenderia no seminário sobre as práticas dos *brasis* a fim de melhor se familiarizar com a missão. Assim, o conhecimento sobre os povos a serem catequizados era, evidentemente, obtido por meio da correspondência expedida pelos irmãos que estavam em missão:

Estes assuntos seriam vastamente encontrados nas terras das missões, existindo sempre a preocupação em entender a história, a geografia, os usos e costumes das gentes, a mitologia etc. dos gentios a serem catequizados. De certa forma, esses estudos que aguçavam a imaginação dos estudantes jesuítas, já os preparava para atribuir importância a estes temas quando missionários (COSTA, 2005, p. 92).

As cartas, portanto, tinham claramente a função de coletar de informações. Pode-se dizer que as cartas, em parte, eram uma espécie de etnografia dos povos a serem catequizados. Estas informações eram cuidadosamente organizadas e ensinadas nas casas de formação, preparando os missionários para atuarem na América e na Ásia:

[...] coleta de informações sobre os povos com que os religiosos fazem contato, principalmente sobre suas línguas e costumes, para a confecção de dicionários, gramáticas e catecismos usados, muitas vezes, no treinamento de jovens missionários antes de serem enviados para as missões. (HANSEN, 2010, p. 111)

As cartas serviam, ainda, para controle da Companhia. Por meio das cartas os superiores deveriam ser informados de casos de insubordinação, desânimos ou quebra de votos. Pelas correspondências os superiores exerciam controle disciplinar sobre os missionários. Hansen (2010, p. 111) explica que “o Pe. Polanco exige que em anexos das cartas sejam enviadas informações minuciosas sobre desânimos, desistências, crises e conflitos dos religiosos”.

Sendo um documento oficial, as cartas não deveriam ser escritas de maneira aleatória e anômica. Assim, coube ao Padre Juan Polanco disciplinar a maneira como as missivas deveriam ser grafadas. Havia toda uma metodologia que os missionários deveriam obedecer. Em correspondência endereçada a Manual da Nóbrega, no ano de 1553, Juan Polanco se queixa da

falta de informações sobre as missões. Primeiro porque os missionários escreviam apenas de forma esporádica e, ainda assim, quando escreviam, deixavam muitos assuntos por relatar:

Hasta aqui tienense informaciones muy imperfectas de las cosas de allá, parte porque se dexa a los que estan en cada parte el cuydado de scrivir, y asi unos lo hazen y otros no, que son los mas, parte porque aún los que escriven dan información de algunas cosas, y déxanse otras que convedria se supiessem. Así para remediar esto, nuestro padre M. Ignatio ordena a V. R., y a quien era que tubiere cargo principal em esse collegio y los otros de la India, como Provincial o substituo del Provincial, que el tome cargo de ynbiar las letras de todos, y les haga scrivir alguns meses antes, porque no se falte (POLANCO, 1954, p. 519)

Com efeito, Juan Polanco determina que “o provincial (ou seu substituto) seja o responsável pela remessa de cartas de todos os padres. Para não haver falta de correspondência, deve ordenar que escrevam até com meses de antecedência”(HANSEN, 2010, p. 113).

Outra questão tratada por Juan Polanco na carta de 1553 é sobre o assunto abordado nas correspondências. Sendo extremamente detalhista, elenca de forma taxativa quais seriam os temas a serem tratados nas cartas. Assim, quando o missionário se deparasse com um destes temas teria de relatá-los em cumprimento ao voto de obediência:

En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de la Compañia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mejor sepa cómo se ha de proveer (POLANCO, 1954, p. 519)

Juan Polanco chama as cartas que abordam os assuntos supracitados de *letras mostrables*. Contudo, supondo que seu rol taxativo de temas não fosse capaz de exaurir a tudo que os superiores da Companhia deveriam saber, cria uma outra categoria de cartas chamadas de *letras aparte*. O próprio Juan Polanco explica:

Y si ubiesse alguna cosa que no diesse aquella edificación, siendo scritta em modo que se entendiesse bien, no se dexa de scrivir, pelo en letras de aparte. Finalmente Nuestro Padre, como queria no faltar em proveer de lo que conviene, asi no queria que se faltasse de allá em informarle por menudo de lo que importa se sepa (POLANCO, 1954, p. 519)

As *letras apartae* se diferiam das *letras mostrables* não só pelo conteúdo, mas, também pelo sigilo. As *letras apartae*, em regra, não eram divulgadas para todos os membros da ordem, eram informações que deveriam restringir-se entre o remetente e o destinatário:

[...] letras aparte, em que se trocariam as demais informações de interesse apenas dos particulares, destinatário e missivista. Portanto, a correspondência dos jesuítas do Sec. XVI cumpre a determinação do envio de relatórios, aplicando-os dois gêneros de carta bem definidos (CERELLO, 2007, p. 31)

Segundo Hansen (2010, p.113) são “informações não edificantes, ordena que não devem deixar de ser comunicadas, mas secretamente, em anexos, podendo-se supor que se acautela quanto à virtual apropriação das coisas “não-edificantes” por inimigos da Companhia”.

Possivelmente, a arte de escrever uma carta era ensinada nas casas de formação. Logo, de uma maneira geral, é possível perceber que as cartas jesuíticas seguem um padrão estilístico semelhante “elas organizam-se segunda a divisão retórica referida no modelo histórico da *ars dictaminis* medieval” (CERELLO, 2007, p. 32). O conteúdo, o assunto, o estilo, as palavras fazem parte do universo simbólico da Companhia de Jesus, é um saber compartilhado por seus membros e, por esta razão, capaz de produzir sentido para os mesmos:

Composto como função de reconhecimento doutrinário que faz traduções do desconhecido, através de um critério teológico e retórico universalmente partilhado, o destinatário é, na carta, personagem sinônimo do “eu” da enunciação, duplicando-o como circularidade de código [...] tanto a descrição quanto a narração não são técnica neutra exterior, como disse, pois os procedimentos são perspectivados: por definição, implicam a mediação das categorias teológico políticas institucionais do agente (HANSEN, 1995, p. 88-102)

Do ponto de vista estrutural, as cartas são rigorosamente divididas em partes, onde os assuntos são alocados dentro de uma tipificação rígida:

Para escrevê-las, aplica os preceitos antigos que definem as partes e os estilos da correspondência: *salutatio*; *exordium* (*captatiobenevolentiae*); *narratio* (*argumentatio*; *petitio*; *conclusio*; *scriptio*). Ou: saudação; exórdio (*captação de benevolência*); narração (*argumentação*); solicitação; conclusão; assinatura. (HANSEN, 2010, p. 115)

A primeira parte da correspondência é chamada de *salutatio*, ou seja, saudação. Nesta parte o missionário saúda o destinatário ou os destinatários, usando termos piedosos e evocando a autoridade do leitor. É uma ordem religiosa rígida, que nutre os valores da hierarquia e

obediência, por esta razão é comum encontrar na *salutatio* “o uso dos nomes próprios, dos pronomes pessoais e de tratamento” (CERELLO, 2007, p. 32).

Na sequência das cartas encontra-se a *captatio benevolentiae*, isto é, momento de encontrar a benevolência. O autor põe em relevo as virtudes suas e do destinatário, sendo comum nesta parte mostras de subordinação e auto humilhação, enaltecendo o voto de obediência. O objetivo é tocar o destinatário, conseguindo uma disposição favorável:

A captação da benevolência, ou *captatio benevolentiae*, é o procedimento retórico que busca a disposição favorável do destinatário para o que será narrado. Aqui, aplicam-se recursos de constituição do caráter do remetente e de sua disposição, tais como o da humanidade perante os irmãos, a subordinação à Companhia de Jesus, a auto-humilhação, a menção às dificuldades da missão, a aceitação da morte e o desejo do martírio (CERELLO, 2007, p. 32)

A *narratio* é o cerne da correspondência, é onde os assuntos principais são efetivamente tratados. Para Hansen (2010, p. 123) esta parte da correspondência “costuma apresentar vários assuntos justapostos, segundo o decoro do gênero. Cada um deles é tratado com unidade de sentido e estilo”. Percebe-se que: as poucas oportunidades de postagem; as embarcações esporádicas; o grande risco de extravio e a ampla taxonomia de temas fixada por Juan Polanco, faziam com que as cartas fossem pródigas de assuntos. Diante da oportunidade de remeter uma carta os missionários aproveitavam o ensejo para tratar de muitos assuntos em uma única correspondência. Os assuntos eram abordados de forma breve e objetiva, gozando de uma unidade retórica dentro da correspondência, assim, apesar da mixórdia de temas, podiam ser isolados e lidos separadamente:

A brevidade retórica, contudo, geralmente é substituída pela grande extensão e mescla de assuntos, determinados justamente e pela necessidade de se aproveitarem todas as ocasiões para fornecimento de informações abundantes numa correspondência que, sendo trocadas a intervalos longos, depende de improváveis chegadas e partidas de navios (HANSEN, 1995, p. 100)

Ao final, após narrarem os acontecimentos, os missionários poderiam fazer seus requerimentos, trata-se da *petitio*. Por vezes pediam apenas orações, contudo, era comum o pedido de providências materiais, tais como: roupas, paramentos litúrgicos ou mais missionários. Cerello (2007, p. 35) explica que deveria haver um elo entre o pedido e o narrado, posto que “a

petitio é onde se realizam os pedidos, entre eles as providências para as necessidades expostas na narração. Aqui é que aparece o insistente pedido de envio de mais padres”.

O próprio Inácio de Loyola recomendava que as experiências de edificação da alma fossem escritas nas cartas, para que assim, servissem de edificação aos demais irmãos. Logo, as cartas não seriam capazes de cumprir tal função se ficassem restritas ao remetente e ao destinatário. Era preciso divulgar as correspondências dentro da Companhia. As cartas acentuavam a identidade entre os membros da ordem, que partilhavam de seu conteúdo gerando um sentimento de unidade. O processo de divulgação era institucionalmente controlado. Apenas poderiam ser divulgadas àquelas cartas que se coadunassem com a racionalidade jesuítica, caso contrário, as cartas poderiam representar um risco à identidade da Companhia. Coube ao padre Juan Polanco, secretário da Companhia em Roma, o papel de: editar, censurar, traduzir e divulgar as correspondências que servissem para a edificação dos membros da ordem:

A terceira finalidade, relacionada à anterior, é o reforço da unidade mundial da Ordem. Depois de lidas e censuradas por Polanco e sua equipe romana, as cartas são traduzidas para outras línguas e enviadas para todas as missões jesuíticas. Jesuítas trabalhando no Estado do Brasil e em Angola, por exemplo, ficam informados sobre o que está acontecendo com religiosos da Índia e vice-versa. (HANSEN, 2010, p. 112)

O padre Juan Polanco foi zeloso neste ofício. Com frequência promovia a “supressão de trechos das cartas fazia-se especialmente com o intuito de eliminar as matérias pessoais equivocadamente tratadas nas cartas negociais e também para garantir a adequação do discurso aos preceitos teológicos- políticos da Companhia de Jesus” (CERELLO, 2007, p. 61). Em outros momentos a supressão de trechos era feita com o intuito de escamotear erros e deslizes “quanto às práticas dos padres missionários com os índios americanos” (CERELLO, 2007, p. 62).

Havia uma espécie de ritual para leitura das cartas. Os missionários e os noviços, sejam nos longínquos lugares onde atuavam ou nas casas de formação, as liam quando os membros estivessem reunidos. Era um momento muito aguardado, sendo comum manifestações de exaltação e choro, o que intensificava os sentimentos de identidade e pertença à Companhia de Jesus:

Nas cartas de Nóbrega, encontram-se passagens onde conta que os padres leem a correspondência como edificação da alma e reforço da unidade da Companhia. Quando finalmente chegam os navios que as trazem, ficam acordados até a madrugada, ouvindo um companheiro lê-las em voz alta. Choram de júbilo com as notícias de companheiros martirizados, desejando esse fim para si, pois sabem que os mártires estão com Cristo. (HANSEN, 2010, p. 112)

A divulgação das cartas não ficava restrita aos membros da Companhia. Juan Polanco recomenda a escrita de cartas para “satisfazerse há a muchos señores principales, devotos, que querían se scribisse algo de lo que he dicho” (POLANCO, 1954, p. 519). Assim, as cartas acabavam servindo também para “atender a demanda das elites letradas da Europa, que passam a interessar-se pelas maravilhas do Novo Mundo” (HANSEN, 2010, p. 112).

As cartas faziam enorme sucesso entre o público leigo. Ajudavam a fomentar um imaginário sobre lugares desconhecidos, onde brotava uma total alteridade. Todorov explica que uma das causas de sucesso destes relatos está na possibilidade de adesão e rejeição do leitor ao conteúdo do relato. O leigo poderia ler a carta e se identificar com aquilo que o tornava superior ao bárbaro, porém, ao discordar de alguma prática, era possível rejeitá-la sem sofrer com qualquer sentimento de culpa. Este mecanismo permitia ao leitor selecionar aquilo que lhe era apraz e descartar o que julgava atroz:

Ao preparar minha viagem ou ao chegar a um país estrangeiro, compro, além de um guia prático, um relator de viagem um pouco antigo. Por quê? Porque me oferece um prisma do qual necessito exatamente para aproveitar bem minha viagem: uma imagem dos outros um pouco caricatural que me permite constatar com satisfação todo o caminho percorrido, separando-me do narrador, mas suficientemente exata, claro, sob muito pontos, para me assegurar de minha própria superioridade; uma imagem do viajante, com o qual me identifico e distancio e que me tira então qualquer sentimento de culpa. (TODOROV, 2006, p. 243)

Diante de tal necessidade do público leigo, as cartas passaram a ser objeto do embrionário mercado editorial europeu. Segundo Cerello (2007, p. 90) “a imprensa na Universidade de Coimbra, muitas vezes o primeiro centro de destino das cartas dos jesuítas na América”. No processo de prelo, em Coimbra, não apenas os cônegos manipulavam as prensas, assim, os padres da Companhia de Jesus tinham bastante receio de possíveis manipulações nas publicações das cartas. O receio se intensificou a tal ponto que, qualquer publicação, apenas poderia ser divulgada desde que previamente autorizada pela Companhia de Jesus. Tal determinação, inclusive, foi inserida dentro da constituição da ordem:

Como se vê, os padres jesuítas eram muito ciosos dos livros que davam ao prelo. A publicação de livros com coletâneas de cartas dos padres era controlada desde a constituição da Companhia de Jesus, como se vê no próprio texto de suas Constituições: *Não se admitam diferenças de doutrina, nem de viva-voz, nas pregações ou lições*

públicas, nem nos livros, que não se poderão publicar sem a aprovação e licença do Superior Geral (CERELLO, 2007, p. 95)

Assim, é possível concluir que a correspondência dos jesuítas foi uma importante ferramenta de consolidação e controle da Companhia de Jesus no sec. XVI. Não era uma prática empírica adotada pelos missionários, mas traduziu-se em uma autentica política institucional, inserida em sua constituição, cujas funções básicas eram: auxiliar no controle dos missionários, promover a colheita de informações sobre as regiões da missão e edificar as almas dos membros da companhia fomentando a identidade e o sentimento de pertença.

3 A FORMAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS

Desde a fundação da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola já tinha especial preocupação com o estudo dos escolásticos. As constituições revelam que os estudos não eram considerados como aprendizagem em si, mas eram tidos como meio para se atingir o fim máximo da Companhia, salvar as almas:

O fim da Companhia e dos estudos é ajudar o próximo a conhecer e amar a Deus, e a salvar a sua alma. Ora, sendo a Faculdade de Teologia o meio mais apropriado para isso, é nela que principalmente se há de insistir nas universidades da Companhia. Procurar-se-á que a parte respeitante à doutrina escolástica e à Sagrada Escritura, bem como a parte da doutrina positiva que convém ao fim proposto (LOYOLA, 2004, p. 140).

Desta forma, todo saber que, supostamente, não se articulava com a finalidade da salvação das almas era tido por despiciendo. Nas Constituições, vários são os conteúdos que diretamente são excluídos da formação jesuítica, por serem tidos como desnecessários ao projeto salvífico da Companhia:

Mas não se entre na parte do Direito Canônico orientada para as questões do foro contencioso [...] os estudos de medicina e de direito, com mais alheios ao nosso Instituto, não se farão nas universidades da Companhia, ou pelo menos esta não os assumirá diretamente (LOYOLA, 2004, p. 141).

A formação de um jesuíta levava em torno de dez anos, os escolásticos passavam por três níveis de formação: o *trivium*, o *quadrivium* e os estudos superiores. Moura detalha os conteúdos ministrados dentro dos três níveis de formação:

Com isso, o futuro jesuíta passa por um período de estudos de dez anos, dedicados a Escolástica, onde se estudava o Trivium: lingüística/gramática, dialética/lógica e retórica (para aprenderem à arte do bem falar e do bem escrever de Quintiliano); e, o Quadrivium: aritmética, geometria, astronomia e música. Após o término, o jovem seguiria os chamados Estudos Superiores, no caso específico, para as já citadas Humanidades ou Letras Clássicas, Filosofia Eclesiástica (obtendo uma formação filosófica aristotélico-tomista) e Teologia (MOURA, 2012, p. 11)

Nem todos os ingressantes eram formados para serem sacerdotes haviam “os coadjutores temporais, que não eram ordenados padres, permanecendo apenas como irmãos. Seriam os irmãos, os auxiliares na evangelização, se ocupando das coisas práticas” (MOURA, 2012, p. 12).

Dentro dos fins propostos para a Companhia, a formação dos missionários calhava em quadro pilares básicos, a saber: “a compreensão da formação do jesuíta passa por quatro aspectos, independentes, porém interligados: formação rigorosa, escolástica, técnica e missionária; se bem que por vezes essa distinção é mais metodológica do que real.” (COSTA, 2005, p. 80).

O primeiro pilar é o da formação rigorosa. Os jesuítas, ao contrário das ordens mais antigas que se formavam em mosteiros, eram gestados dentro de seminários; uma verdadeira novidade para o século XVI. No seminário, os noviços eram expostos a um regime que tinha como fundamentos a disciplina e a punição. Os seminaristas eram norteados por regras rígidas de conduta, de modo que qualquer transgressão era severamente punida de forma proporcional ao ato praticado.

Estas diretrizes disciplinares foram aplicadas desde o início nas casas de formação e, com o advento da *Ratio Studiorum*⁶, se institucionalizaram, tornando-se parte da pedagogia jesuítica. Costa ensina que as punições e o rigor “tinham por base uma concepção de homem por natureza fraco e débil, que necessitava dos tais “estímulos externos” para conseguir realizar ou, em linguagem aristotélico-tomista, conseguir atualizar toda a potencialidade” (2005, p. 82).

As correções, para surtirem efeito, deveriam flagelar o culpado, portanto, era preciso que as punições fomentassem sentimentos como: vergonha, temor e, sendo o erro notório, deveriam ser feitas publicamente:

Relativamente às correções, a ordem a seguir, ainda mesmo que discricção a possa alterar em casos particulares, será esta: repreender-se-ão os culpados a primeira vez com amor, mas fazendo-lhes sentir confusão e vergonha; na terceira vez com amor, mas inspirando-lhe temor. Para as faltas públicas a penitência deve ser pública, mas divulgando apenas aquilo que convém para a maior edificação de todos (LOYOLA, 2004, p. 106).

Todas as casas de formação precisavam ser rigorosamente vigiadas. Nas Constituições, o próprio Inácio (2004, p. 106) recomenda que “em cada casa haja um encarregado de olhar por todos os particulares no que diz respeito às conveniências e decência exterior andando pela igreja e pela casa, notando o que não está em ordem e avisado o Superior”.

Em relação ao pilar da formação sacerdotal, os jesuítas estudavam voltados ao pensamento da escolástica. Assim, muito embora fossem uma ordem criada no seio da

⁶ A *Ratio Studiorum* é um conjunto de regras criadas pela própria Companhia de Jesus que se aplicavam às instituições de ensino jesuíticas, inclusive nos seminários de formação, com vistas a disciplinar a vida dos noviços e seus superiores. As normas nela constantes são frutos da expediência educacional jesuítica ao longo do Sec. XVI, porém, sua versão final foi publicada pela primeira vez em 1599.

contrarreforma, os jesuítas tinham uma formação conservadora e medieval. Isso explica certa ambiguidade no pensamento jesuítico (COSTA, 2005, p. 80) “a formação do jesuíta passava pela tradição e pela novidade, pela capacitação competente tanto no fundamento escolástico e místico quanto nas novas necessidades técnico-intelectuais”.

A formação perpassava, sobretudo, pelo pensamento escolástico de São Tomás de Aquino e pelas ideias filosóficas de Aristóteles. Os citados autores eram a base de formação da companhia de Jesus:

No caso específico da filosofia natural e moral e na metafísica, as Constituições recomendam seguir a doutrina de Aristóteles, o que na prática significa ratificar a teoria escolástica tomista. Apenas estes dois autores, S. Tomás e Aristóteles, são citados no livro das regras e normas da Companhia de Jesus, o que por si só, poderia caracterizar como escolástica a formação do futuro jesuíta. (COSTA, 2005, p. 86)

Neste sentido, as próprias constituições da Companhia de Jesus expressamente recomendavam a doutrina escolástica de Tomás de Aquino:

Aderindo fielmente à Palavra de Deus escrita, juntamente com a sagrada tradição, tanto os professores como os escolásticos procurem conhecê-la sempre melhor; valorizem também os ensinamentos dos Santos Padres e outros Doutores, especialmente o de Santo Tomás, e dos autores da Companhia louvados pela Igreja (LOYOLA, 2004, p. 267).

O conhecimento de filosofia seria mediado pelas teorias de Aristóteles. Segundo as constituições, suas teorias deveriam ser usadas nos estudos da: lógica, moral, metafísica e da filosofia natural:

Na lógica, na filosofia natural e moral e na metafísica, bem como nas artes liberais, seguir-se-á a doutrina de Aristóteles. Entre os comentários de autores, tanto nessas disciplinas como nas humanidades, far-se-á uma seleção. Há de marcar-se aqueles que os alunos devem ler, e também aqueles que os professores devem seguir de preferência no seu ensino (LOYOLA, 2004, p. 144).

Baêta Neves descreve, com propriedade, que o uso de autores vetustos como Tomás de Aquino é, no mínimo, inusitado, pois, revela certa “fixidez filosófica em um momento de renovação, de rearticulação e forças, de contra-ataque pela contra-reforma e as missões de além Europa” (1978, p. 145). Em um momento de total rearticulação da Igreja, no seio do Concílio de Trento, a Companhia Jesus volve-se expressamente para uma formação mais conservadora. É de

fato um paradoxo, ao mesmo tempo em que se colocam como instituição de vanguarda, se engessam em uma formação altamente tradicional.

Essa atitude, que a princípio parece contraditória, torna-se até natural ao se analisar o contexto da época. Como dito, o século XVI é um período de transição do medievo para modernidade - trata-se da formação de uma nova racionalidade – onde é possível observar nos mais diversos campos profundas crises identitárias. Em períodos de transição, como este, é comum haverem vozes que clamam pela manutenção de antigos postulados, bem como de outros que anseiam pelas novidades. No século XVI não foi diferente, a Europa estava dividida entre mentes mais abertas e mentes mais conservadoras:

[...] dividiam-se em dois grupos: “ortodoxos” e os científicos. Os primeiros cultuavam a literatura e a filosofia clássica: os segundos contestavam a tradição greco-romana por experiências advindas das grandes viagens oceânicas dos séculos XV e XVI. Os humanistas “ortodoxos” constituíram principal entrave para o florescimento de uma ciência portuguesa, por valorizavam o “antigo” em detrimento dos novos experimentos (RAMINELLI, 1996, p. 138).

A formação racional conservadora dos Jesuítas se contrastava o tempo todo com as missões, uma realidade totalmente nova e desafiadora, que não era capaz de ser explicada na sua magnitude pelo pensamento mais ortodoxo. A solução encontrada, ao menos na prática, foi a flexibilização. Os jesuítas, sobretudo os que se encontravam em missão, estavam inebriados em um cenário de alteridade radical. As experiências missionárias eram usadas nas casas de formação, assim, muitas vezes era preciso que o conhecimento fosse adaptado para a nova realidade. A possibilidade de mediar o saber à realidade viabilizava que a Companhia de Jesus se adaptasse a uma Europa que se encontrava em reelaboração, a flexibilidade dava certa capilaridade à ordem:

[...] um forte aprendizado dos ensinamentos escolásticos, que constituiriam a formação espiritual e intelectual dos jesuítas. Quando o trivium e o quadrivium escolásticos uniam-se às práticas de servir em uma missão universal, que buscava levar o cristianismo a diversas culturas, havia uma reestruturação destas bases. Afinal, não se tratava de uma formação estática. A formação dos jesuítas era dinâmica e contínua (MOURA, 2012, p. 09-10)

Alguns anos após a fundação da ordem, os próprios Jesuítas de Coimbra perceberam que havia necessidade de se adaptar o pensamento escolástico tradicional do medievo à realidade

humanista que se descortinava, sem este movimento, a Companhia de Jesus estaria fadada a já nascer anacrônica:

A filosofia dos conimbreceses rompeu, em parte, com a antiga escolástica, reabilitando-a sob as luzes do humanismo. A união entre o humanismo e a escolástica [...] tonou-se necessária para a adequação da Igreja e da Companhia de Jesus à realidade cultural do Renascimento (RAMINELLI, 1996, p. 139).

Quanto ao quesito da formação técnica, eram insistentemente instruídos para ministrar bem os sacramentos da confissão e para rezarem bem o ofício da santa missa, o chamado *dizer missa*. Uma das críticas da contrarreforma, expressa na fé tridentina, era de que os sacerdotes não dominavam bem o latim, língua oficial da igreja e, por corolário, não celebravam a contento a santa missa. Assim, havia grande preocupação com o ensino do latim, para que os ofícios da confissão e da missa fossem adequadamente realizados pelo sacerdote jesuíta:

[...] dois espaços privilegiados da atuação dos futuros padres jesuítas eram objeto de preocupação já desde a formação deles: a missa e a confissão; dois espaços que deveriam ser de edificação para os cristãos e que serviam de controle da comunidade por parte do padre (COSTA, 2005, p. 91).

Por fim, o escolástico deveria aprender satisfatoriamente o ofício missionário. Os jesuítas preparavam os noviços para promoverem a conversão e a catequização dos descrentes. Essa formação era específica, ou seja, o escolástico a ser enviado ao Brasil aprendia no seminário sobre a cultura dos gentios a fim de melhor cumprir sua missão. O conhecimento sobre os povos a serem catequizados era, evidentemente, obtido por meio da atuação dos irmãos que já se encontravam em missão. Assim, os seminários acabaram sendo um verdadeiro centro de perpetuação e divulgação das representações que já haviam sido concebidas sobre os gentios nas regiões de missão:

Estes assuntos seriam vastamente encontrados nas terras das missões, existindo sempre a preocupação em entender a história, a geografia, os usos e costumes das gentes, a mitologia etc. dos gentios a serem catequizados. De certa forma, esses estudos que aguçavam a imaginação dos estudantes jesuítas, já os preparava para atribuir importância a estes temas quando missionários (COSTA, 2005, p. 92).

Era na realidade uma forma de criar estratégias adequadas de conversão. Os jesuítas eram preparados, desde escolásticos, para converterem os bárbaros. Assim, o conhecimento obtido nas

missões era trabalhado nas casas de formação, de modo a estabelecer uma melhor abordagem e estratégia para promoverem da salvação das almas:

Entendendo as diferenças existentes em cada cultura, poderiam atingir uma forma mais acertada de desenvolver diversos métodos para melhor catequizá-los. A formação, tanto nas universidades europeias ou coloniais, enriquecidas pelos relatos oriundos das *Litterae Anuae*⁷⁸, serviriam de base à evangelização que deveria ser feita, como forma de amenizar a fragilidade das relações entre jesuítas e os neófitos (MOURA, 2012, p. 13)

Neste processo de instrução missionária a língua era um elemento indispensável. O missionário, ao ser enviado, deveria ter conhecimento do idioma a ser falado com os povos das missões. As Constituições prescreviam expressamente o estudo da língua dos povos a serem catequizados:

Quando em um colégio ou universidade se projetasse formar pessoas para serem enviadas aos mouros, ou aos turcos, estariam indicadas o árabe ou o caldeu; como para ir aos hindus, o hindi. O mesmo se diga de outras línguas que, por motivos análogos, poderiam ser mais úteis em outras regiões (LOYOLA, 2004, p. 141).

No caso do Brasil, o manual da língua tupi, de José de Anchieta, foi parte integrante da formação dos missionários europeus “a Arte da Língua Brasílica de Anchieta [...] foi impresso em Portugal e passou a servir também como manual para preparar os futuros missionários em terras brasílicas” (COSTA, 2005, p. 92).

Após anos de formação, não era qualquer escolástico que deveria ser enviado às missões longínquas. A escolha era feita de forma cuidadosa pelos superiores. Sabedores das dificuldades que as missões implicavam, eram escolhidos apenas aqueles dotados de maior vigor físico, bem como de aptidão para o anúncio da boa nova:

Sabendo da possibilidade do processo de catequização ser bastante lento e, em alguns casos com sérios riscos de martírio, os jesuítas que seriam enviados às áreas coloniais eram aqueles que possuíam aptidões para algum tipo de construção e proliferação da Boa Nova. Esses jesuítas que seguiriam para as missões eram selecionados de forma muito cuidadosa, sendo muito bem preparados e adestrados, com vigor físico, moral e espiritual (MOURA, 2012, p. 15)

A formação jesuítica explica muito sobre o sucesso desta ordem religiosa. O rigor com que os escolásticos eram conduzidos, aliado à possibilidade de mediação do conhecimento teórico com os saberes adquiridos nos territórios das missões, possibilitaram à Companhia de

Jesus se reelaborar ao longo do século XVI, adaptando-se à nova racionalidade que surgia na Igreja e na Europa.

3.1 A ANIMA EM ARISTÓTELES

Os únicos dois autores citados pela Constituição da Companhia de Jesus são Aristóteles e Tomás de Aquino. São autores chaves na formação de um missionário jesuíta, de modo que, na leitura das cartas de Nóbrega, é possível identificar em vários trechos a influência do pensamento filosófico-religioso dos autores em questão.

Todavia, diante dos objetivos do presente trabalho, não se pretende aqui exaurir todos os aspectos da formação jesuítica, a pesquisa deter-se-á apenas na questão específica do conceito de alma. Nesta senda, uma vez que Tomás de Aquino é reconhecido como sendo àquele que introduziu e adaptou Aristóteles no pensamento cristão ocidental, o trabalho partirá do conceito aristotélico de alma para, na sequência, abordar a ideia de Tomas de Aquino em suas sùmulas teológicas.

Aristóteles não é o primeiro a abordar a *anima*, outros autores gregos também se detiveram sobre este assunto. Assim, Aristóteles adverte que sua análise tem como ponto de partida o pensamento de seus antecessores, o que faz com que sua obra seja um emaranhado de continuidades e descontinuidades, anuências e refutações. É um autor consciente e inteirado da discussão que se propõe a fazer, logo, sua teoria busca avançar sobre os pontos já analisados pelos seus predecessores:

Ao investigarmos a alma é necessário, a um tempo, colocando as dificuldades a resolver à medida que avançamos, recolher as opiniões de quantos dos nossos antecessores afirmaram algo a respeito da alma, para acolhermos o que de correcto disseram e, se incorreram nalgum erro, nos precavermos relativamente a ele (ARISTÓTELES, 2010, p. 36)

O pensador anterior que exerceu maior influência sobre o tema da *anima* foi Platão. Na teoria platônica há uma clara separação entre corpo e alma. A alma é antecedente ao corpo e, durante a vida terrena fica presa no composto físico, libertando-se dele com a morte. Assim, alma e corpo possuem identidade e essências próprias e separadas:

[...] a alma tem uma identidade própria e separada do corpo ou da matéria. Ademais, a alma preexiste ao corpo e é por ele aprisionado na vida terrena, pois o corpo é como um impedimento para a alma que, para contemplar a verdade, precisa livrar-se dele. A libertação da alma em relação ao corpo se dá com a morte daquilo que é material (ALMEIDA, 2018, p. 05)

Todavia, segundo Platão, o fato de haver uma separação entre corpo e alma não significava que estas duas categorias não interagissem entre si. As substâncias e as dinâmicas do composto comprometem a alma afetando-a diretamente. Platão chega a exemplificar a maneira como os sucos gástricos poderiam interferir no ímpeto da alma, desordenando-a:

Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior, mas ficam às voltas no interior, se cruzam com o movimento da alma, misturando com ela os seus próprios vapores e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade (PLATÃO, 2011, p. 200)

Platão é um dos primeiros a defender a ideia de que a alma não é um todo homogêneo, mas que é composta de três partes: “a parte racional, a parte impulsiva ou irascível e a parte apetitiva ou concupiscível. A parte racional é imortal e parecida ao divino enquanto as partes impulsiva e apetitiva são perecíveis” (ALMEIDA, 2018, p. 07). Na teoria de Platão esta separação é essencial, pois, assim como existiam conflitos entre o corpo e a alma, existiam também uma ordem de conflitos que se davam apenas no interior da própria alma, o que apenas poderia ser explicado se a alma fosse fragmentada em pedaços.

Cada parte da alma estava alojada em uma parte do corpo. A alma racional estava sediada na cabeça, a alma impulsiva no tórax e a alma concupiscível no abdômen.

Quanto à parte da alma que deseja comida e bebida e tudo aquilo de que o corpo tem necessidade por natureza, essa parte eles estabeleceram entre o diafragma e o limite do umbigo [...] Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão (PLATÃO, 2011, p. 171-172)

Aristóteles dará seguimento à teoria da alma de Platão, incorporando e desenvolvendo alguns pontos. Inicialmente, Aristóteles define a alma como aquilo que anima, assim, apenas os seres animados detêm alma. Neste sentido, “é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discorremos; ela será, conseqüentemente, certa definição e forma, mas não matéria e sujeito” (ARISTÓTELES, 2010, p. 77). A alma é a parte dos seres vivos que lhes

confere vida, é por ela que se move e pensa. Por conseguinte, é possível diferenciar “os seres animados dos seres inanimados [...] existe um princípio que lhes garantam tal classificação? A alma, segundo o Filósofo, seria este princípio diferenciador” (ARAÚJO, 2010, p. 02).

Todavia, ao contrário de Platão, Aristóteles defende a unidade entre a alma e o corpo, pois, um existe em razão do outro. Sua teoria baseia-se na premissa de que as potências da alma somente podem-se realizar se a *anima* estiver unida ao corpo, são partes distintas, porém, indissociáveis. Aristóteles explica: que a alma “é uma substância de acordo com uma definição, e isso é o que é ser para um corpo daquele tipo. Se um instrumento, como um machado, fosse um corpo natural, o que é, para um machado, ser, seria a sua essência e isso seria também a sua alma” (2010, p. 63).

A alma da vida ao corpo, mas precisa do corpo para realizar suas potencialidades. O que a alma faz, apenas faz em razão do corpo e, por outro lado, o que o corpo faz, apenas faz em razão da alma. Logo, alma e corpo estão irmanadas em uma relação de total dependência:

Aristóteles vem entrever uma relação constante entre corpo e alma ao ponto de mostrar que estas são coligadas uma à outra. Se se pode afirmar que tudo que a alma sofre ou faz, não a faz sem o corpo, também se pode afirmar que o corpo também sozinho nada faz, visto que é a alma o seu princípio animador, sendo ela causa e princípio do corpo que vive. Em outras palavras, a alma vitaliza o corpo [...] logo a separação dos dois pode culminar numa mútua aniquilação, considerando que a ausência da animação no ser animado gera a corrupção do corpo, como também as adversidades acometidas ao corpo (doenças, enfermidades, acidentes etc) põem fim à vida (ARAÚJO, 2010, p. 04)

Nesta perspectiva o agir está na alma, de modo que o corpo guarda em potência o agir. Quando alma e corpo estão juntas, o corpo realiza o agir, movido pela alma, deixando de ser mera potencialidade. Em outras palavras “corpo é matéria e alma é a forma do mesmo, corpo é potência e a alma a sua atualidade” (ARAÚJO, 2010, p. 04).

Na teoria de Aristóteles as potências somente podem ser realizadas quando a alma estiver irmanada ao corpo⁷. Uma ação existe potencialmente, mas só se torna ato quando é efetivamente realizada. A realização não pode se efetivar sem a união do corpo e da alma:

⁷ [...] o acto de cada coisa, com efeito, gera-se por natureza no ente que existe em potência e na matéria adequada. Fica claro, a partir disto, que a alma é certo acto e forma do ente que possui a capacidade de ser daquele tipo (ARISTÓTELES, 2010, p. 67)

Algo potencial ou que existe em potência é o que não existe realmente num determinado momento ou não está sendo realizado, mas pode vir a existir ou vir a ser realizado. O ato é o oposto disso, é aquilo que existe realmente ou que é realizado presentemente. O homem que não está pensando, mas tem a capacidade de pensar, é um pensador em potência, mas só é um pensador em ato quando de fato está pensando (SANTOS, 2013, p.115)

Aristóteles assume a teoria da tripartição da alma proposta por Platão, porém, avança em sua abordagem, propondo a existência de várias funções que são específicas de cada parte da alma. A alma seria, portanto, dividida em três partes: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Na alma vegetativa está a capacidade de nutrição e reprodução, na alma sensitiva a força motriz que gera os movimentos e na alma intelectiva a capacidade de pensar ⁸.

Não são todos os seres vivos que possuem todas as partes da alma. Os seres mais simples possuem apenas a parte vegetativa, por conseguinte, quanto mais complexos são os seres mais partes da *anima* possuem. O ser humano, o mais complexo de todos, é dotado da alma em sua integralidade de partes. As plantas, por exemplo, que não pensam e nem se movimentam, possuem apenas a alma vegetativa. Já os animais possuem tanto a alma vegetativa – pois, tem capacidade de nutrição e reprodução – quanto a alma sensitiva:

Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamámos, então, «faculdades» às nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva (ARISTÓTELES, 2010, p. 68)

Aristóteles propõe que cada parte da alma possui uma série de funções específicas, que se realizam em ato no corpo onde aquela alma habita. Em sua teoria é possível traçar um paralelo entre cada uma das partes da alma e suas respectivas funções.

A primeira e mais básica das partes da alma é a vegetativa. A parte vegetativa possui apenas duas funções: nutrir e reproduzir. Por serem funções elementares, essências a todo ser animado, é correto afirmar que todos os seres vivos possuem alma vegetativa. Sem tais funções seria impossível que o composto subsistisse. É pela alma vegetativa que as espécies se

⁸ E isso se justifica da seguinte maneira: as plantas possuem uma alma vegetativa, a qual consiste nos poderes de nutrição e reprodução. Além desses, os animais possuem os poderes de percepção e locomoção, ou seja, possuem a alma sensitiva. E, todo animal possui pelo menos uma capacidade sensitiva, na qual o tato é o sentido mais universal [...] Por fim, os homens, além disso, têm o poder da razão e do pensamento, ou seja, alma intelectiva ou racional. Por conseguinte, as três partes da alma são hierarquicamente divididas em: vegetativa, sensitiva e intelectiva (ALMEIDA, 2018, p. 13)

multiplicam, bem como é por ela, que os alimentos são deglutidos e metabolizados. Conforme será visto, o ato de desejar o alimento não pertence à alma vegetativa, desejar é uma função mais elaborada, aqui reside apenas a capacidade de metabolização:

Assim sendo, temos de nos referir, em primeiro lugar, à nutrição e à reprodução, pois a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos e é a primeira e mais comum faculdade da alma. Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. É que essa é a função mais natural, para os seres vivos perfeitos os não mutilados, nem de geração espontânea, produzir um outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. (ARISTÓTELES, 2010, p.69)

Avançando, na parte sensitiva encontram-se as funções: da percepção, do apetite e do movimento. Por excelência, a alma sensitiva é responsável pela parte motriz e sensorial dos seres vivos. Todo ser que se movimenta é dotado de sentidos possui, portanto, alma vegetativa e sensitiva – é o que se dá com os animais em geral. Desta forma, “é necessário admitir percepção, apetite e movimento nos animais. Logo, é preciso admitir um princípio que possa presidir essas funções, a saber, a alma sensitiva” (ALMEIDA, 2018, p. 14).

A percepção é a função da alma relacionada aos sentidos. Através da: audição, olfato, paladar, tato e visão é possível apreender o mundo físico. Assim, a percepção é a função da parte sensitiva que permite aos seres interagir com o mundo físico. Não se trata de refletir e compreender o mundo físico, pois tal faculdade reside na parte intelectiva, aqui os seres apenas percebem o mundo pelos sentidos, tal como os animais fazem. Nos dizeres de Almeida (2018, p. 15) “a faculdade sensitiva ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\omega\nu$) passa da potência ao ato através do contato com o objeto sensível ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon\omega\nu$). O objeto sensível é essencial no processo de percepção, pois é ele que torna possível a atualidade da potência perceptiva”.

A segunda função da alma sensitiva é o movimento. Porque se movimenta? Segundo Aristóteles, pela função perceptiva é possível perceber o objeto como aquilo que traz dor e prazer. Aquilo que é prazeroso é buscado e aquilo que é doloroso é evitado. A dor e o prazer são as forças que levam os seres ao movimento. Move-se pela reprodução e pela necessidade de alimentação e move-se para evitar aquilo que traz dor, que põe em risco a própria existência:

Já a respeito do movimento espacial, cumpre estudar o que é que imprime ao animal o movimento de marcha. Que, de facto, não é a faculdade nutritiva é evidente: este movimento, com efeito, dá-se sempre tendo em vista um fim, ocorrendo quer juntamente

com a imaginação, quer com o desejo. É que nada se move a não ser por desejar ou evitar algo, sem ser pela força. (ARISTÓTELES, 2010, p.125)

Por fim, a última das funções a alma sensitiva é o apetite, ou seja, a disposição para se alimentar, que não se confunde de com a função nutritiva da parte vegetativa da alma. A nutrição é apenas deglutição do alimento, que se realiza de forma maquinal pelo composto. O apetite está relacionado à busca pelo alimento, que imprime necessidade de movimentação. As plantas não tem apetite, pois, não são capazes de se mover para o alimento. O apetite é composto pela fome e pela sede: “a fome, apetite do que é seco e do que é quente; a sede, do que é húmido e do que é frio” (ARISTÓTELES, 2010, p.68).

Por traz do apetite existem outros dois elementos: o desejo e a vontade. O desejo está ligado à parte sensitiva e a vontade à parte intelectual.

O movimento pode ser fomentado pelo apetite, porém, o apetite existe em razão de um desejo ou de uma vontade. O desejo está relacionado à parte sensitiva da alma, por isso todos os animais possuem desejo. É natural e instintivo que, pelo desejo, os animais se ponham em movimento atrás daquilo que necessitam. Porém, lado outro, é possível também que o apetite esteja ligado à vontade, neste caso, pelo uso da razão. Pela vontade se põe um fim no objeto sensível, tornando-o cobiçado. Quando se busca determinado alimento apenas pelo seu sabor, está sendo utilizada apenas a função apetitiva movida pelo desejo. Porém, se por exemplo, a busca pelo alimento é em razão de certa propriedade capaz de aliviar alguma dor que se sente, a função apetitiva está sendo orientada pela vontade. A vontade depende da razão.

A vontade está ligada à parte intelectual e não à parte sensível. Neste caminhar, é certo que apenas os seres humanos têm vontade, pois, apenas estes são dotados de razão:

[...] nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio, mas sim imaginação. Ambos, com efeito isto é, o entendimento e o desejo são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento é o prático, o que raciocina em vista de uma coisa. Este difere do teórico em finalidade. Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objecto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final é, então, o princípio da acção. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático (ARISTÓTELES, 2010, p.127)

A última das partes da alma é a intelectual; é nela que reside a capacidade de pensar e compreender. Segundo Aristóteles (2010, p. 114) “o entendimento deve relacionar-se com os objectos entendíveis do mesmo modo que a faculdade perceptiva se relaciona com os sensíveis”.

Em sua teoria a alma sensível se relaciona com os objetos perceptíveis, ou seja, dotados de existência física e que, portanto, são passíveis de serem captados pelos sentidos. Já a alma intelectiva, de forma semelhante, tem como fim os objetos inteligíveis, que são passíveis de serem captados pelas faculdades intelectivas, sem a necessidade de mediação dos sentidos; são em regra objetos imateriais. É por esta razão que a alma intelectiva não tem sentidos ou órgãos correlatos no composto físico.

A alma intelectiva é capaz de absorver o objeto inteligível, sendo afetado por ele, torna-se tudo uma só coisa. É o que se dá quando apenas se compreende algo, aquele objeto sensível é passivelmente absorvido pelo intelecto e se torna parte do intelecto também. Porém, para além de apenas compreender, o intelecto é também capaz de afetar o objeto, transformando-o e modificando-o. É o que ocorre quando os seres querem intervir no objeto de forma inventiva. Assim, há um intelecto passivo – que apenas compreende - e um intelecto ativo – que após compreender transforma o objeto. Nas palavras de Aristóteles há um intelecto “capaz de se tornar todas as coisas, e outro existe capaz de fazer todas as coisas” (2010, p. 117).

O intelecto ativo depende do intelecto passivo. Primeiro é necessário entender o objeto inteligível, de forma passiva, captando-o e absorvendo. Depois, em um segundo momento, o intelecto ativo irá agir sobre o material do intelecto passivo, visando transformá-lo. Neste viés, é “apenas depois de separado que o entendimento é aquilo que é, e apenas isso é imortal e eterno. Não recordamos, porém, porque este é impassível, enquanto o entendimento passivo é perecível; e, sem este, nada há que entenda” (ARISTÓTELES, 2010, p.117).

A medicina do séc. XVI ainda era muito incipiente e ciências como a psicologia sequer existiam, a compreensão do corpo e seus mecanismos de funcionamento, seja na esfera física ou psíquica, ainda eram demasiadamente rudimentares. Foi assim que a teoria da alma fundou-se como importante viés explicativo das atividades animadas dos seres vivos em geral. Os atos como os de mover, comer, pensar... eram atribuídos exclusivamente à *anima*. Os indígenas eram homens também? Perguntas deste tipo, no contexto do século XVI, apenas poderiam ser respondidas na perspectiva da teoria da alma.

3.2 A ANIMA EM TOMÁS DE AQUINO

A teologia tomista está na base da formação dos jesuítas. Sua teologia é considerada uma evolução da teologia patrística e, mesmo no século XVI, ainda gozava de enorme influência na formação de religiosos e religiosas. A formação teológica tomista é um baldrame nos estudos jesuítas. Como visto alhures, a constituição da Companhia de Jesus recomendava expressamente que a formação teológica fosse fulcrada na obra de Tomás de Aquino.

Tomás é o filósofo que introduz Aristóteles no pensamento cristão medieval, segundo Raminelli (1996, p. 54) “a filosofia aristotélica impregnou o pensamento de [...] Tomás de Aquino, sendo eles seus principais difusores durante a Idade Média”. Assim, sua obra perpassa por vários postulados do filósofo grego, ora acolhendo-o ora refutando-o. Em relação ao estudo da *anima* não é diferente, Tomás leva a teoria da alma de Aristóteles adiante, introduzindo novas reflexões e abordagens, tornando-a mais complexa e harmônica com a ortodoxia Católica.

Assim como Aristóteles, Tomás entende que a alma é aquilo que anima, ou seja, “o primeiro princípio da vida é a alma” (AQUINO, 2005, p.356). Ela é a fonte de vida que reside no composto, de modo que sem ela, não haveria movimento, sensibilidade ou razão.

Tomás partilha da ideia de Aristóteles sobre unidade entre alma e corpo, em suas sumas teológicas defende que “a alma é o motor do corpo [...] ademais, é necessário haver algum contato entre o motor e o que é movido. Ora, não há contato senão entre corpos. Logo, como a alma move o corpo, parece que ela é também corpo” (AQUINO, 2005, p.355).

Apesar de Tomás defender que a alma e o corpo precisam estar unidos para que a potência e o ato se realizem, composto e alma existem reciprocamente um para o outro, o filósofo entende também que a existência da alma não depende necessariamente da existência do corpo. A alma pode existir sem o composto, porém, é no composto que todas as suas potências se realizam:

Esta não é nem uma forma separada, nem uma forma ligada, em sua existência, à existência de uma matéria. Isso significa que, embora a alma humana não dependa da matéria para existir, ela por sua natureza tende a unir-se a um corpo para realizar plenamente suas funções (ALMEIDA, 2018, P. 35)

Tomás acredita que o homem pode ser definido como a união do corpo e da alma. Não há homem apenas com o corpo e não há homem apenas com a alma. Para fundamentar sua ideia, cita um trecho da Carta aos Coríntios: “embora nosso homem exterior se corrompa, o que é interior renova-se dia a dia. Ora, o que é interior no homem é a alma [...] é claro que o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo” (AQUINO, 2005,p.362). Por este motivo Tomás

acredita que a alma é subsistente. O termo subsistente aqui diz respeito à autonomia da alma em relação ao corpo. A alma existe de forma autônoma ao corpo e, embora dependa dos órgãos do corpo para operar os sentidos, isso não lhe retira sua subsistência:

[...] deve-se dizer que o corpo é exigido para a operação do intelecto, não como um órgão pelo qual essa operação é exercida, mas em razão do objeto, pois as representações imaginárias estão para o intelecto como a cor para a vista. Pelo fato de necessitar do corpo, o intelecto não deixa de ser subsistente, do contrário, o animal não seria algo subsistente, pois necessita de objetos exteriores sensíveis para sentir (AQUINO, 2005, p.360)

Tomás também é partidário da tripartição da alma, sustenta que “além da alma intelectiva há no homem outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva” (AQUINO, 2005, p.383). Nem todos os seres possuem todas as partes da alma, apenas os seres complexos – seres humanos - possuem as três partes da alma. Apesar da *anima* ser dividida em três partes, a parte mais complexa absorve as menos complexas, de modo que todas as partes formam uma única alma. Não há várias almas no homem, mas uma só, com todas estas partes:

Portanto, deve-se dizer que, no homem, a alma, sensitiva, intelectiva e vegetativa, é numericamente a mesma [...] assim, pois, a alma intelectiva contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas (AQUINO, 2005, p.386)

O homem reúne as três partes da alma, diferente das demais criaturas. Para Aquino a alma humana é dotada de tantas partes e potencialidades para que seja possível aproximar-se de Deus pelas bem aventuranças. Com efeito, o homem “ocupa, entretanto, por sua natureza, o último degrau entre aqueles a quem cabe a bem-aventurança; por isso a alma humana tem necessidade de numerosas e diferentes operações e potências” (AQUINO, 2005, p.407). Dentro desta visão, Tomás deixa claro que a razão pela qual a alma humana é tão completa em partes e potencialidades, se dá porque o homem é o ser mais próximo a Deus, feito à sua imagem e semelhança, portanto, possui uma *anima* condicente com tal *status*:

Existe, ainda, outra razão pela qual a alma humana está dotada de grande número de potências diferentes. Está ela na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas [...] portanto, deve-se dizer que a alma intelectiva se aproxima mais da semelhança com Deus do que as criaturas inferiores, porque pode atingir a bondade perfeita, embora por muitos e diversos meios (AQUINO, 2005, p.407)

Além de ser subsistente, Tomás defende que a alma é imortal. Entretanto, a imortalidade reside apenas na parte intelectual, pois, uma vez que a alma nutritiva e a alma sensitiva dependem do corpo para se realizarem em potência e ato, por certo que com o desaparecimento do composto também desaparecem. A parte intelectual subsiste depois da morte, e a parte sensível e vegetativa subsistirá na alma apenas virtualmente⁹, aguardando que a alma se encarne novamente ao corpo em uma concepção escatológica:

[...] portanto, deve-se dizer que a alma sensitiva não é incorruptível pelo fato de ser sensitiva, mas por ser intelectual lhe é devida a incorruptibilidade. Quando a alma é apenas sensitiva, é corruptível, mas quando ela é além disso intelectual, é incorruptível. O princípio sensitivo não dá a incorruptibilidade, mas não pode (AQUINO, 2005, p.387)

Assim como Aristóteles, Tomás trabalha com os conceitos de potência e ato. Entende que as potências pertencem à alma, e não ao corpo, de modo que apenas se realizam em ato quando a alma estiver unida ao corpo: “portanto, deve-se dizer que todas as potências pertencem à alma, não como a seu sujeito, mas como a seu princípio, pois é pela alma que o composto humano tem o poder de operar todas as suas operações” (AQUINO, 2005, p.413).

Acreditando que a alma é dividida em três partes, argumenta que cada parte é composta de suas respectivas potencialidades. Logo, cada uma dessas potências se destina a realização de atos específicos. Em suma, “uma potência ordena-se a um ato. Deste modo, segue-se que as potências se diversificam segundo os atos com os quais se relacionam. Os atos, por sua vez, são especificados por seus objetos” (ALMEIDA, 2018, P. 46). Há, pois, potências diversas para cada parte da alma, de modo que, cada uma delas, existe para realização de atos próprios:

Ademais, operar é próprio do que existe em ato. Ora, é pela mesma essência da alma que o homem possui o ser segundo diversos graus de perfeição, como já se disse. Logo, é pela mesma potência da alma que ele opera diversas operações correspondentes a esses diferentes graus [...] É necessário afirmar uma pluralidade de potências na alma. (AQUINO, 2005, p.407)

A primeira parte da alma é a vegetativa. Por ser elementar e essencial, trata-se de parte que integra todos os seres vivos. A parte vegetativa possui três potências, destinadas à

⁹ Outras têm como sujeito o composto humano, assim todas as potências da parte sensitiva e nutritiva. Destruído o sujeito, o acidente não pode permanecer. Por isso quando o composto se destrói, essas potências não permanecem em ato, mas apenas virtualmente, a saber, como em seu princípio e sua raiz. (AQUINO, 2005, p.418)

manutenção do composto e conservação da espécie: nutritiva, geradora e de crescimento. O próprio Tomás de Aquino explica:

São três as potências da parte vegetativa. Pois ela tem como objeto, já se disse acima, o corpo que vive pela alma, e tal corpo requer da alma três operações: uma que lhe dá o existir; para isso se ordena a potência de gerar. Outra, pela qual o corpo vivo atinge o devido desenvolvimento; para isso se ordena a potência de crescimento. Uma terceira, enfim, pela qual o corpo vivo se conserva tanto em seu existir como em seu devido tamanho; a isso se ordena a potência de nutrição. (AQUINO, 2005, p. 424)

Todavia, no que se refere ao local em que cada uma dessas potências se atualiza em ato, Tomás faz uma observação: as potências da nutrição e de crescimento se atualizam em ato dentro do próprio composto, porém, a potência geradora produz efeito em outro corpo, já que nada é capaz de gerar a si mesmo:

As de nutrição e de crescimento produzem seu efeito naquilo em que se encontram, porque é o corpo unido à alma que cresce e se conserva pela ação das potências de crescimento e de nutrição que existem na mesma alma. Mas a potência de gerar produz seu efeito, não no mesmo corpo, mas em outro corpo, uma vez que nada pode gerar-se a si mesmo (AQUINO, 2005, p. 424)

A parte sensitiva é responsável por perceber o mundo através dos sentidos. Sua função é de percepção. Por este motivo Tomás entende que os sentidos são potências passivas, ou seja, percebem os objetos perceptíveis de forma inerte. Sendo os sentidos passivos, sua “natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior. O objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas” (AQUINO, 2005, p. 427).

Ao descrever quais são os sentidos, Tomás vai além de seus predecessores. Sua teoria divide os sentidos em internos e externos. Os sentidos externos são os sensoriais, que dependem de órgãos no composto para se realizarem em ato, segundo Almeida (2005, p. 52) “o próprio Tomás utiliza o termo *sensum proprium* nas *quaestiones disputatae* de anima. Como é de nosso conhecimento, são cinco os sentidos próprios: visão, audição, olfato, gosto e tato”. Para além dos sentidos externos, Tomás elabora um raciocínio complexo argumentando que existem também os chamados sentidos internos, que seriam “o sentido comum, a fantasia, a imaginação, a estimativa e a memória” (AQUINO, 2005, p. 431).

O sentido comum discerne e classifica o que está sendo percebido pelos sentidos externos. Segundo Tomás, o sentido comum “julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se

referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde [...] para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas” (AQUINO, 2005, p. 433). Sua função é classificar, traçando paralelos distintivos para os objetos percebidos pelos sentidos externos.

A fantasia e a imaginação, que para Tomás são sinônimos, tem o papel de reter as informações discernidas pelo sentido comum. É um arcabouço de informações retidas apenas no plano da mente, por isso, meramente imaginativas. Assim, Tomás explica que “a fantasia ou imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos” (AQUINO, 2005, p. 432).

Muitas vezes os objetos percebidos são animados também e, assim sendo, possuem intenções. A estimativa é o sentido interno que não capta apenas os objetos em si, mas sim as intenções dos objetos. Tomás usa o exemplo da ovelha que foge do lobo. Não foge pela aparência do lobo, mas pela sua má intenção. A estimativa capta as intenções.

Uma vez captadas as intenções, pelo sentido da estimativa, é preciso que tais informações sejam retidas. Assim, usando o exemplo do próprio Tomás, sempre que a ovelha ver um lobo saberá previamente que se trata de objeto mal intencionado. A memória tem o papel de reter as intenções captadas pelo sentido da estimativa, logo, “a memória, é como um arquivo delas” (AQUINO, 2005, p. 432).

A última das partes da alma é a racional, integrada pelas potências: do intelecto, da memória e da vontade. É a parte mais desenvolvida da alma, apenas encontrada nos seres humanos, pois, são constituídos à imagem e semelhança de Deus.

Para Tomás o intelecto não é parte da essência da alma em si, mas, apenas uma potência. O homem pode conhecer ou não, usar do intelecto ou não, por isso ele existe apenas em potência. Apenas em Deus, que é aquilo que é, o intelecto é essência e não potência:

É necessário afirmar, em vista de tudo o que precedeu, que o intelecto é uma potência da alma, e não sua essência. Com efeito, o único princípio imediato da operação é a essência mesma do que opera, quando a própria operação é seu ser. Pois, assim como a potência está para a operação como para seu ato, assim está a essência para o ser. Ora, somente em Deus conhecer é a mesma coisa que seu ser. Portanto, só em Deus o intelecto é sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece. (AQUINO, 2005, p. 435-436).

Tomás atribui à potência do intelecto o poder de conhecer as coisas imateriais. As coisas materiais são percebidas pela parte sensitiva, porém, “a alma intelectiva é uma forma totalmente imaterial. Sinal disso é que possui uma operação independente da matéria corporal” (AQUINO, 2005, p.391). Desta forma, pode-se concluir que a intelectualidade age independentemente de qualquer órgão do composto. O filósofo conclui, assim, que “os sentidos se referem às coisas sensíveis, assim nosso intelecto se refere às coisas inteligíveis” (AQUINO, 2005, p.439).

Em sua obra, Tomás divide o intelecto em possível e agente, nos seus dizeres “na parte intelectiva, há um princípio ativo e um princípio passivo” (AQUINO, 2005, p.440). O intelecto possível é passivo no sentido de que ele é afetado por aquilo que se conhece, recebe o objeto cognoscitivo de forma passiva para poder compreendê-lo. Por outro lado o intelecto agente tende a mudar, a analisar, classificar ou reconfigurar aquilo que é absorvido pelo intelecto possível. Tomaz defende que o intelecto agente é a luz que recai sobre o intelecto possível, permitindo conhecer:

Ora, o inteligível em ato não é algo existente na natureza, ao menos na natureza das coisas sensíveis que não subsistem fora da matéria. Por isso, para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato, por meio da abstração. Na verdade, o efeito do intelecto agente é iluminar para que possa conhecer (AQUINO, 2005, p.442)

O intelecto aprende o objeto intelectual não em singularidade - como faz o sensível que se detém exclusivamente naquele objeto que se vê ou tateia - mas o detém buscando compreendê-lo em sua essência, assim, o intelectual busca sempre o universal. Por este motivo “o conhecimento intelectual tem como objeto o universal, e é o que o distingue do conhecimento sensível, que tem como objeto o singular” (AQUINO, 2005, p.466).

Quando a alma intelectiva acha o universal no objeto intelectual, é capaz de reconhecer ali um bem, gerando desta forma vontade no sujeito de se apropriar do aprendido, portanto, “deve-se dizer que o apetite intelectual, embora se volte para coisas que são particulares fora da alma, volta-se contudo para elas sob uma certa razão universal; por exemplo quando deseja uma coisa porque essa coisa é boa” (AQUINO, 2005, p.467). Essa vontade não deve ser desordenada, sob pena do homem se perder, assim, Tomás adverte que é necessário que “a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer” (AQUINO, 2005, p.476).

A vontade, neste sentido, conduz o intelecto despertando o desejo de conhecer; é ela quem guia os interesses dos homens. Por isso é preciso mediar a vontade, para Tomás “a vontade não pode tender a algum objeto, a não ser sob a razão de bem. Mas como o bem é múltiplo, a vontade não está necessariamente determinada a um só e único” (AQUINO, 2005, p.478).

O livre arbítrio não reside na vontade, mas na escolha. O intelecto aconselha o que é certo e a vontade faz desejar o certo. Mesmo assim, pelo livre arbítrio, pode-se escolher aquilo que é diverso ao sumo bem, por isso, Tomás afirma que “escolha e vontade, isto é o próprio querer, são atos diversos” (AQUINO, 2005, p.494). No exercício do livre arbítrio concorrem o intelecto e a vontade, o intelecto orienta e a vontade faz desejar, são, portanto, as diretrizes que mediam as escolhas:

A escolha é o ato próprio do livre arbítrio. Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher. Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, para a escolha concorre algo da parte da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga. (AQUINO, 2005, p.491)

Toda vontade tem como fim não o objeto em si, mas sim aquilo que se supõe como bem e está por traz do objeto. O ato de escolher consiste em “desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim” (AQUINO, 2005, p.493).

Ao conhecer, via intelecto guiado pela vontade, as informações são arquivadas na memória intelectual. Estas informações ficam guardadas em potência, na medida em que se pode revisitá-las ou não. A informação está lá, arquivada na memória, sendo papel do intelecto agente trazê-la novamente à tona, reformulando-a cada vez em que é revisitada:

Ora, diz-se que o intelecto possível se toma cada coisa singular, na medida em que recebe as imagens de cada coisa. Pelo fato de receber as imagens inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não opera sempre, pois mesmo então está de certa maneira em potência, embora de uma maneira diferente que antes de conhecer; isto é, do modo pelo qual aquele que tem um conhecimento in habitu está em potência para considerar em ato. (AQUINO, 2005, p.448)

Em resumo, a parte racional da alma é integrada pelas potências da vontade e pelo intelecto agente e passivo. As informações que são coletadas pela parte racional ficam dispostas

em potência na memória do indivíduo que, pelo intelecto agente, poderá revisitar ou não o conhecimento apreendido.

3.3 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E AS POTÊNCIAS DA ALMA

Os exercícios espirituais foram escritos por Inácio de Loyola logo após sua conversão. No ano 1522, Loyola se dirige em peregrinação solitária para Manresa, Espanha, ali, em uma gruta às margens do Rio Cardoner, passa a anotar os sentimentos que experimentava durante suas meditações; esta foi a base dos exercícios espirituais, que o próprio Inácio definiu como “todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais” (LOYOLA, 1999, p. 05).

Os exercícios espirituais consistem em um método sistêmico, que o escolástico ou a pessoa a ser convertida deveria passar, para ao final, obter a iluminação espiritual e o desprendimento total dos pecados e tentações do mundo físico. Na realidade, Loyola ensinava que, assim como o corpo físico se exercitava com atividades diversas, era necessário criar também formas de exercitar a alma:

Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOYOLA, 1999, p. 05)

A ideia de exercitar a *anima* apenas era viável porque Loyola, tal como na teologia de Tomas de Aquino, acreditava que a alma animava o corpo, estando ambas unidas para que as potências se atualizassem em atos. Loyola (1999, p. 16) chega a afirmar que “com a vista imaginativa considera estar a minha alma encarcerada neste corpo corruptível”.

Segundo Hernandez (2008, p. 292) “os primeiros jesuítas contavam com uma arma poderosa para a sua própria formação, como para a educação do povo, os Exercícios Espirituais”. Os exercícios eram uma prática utilizada para converter e para formar missionários. O jesuíta ideal precisava se desprender da vida material de forma total, dedicando sua existência para a missão de combater os inimigos da igreja e salvar a alma dos necessitados.

Com os exercícios Loyola esperava fidelizar seus missionários. Tomado por uma ótica tomista, acreditava que o fim do homem seria louvar o Criador, de modo que todas as coisas que

existiam no mundo físico deveriam volver-se a tal fim. O jesuíta perfeito existia apenas para tal propósito, deveria desvincular-se de tudo que o desviasse da missão primeira:

Princípio e Fundamento: o homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar sua alma. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem e para o ajudarem na consecução do fim para o qual é criado. Daí segue que o homem há de usá-las tanto quanto o ajudem para seu fim, e há de desembaraçar-se delas tanto quanto o impedem para o mesmo fim. Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas (LOYOLA, 1999, p 31 e 32).

De fato, o alto nível de dificuldade do ministério jesuítico, sobretudo daqueles missionários levados aos confins do mundo, exigia extrema disciplina e desprendimento. Somente assim a Companhia de Jesus conseguiria atingir seu fim de cristianizar o mundo. A indiferença às coisas materiais era, dentro da Companhia de Jesus, uma virtude desejada. O seminarista deveria morrer para o mundo físico, para não morrer no inferno. Somente aquele que, pelos exercícios espirituais, morreu para o mundo, teria condições de engrossar as fileiras dos cavaleiros de Cristo:

Sendo indiferente às coisas materiais, “morto por não morrer”, o exercitante estaria apto a tornar-se um cavaleiro de Jesus e poderia juntar-se a Cristo e ao seu exército de santos e apóstolos na luta contra os inimigos de Deus, da Igreja Católica. Que teria com esses exercícios e com essa Ordem Religiosa, resgatada sua imagem, crença primitiva .Luta espiritual e não material. (HERNANDES, 2008, p. 298).

O próprio Loyola expunha no programa dos exercícios que era preciso ser indiferente às coisas do mundo, de modo tal que a potência da vontade fosse ordenada apenas para querer ao Cristo:

Pelo que, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade do nosso livre arbítrio, e não lhe está proibido; de tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que doença, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida curta, e conseqüentemente em tudo o mais; mas somente desejemos e escolhamos o que mais nos conduz para o fim para que somos criados (LOYOLA, 1999, p. 10)

Os exercícios apenas atingiriam seu fim se o penitente, ao final, tivesse incutido em sua alma o desejo ardente de imitar e seguir o Cristo; este deveria ser a único caminho apontado pela potência da vontade:

[...] para imitar e parecer-me mais actualmente com Cristo nosso Senhor, eu quero e escolho antes pobreza com Cristo pobre que riqueza; desprezos com Cristo cheio deles que honras; e desejo mais ser tido por insensato e louco por Cristo que primeiro foi tido por tal, que por sábio ou prudente neste mundo (LOYOLA, 1999, p. 36)

Os exercícios almejavam a mortificação do praticante para o mundo. Porque alguém deveria desejar mortificar-se? Loyola defendia que somente pela total mortificação é que o individuo poderia unir-se a Cristo vivendo terrenamente de forma tranquila. É o que Loyola chamava de tempo tranquilo, ou seja, “quando a alma não é agitada por vários espíritos e usa de suas potências naturais, livre e tranquilamente” (LOYOLA, 1999, p. 38). Mortificado e apenas desejando servir a Deus, o missionário acabaria se tornando um soldado de Cristo ideal, um arauto obediente como um cadáver:

Grande fama conquistou aquele postulado de Loyola que se encontra reproduzido de maneira análoga nos Exercícios e do qual foi tirada a expressão da "obediência de cadáver" dos jesuítas: "aliás, eu não devo querer me pertencer, e sim ao meu Criador e a seus representantes". (MILLER, 1946, p 34).

Os exercícios são calcados na teoria da alma de Tomás de Aquino e Aristóteles. É possível perceber, por exemplo, a utilização do conceito de movimento em Aristóteles - o movimento é guiado pelo prazer ou pela dor. Move-se para aquilo que necessita ou para livrar-se daquilo que é mal. Loyola levava em consideração que o afeto e a repugnância eram capazes de mover o homem, assim, era preciso deixar-se iluminar por Deus para que o penitente fosse movido para o rumo correto:

É de notar que, quando nós sentimos afecto ou repugnância contra a pobreza actual, quando não somos indiferentes a pobreza ou riqueza, muito aproveita, para extinguir o tal afecto desordenado, pedir nos colóquios (ainda que seja contra a carne) que o Senhor o escolha para a pobreza actual; e que ele assim o quer, pede e suplica, contanto que seja para serviço e louvor da sua divina bondade (LOYOLA, 1999, p. 34)

O Deus que age sobre a vontade, potência da parte racional da alma, não se limitava a ela. Pelos exercícios o praticante abre as portas de sua *anima*, permitindo que Deus faça sua obra em todas as partes da alma e suas respectivas potências. A *anima* é trabalhada na sua integralidade:

[...] considerar como Deus trabalha e opera por mim em todas as coisas criadas sobre a face da terra, isto é, procede à semelhança de quem trabalhasse. Por exemplo, nos céus,

nos elementos, nas plantas, nos frutos, nos animais, etc., dando-lhes ser, conservação, vegetação e sensação (LOYOLA, 1999, p. 49)

O livro dos exercícios não foi escrito para os praticantes, mas sim para os instrutores da meditação. A prática é longa, se desenvolve ao longo de quatro semanas, conforme explica o próprio Loyola:

Dado que para os exercícios seguintes se tomam quatro semanas, para corresponder às quatro partes em que se dividem os Exercícios, a saber: a primeira, que é a consideração e contemplação dos pecados; a segunda, a vida de Cristo nosso Senhor até ao dia de Ramos, inclusive; a terceira, a Paixão de Cristo nosso Senhor; a quarta, a Ressurreição e Ascensão (LOYOLA, 1999, p. 06)

A primeira semana é marcada pelo arrependimento. O praticante deveria meditar, dentro de uma rotina rígida de penitências internas e externas, sobre seus pecados e os pecados da humanidade toda. Usando das três potências da alma racional – entendimento, vontade e memória – o praticante deveria considerar sobre o pecado original, cuja origem estaria em Adão e Eva. Era importante que usasse das potências para compreender como tal pecado levou a humanidade ao inferno:

[...] exercitar as três potências sobre o pecado de Adão e Eva; trazendo à memória como, pelo tal pecado, fizeram tanto tempo penitência, e quanta corrupção veio ao género humano, indo tanta gente para o inferno (LOYOLA, 1999, p. 17)

Assim, resta evidente que os exercícios se processam no plano mais elevado da alma, ou seja, na parte racional, vez que “usamos dos actos do entendimento, quando discorremos, e dos da vontade, quando excitamos os afectos” (LOYOLA, 1999, p. 05).

O objetivo era chocar e impactar o penitente, fidelizando-o e convencendo-o sobre a necessidade de seguir os exercícios até o fim. Para tanto, Loyola propõe que o penitente se utilize das três potências da alma: a memória, o entendimento e a vontade. Memória para recordar o primeiro pecado dos anjos que levou sua terça parte a cair juntamente com Lúcifer e o pecado original; entendimento para compreender a gravidade do pecado e vontade para desejar se afastar de tal pecado – inclusive comparando o pecado dos anjos com os próprios pecados:

Primeiro ponto será exercitar a memória sobre o primeiro pecado, que foi o dos anjos, e logo, sobre o mesmo, o entendimento discorrendo, depois, a vontade, querendo recordar e entender tudo isto para mais me envergonhar e confundir; trazendo em comparação de

um pecado dos anjos, tantos pecados meus; e como eles, por um pecado, foram para o inferno, sendo tantas as vezes que eu o mereci por tantos mais (LOYOLA, 1999, p. 16)

Loyola chega a propor o uso da imaginação, uma potência da parte sensível, para que o praticante simule estar no inferno. O objetivo era chocar, constranger e gerar arrependimento. Nem todos os praticantes tinham uma mente tão fértil, assim, “o próprio Inácio de Loyola se encarregava de tudo e chegou a pedir a um ilustrador que realizasse toda uma série de gravuras representando cenas do evangelho” (GAMBINI, 1988, p. 104). Em trecho, chega a descrever a forma sensorial como a experiência meditacional do inferno deveria ser vivenciada:

Primeiro ponto será ver, com a vista da imaginação, os grandes fogos e, as almas, como que em corpos incandescentes. Segundo ponto, ouvir, com os ouvidos, prantos, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo nosso Senhor e contra todos os seus Santos. Terceiro ponto, cheirar, com o olfacto, fumo, enxofre, sentina e coisas em putrefacção. Quarto ponto, gostar, com o gosto, coisas amargas, assim como lágrimas, tristeza e o verme da consciência. Quinto ponto, tocar, com o tacto, a saber: como os fogos tocam e abrasam as almas. (LOYOLA, 1999, p. 20)

Na segunda semana, o foco é a iluminação da *anima* pelo Cristo. Aqui o praticante teria que aprender que a única forma de superar o julgo dos pecados revisitados na primeira semana, seria pela graça divina, pela iluminação do espírito. É no final de segunda semana que ocorrerá o ápice dos exercícios, a escolha do praticante pela fé:

No final da segunda semana está localizado o momento central dos exercícios em que o praticante deve proceder à escolha entre o que é bom para a vida cristã, ou identificar as seduções do espírito mau. Quem assinala (diálogo mântico) o que é bom ou mau, no entanto, é Deus, (Cristo e Nossa Senhora são mediadores entre os homens e Deus Pai, nessa missão) imprimindo diretamente no espírito qual decisão o fiel tem a tomar. (HERNANDES, 2008, p. 292).

Neste ponto Loyola lança mão dos estudos de Tomás de Aquino sobre a vontade e livre arbítrio. A escolha reside no livre arbítrio e não na vontade, haja vista que, embora a vontade seja capaz de fazer o sujeito desejar aquilo que é certo, não é capaz de impor. Por esta razão, ao fazer a escolha, o penitente deveria se ater aos fins de sua opção, isto é, deveria meditar que o ser humano foi criado para louvar a Deus e toda opção deveria necessariamente levar a tal fim:

Em toda a boa eleição, quanto é da nossa parte, o olhar da nossa intenção deve ser simples, tendo somente em vista o fim para que sou criado, a saber, para louvor de Deus nosso Senhor e salvação da minha alma; e assim, qualquer coisa que eu eleger deve ser

para que me ajude para o fim para que sou criado, não subordinando nem fazendo vir o fim ao meio, mas o meio ao fim (LOYOLA, 1999, p. 37)

Ao escolher a fé iniciava-se à terceira semana, ou seja, a semana da expiação dos pecados. É o momento de purificação da *anima* pecadora. O praticante teria de entregar-se totalmente a Cristo, unindo-se a ele e deixando-se conduzir por ele. Deveria sofrer, tal como Cristo sofreu o martírio do calvário e todos os eventos que antecederam a paixão. Cegou-se ao ponto de balbuciar uma oração, onde o penitente deveria rogar para sofrer as mesmas humilhações que o Cristo sofreu:

[...] que eu quero e desejo e é minha determinação deliberada, contanto que seja vosso maior serviço e louvor, imitar-vos em passar todas as injúrias e todo o desprezo e toda a pobreza, assim actual como espiritual, se Vossa Santíssima Majestade me quiser escolher e receber em tal vida e estado (LOYOLA, 1999, p. 25)

Loyola propõe aqui um exercício mental de imaginação, isto é, de recriar mentalmente a santa ceia, imaginando ali a presença do Cristo, tal como se o praticante fosse um comensal.

Ao final, vitorioso, o praticante chegaria à quarta semana. É um momento de regozijo e alegria, onde o praticante participaria da festa da ressurreição de Cristo. Era preciso que o praticante sentisse a alegria e o gozo pela vitória de Cristo, promovendo a contemplação de todas as aparições miraculosas do Cristo até a sua ascensão aos céus.

Os exercícios tinham o escopo de reconfigurar o praticante, levando-o a remodelar sua potência da vontade. A vontade do praticante deveria desejar apenas servir a Cristo imitando-o aqui na terra.

Loyola acreditava que as potências da *anima* sensitiva eram uma fonte de pecado, pois, levavam à busca pelo prazer sensorial – gula, luxúria, concupiscência e fornicação:

Peca-se venialmente, quando vem o mesmo pensamento de pecar mortalmente, e a pessoa lhe dá atenção, demorando-se um pouco nele, ou recebendo alguma deleitação sensível, ou havendo alguma negligência em rejeitar o tal pensamento (LOYOLA, 1999, p. 13)

Assim, Loyola esperava que ao final dos exercícios as partes inferiores da alma – sensitiva e vegetativa – fossem capazes de se submeter hierarquicamente à parte superior da alma – racional. A vitória sobre o pecado viria do mando da alma racional as demais partes da alma:

“para vencer-se a si mesmo, a saber, para que a sensualidade obedeça à razão e todas as partes inferiores estejam mais sujeitas às superiores” (LOYOLA, 1999, p. 22).

São estes missionários, marcados pelos exercícios espirituais de Loyola que virão ao novo mundo destribalizar os gentios. Assim, tal como um cavaleiro que se prepara para o combate, o Jesuíta se prepara para a missão por meio da linguagem peculiar dos exercícios espirituais, linguagem esta que deveria ser partilhada com os habitantes do Novo Mundo:

Para vencê-los seriam necessárias armas eficientes na luta contra esse poder conquistado a partir da palavra e não do ferro e do fogo. A arma, na Europa de Loyola, seria uma linguagem que pudesse ser compreendida pelo fiel, no caso o homem do povo. Linguagem que estaria longe dos discursos da fé promovidos pelas Universidades, academias, monastérios, pelo Latim da Bíblia, mas, aquela que o homem “comum” pudesse entender e viver tal qual entendia vivia intensamente nos mistérios, nos martírios que circulavam em obras vernáculas como a vida de Cristo, a Legenda Áurea, ou o livro de horas com suas figuras (HERNANDES, 2008, p. 309).

Os exercícios são uma parte importante da racionalidade jesuítica; é uma marca da espiritualidade da Companhia de Jesus. Eram prescritos aos fiéis, aos escolásticos e aos missionários que, sempre que podiam, deveriam praticá-los. Nenhum missionário estava imune, o próprio Nóbrega, enquanto chefe da missão no Brasil, “procurava que houvesse muito exercício de oração mental e vocal e mortificação” (FRANCO, 1988, p. 61).

4 A REPRESENTAÇÃO: UMA FORMA DE CONCEBER O MUNDO

O presente trabalho tem o escopo de analisar as representações feitas por Manuel da Nóbrega sobre dos indígenas da América Portuguesa. O objetivo é identificar, nas representações analisadas, as influências de sua formação na Companhia de Jesus, mormente no que se refere ao conceito de *anima*, já analisado na segunda parte deste trabalho.

A análise das fontes será feita de forma articulada com os conceitos de representação, alteridade e identidade.

O conceito de representação tem sido bastante utilizado nos dias atuais, sobretudo em pesquisas inseridas na chamada Nova História Cultural. Após a década de oitenta é possível encontrar uma grande variedade de trabalhos que buscam analisar fontes na perspectiva das representações, tendo se tornado, assim, uma importante ferramenta teórica para os estudos da cultura no tempo.

A razão para tal é que o termo representações, com o passar dos anos, se desenvolveu e passou a ter uma outra carga de significação. No modelo historiográfico tradicional, proposto pela Escola Metódica e vigente até o início do século XX, as representações eram apenas uma ilusão do real – uma distorção da realidade. Porém, com o advento do movimento da Nova História Cultural, as representações passaram a ser vistas como parte integrante do real. Ao estudar representações, o historiador é capaz de apropriar-se de vários elementos da racionalidade dos sujeitos históricos que estão representando; é uma forma de captar fragmentos da realidade.

Todo individuo possui uma racionalidade previamente existente, esta racionalidade é composta pelos: seus valores, suas crenças religiosas, seus conhecimentos, sua posição, suas práticas sociais... A leitura que o individuo faz do mundo emana de sua racionalidade. Ao deparar-se com o desconhecido o individuo usa de sua racionalidade para representar, dando sentido ao desconhecido. Pode-se dizer que ao representar, apresenta-se novamente algo que, percebido anteriormente, encontrava-se ausente. Neste processo o ausente torna-se presente por meio da representação.

Em suma, representar é trazer à tona algo ou alguém ausente, gestando uma imagem mental do referente. O ato de representar está intimamente ligado à racionalidade de quem representa. Os valores, a religião, o conhecimento, a cultura entrecruzam-se com a representação, interferindo diretamente em seu resultado final. A consciência do “eu” reduz o “não-eu” para

poder compreendê-lo, trata-se de um movimento onde o “eu” representa o “não-eu” à luz de sua racionalidade. É um processo mental de abstração, o “eu” idealiza mentalmente alguém ou algo com quem teve contato; o “outro”.

Esta pesquisa utiliza da teoria de representação social de Serge Moscovici. Ao ter contato com o outro, desconhecido e estranho, é preciso compreendê-lo e torná-lo familiar. Assim, ao representar, o “eu” mede o “outro” com sua própria racionalidade, de modo que a representação está mais próxima da racionalidade de quem representou do que do representado propriamente dito. Por esse motivo, para Moscovici, a função da representação é tornar o mundo familiar para quem representa. O mundo só pode ser familiar quando o sujeito é capaz de representá-lo dentro da sua racionalidade:

Para compreender o fenômeno de algumas Representações Sociais, temos que perguntar: Por que criamos essas representações? A resposta é que a finalidade de todas as representações é tornar familiar algo não-familiar. Moscovici considera que os universos consensuais são universos familiares nos quais as pessoas querem ficar, pois não há conflito (BELLINI, REIS, 2011, p.152)

Moscovici entende que o indivíduo é inclinado a representar e tornar o mundo familiar. Esta inclinação se deve ao fato de que o não familiar é ininteligível. Representando, aquele que estava ausente fisicamente acaba se tornando presente pelo pensamento, não de forma fidedigna, mas sim familiarizada com a mentalidade de quem representou.

O não-familiar são as idéias ou as ações que nos perturbam e nos causam tensão. Essa tensão entre o familiar e o não-familiar é sempre estabelecida em nossos universos consensuais, em favor do primeiro. No entanto, o que nos é incomum, não familiar é assimilado e pode modificar nossas crenças. Esse é o processo de rerepresentar o novo (BELLINI, REIS, 2011, p.152)

Moscovici explica como a representação é feita. É um processo de abstração mental, o resultado final é um conhecimento sobre o objeto representado. Este processo se dá em duas etapas que Moscovici denominou de ancoragem e objetivação.

A ancoragem é a classificação e rotulação do externo. É um esforço que o indivíduo faz para enquadrar o “não-eu”, estranho e diferente, dentro de si – uma internalização:

Ancorar é, pois, classificar e dar nome a alguma coisa [...] o primeiro passo para superar essa resistência, em direção a conciliação de um objeto ou pessoa, acontece quando nós

somos capazes de colocar esse objeto ou pessoa em uma determinada categoria, de rotulá-lo com um nome conhecido (MOSCOVICI, 2015, p. 62)

Segundo Moscovici aquilo que é desconhecido gera medo, é imprevisível, por isso “nós experimentamos uma resistência, um distanciamento, quando não somos capazes de avaliar algo de descrevê-lo nós mesmos ou a outras pessoas” (2015, p. 62). Logo, por meio da ancoragem, rotula-se o desconhecido transformando o não familiar em familiar. Neste processo não há, em regra, preocupação com a fidelidade do referente, pois, cada um representa usando os conceitos que dispõe – ainda que estes conceitos não sejam capazes de dar conta da magnitude do objeto representado.

Ato contínuo, não basta apenas acomodar o “não-eu” pela ancoragem, é preciso externar a acomodação; nominar e conceituar – este segundo movimento é chamado de objetivação. Logo, enquanto a ancoragem é um movimento feito para dentro de quem representa a objetivação é um movimento feito para fora:

A ancoragem mantém a memória em movimento, a qual é dirigida para dentro e está sempre armazenando e excluindo objetos, pessoas e acontecimentos classificados e nomeados por essa ancoragem de acordo com os seus tipos. A objetivação, mais ou menos direcionada para fora (para outros), elabora conceitos e imagens para reproduzi-los no mundo exterior (BELLINI, REIS, 2011, p.152)

Na objetivação o uso da linguagem é fundamental. O referente foi ancorado na racionalidade do indivíduo, mas, agora, precisa ser externado por meio de uma definição. O sujeito deve, então, procurar os termos adequados para poder objetivar o referente. Para Moscovici “objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma ideia, ou ser impreciso; é reproduzir um conceito em uma imagem” (2015, p. 73).

A teoria de Moscovici é bastante adequada aos fins desta pesquisa. Ao contrário de outros modelos teóricos de representação, que ora focam ora no sujeito e ora no social, Moscovici trabalha o conceito de representação procurando integrar o sujeito e o social; é uma abordagem psicossocial. Seu conceito permite trabalhar de forma conjunta a influência pessoal de Manuel da Nóbrega na representação dos nativos (sujeito) e a contribuição da racionalidade ocidental-jesuítica que o influenciou (social).

É óbvio que Manuel da Nóbrega, ao se deparar com o nativo em um estado de total alteridade, deveria torná-lo familiar ancorando-o, pois, “o que vem do escuro é imediatamente

rotulado e classificado, tanto na história das conquistas como na eterna confrontação” (GAMBINI, 1988, p. 77). Essa rotulação era mais do que necessária, não para compreender de forma fiel, mas para deixar de temer aquilo que não se conhecia.

Nóbrega não procura compreender os nativos a partir deles mesmos, pelo contrário, a rotulação feita pelo missionário partia de seu referencial, de sua cultura cristã-ocidental. É uma representação fortemente marcada pela sua formação jesuítica, para Raminelli “procurava organizar o Novo Mundo a partir de seus pressupostos culturais, relutando em reconhecer as especificidades dos territórios localizados além da Europa” (1996, p. 137).

Analisando as cartas é possível encontrar uma miríade de situações onde Nóbrega fez adaptações de termos puramente ibéricos à realidade dos índios Tupis, termos que foram selecionados para fins objetivação, mas que não se enquadravam à realidade dos *brasis*. Eram selecionadas palavras do português para representar o novo mundo a partir de analogias com o mundo ibérico:

Primeiro, os jesuítas procuraram palavras do português que pudessem definir aqueles elementos da língua tupi que não tinham tradução imediata. Cada novo animal, planta ou costume do Novo Mundo e de seus habitantes recebeu um equivalente europeu. Este processo de nomear o desconhecido começou com palavras para descrever os próprios nativos. (EISENBERG, 2000, p. 73)

Ao falar sobre os grupos do litoral, por exemplo, desconhecendo a significação do que seriam tribos, improvisa dizendo que “os Gentios são de diversas castas, uns se chamam Goyanazes, outros Carijós”. (NÓBREGA, 1988, p. 98).

Outro exemplo representação etnocêntrica está na descrição de rituais feitos pelos pajés. Evidentemente que Nóbrega não sabia perfeitamente o que era um pajé, não há nada igual na Europa, assim, o missionário busca rotulá-lo com aquilo que existia de semelhante em Portugal: um feiticeiro. Descrevendo a abordagem de um pajé, em carta de 1549, objetiva dizendo que “acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas” (NÓBREGA, 1988, p. 99).

Analisando os indumentos das mulheres de certas tribos, estranhando por certo a maneira como se vestiam, busca rotulá-las com o que lhe parecia familiar no cotidiano europeu “as mulheres andam vestidas á moda de ciganas, com pannos de algodão, pela terra ser mais fria que esta” (NÓBREGA, 1988, p. 97).

Seria o nativo fidedigno ao que fora objetivado nas cartas de Nóbrega? Ao que tudo indica não, são apenas representações! Em um primeiro momento o missionário ancora o nativo usando de sua racionalidade jesuítica – o taxa de pecador, de bárbaro, selvagem, cigano, pagão ... – e, em um segundo ato, externa suas conclusões por meio da objetivação. As cartas neste contexto são o final do processo, são as objetivações da ancoragem que se deu previamente; dizem mais sobre Nóbrega do que sobre o índio propriamente dito.

4.1 A HUMANIDADE DOS INDÍGENAS

Quando os missionários da Companhia de Jesus desembarcaram na Bahia, em 1549, depararam-se com uma realidade totalmente diversa daquela que conheciam. A alteridade dos habitantes do Novo Mundo era enorme e os desafios da catequização mostravam-se desafiadores. No começo, Nóbrega e os demais missionários revelaram-se bastantes otimistas, enalteciam a fé dos índios e a ansiedade que supostamente tinham para se tornarem bons cristãos – melhores até que os europeus.

Todavia, com o passar do tempo, a inconstância dos índios tornou-se um grande problema, pois, com a mesma facilidade com que se convertiam acabavam volvendo-se aos antigos hábitos. Em carta de 1551, endereçada aos irmãos de Coimbra, Nóbrega desabafa: “todos querem e desejam ser christãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero” (1988, p. 114).

As dificuldades na conversão dos *brasis*, ao que tudo indica, fez esmorecer o ímpeto inicial dos missionários. A situação chegou ao tal ponto que muitos chegaram a questionar se os índios de fato eram humanos? Se de fato tinham alma? Se eram realmente capazes de receber o evangelho? Não foi um questionamento exclusivo dos jesuítas no Brasil, outros missionários, inclusive espanhóis, também tiveram que enfrentar a questão da natureza humana dos indígenas. Eles têm alma como nós? “os teólogos espanhóis consideravam os canibais como inábeis para distinguir e perceber as rígidas categoriais do mundo natural, ou melhor, a divisão entre os homens e os animais” (RAMINELLI, 1996, p. 66).

Entre os portugueses a questão também foi posta, porém, não foi tratada como o mesmo rigor dos espanhóis. A discussão chegou a existir entre os missionários no Brasil, mas não ganhou fôlego nos círculos eruditos da metrópole, nem mesmo em Coimbra, grande centro intelectual de Portugal no século XVI:

Os conimbricenses não refletiram, como em Espanha, sobre os conceitos empregados pelos missionários; nem mesmo os princípios da conquista foram ameaçados. O Colégio da Companhia apenas constava as desventuras na América (RAMINELLI, 1996, p. 141).

A tese da animalidade dos indígenas tinham muitos signatários, sobretudo colonos interessados na mão de obra nativa para fomento das atividades econômicas coloniais. Justificavam a animalidade dos nativos ora pelos seus hábitos aparentemente grotescos ora pela sua proximidade com a natureza. No cristianismo do século XVI, o espaço natural era considerado o local do animalesco, lugar onde a civilização não poderia florescer ou prosperar:

O olhar crítico lançado sobre os animais tem sido uma constante no cristianismo desde sua origem – São Francisco de Assis é a exceção que confirma a regra [...] a mata e seus habitantes, como uma coisa só, são alvo a grande batalha antinatureza implícita na obra civilizadora (GAMBINI, 1988, p. 143-146).

Essa aversão ao natural resultou na conclusão de que “quanto mais afastada da natureza mais alguma coisa é civilizada. A natureza é algo bruto à espera de ser purificada, lapidado pela ação dos súditos de Cristo” (NEVES, 1978, p. 41). Não é por menos que os jesuítas combatiam as migrações das tribos impondo-lhes uma política de aldeamento onde, quase sempre, as aglomerações estabeleciam-se perto de núcleos urbanos.

A natureza é local propenso aos movimentos instintivos, algo intolerável para um jesuíta, adeptos da disciplina e da mortificação do corpo. O homem deveria tanger seu corpo através das potências da alma racional; o intelecto deveria ordenar os impulsos. Os espaços naturais, dessa forma, acabaram se tornando locais comandados pelo demônio, habitado apenas por animais:

O jesuíta vê a natureza como algo luxuriante, soberbo, avassalador, misterioso, grávido de perigos e surpresas. Como algo que lhe é estranho e temível. Ou – na melhor das hipóteses – ainda lhe é estranho (porque ainda não dominou e ocupou) e ainda temível (porque, ou pode ser domínio do anti-cristo – ou já efetivamente é tal domínio) (NEVES, 1978, p. 53).

Nóbrega, em carta escrita no ano de 1551, revelou com preocupação aos irmãos de Coimbra que muitos dos religiosos que atuavam no Brasil defendiam publicamente que era lícito aos colonos amasiarem-se com as índias escravas, posto que, por não serem humanas – mas sim próximas a cães - não estariam cometendo pecado algum:

Os clérigos desta terra têm mais officio de demônios que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que lhes é licito estar em peccado com suas negras, pois que são suas escravas, e que podem ter os salteados, pois que são cães (NÓBREGA, 1988, p. 116).

Na obra diálogo da conversão dos gentios, o Nóbrega discute duas representações diferentes acerca dos nativos, cada qual sustentada por um personagem: de um lado o missionário Gonçalo Alves que se encontrava desanimado com a catequização e de outro Matheus Nogueira, o ferreiro, defensor da humanidade indígena. Em certo trecho da obra o personagem Gonçalo Alves externa seu veredito negativo sobre os nativos “a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer, que estes não eram próximos, e porfiam-no muito, nem têm para si, que estes são homens como nós” (NÓBREGA, 1988, p. 233).

Como chefe da missão jesuítica no Brasil, Nóbrega não poderia concordar com a ideia de que os nativos eram animais, tal ideia inviabilizaria o projeto salvífico. O grande propósito da missão jesuítica chefiada por Nóbrega era salvar a alma dos *brasis*, logo, era preciso defender a existência de alma nos indígenas, bem como sua humanidade.

Para justificar que os índios eram humanos e possuíam alma, Nóbrega buscou subsídios em sua formação jesuítica; a teoria da *anima* de Tomás de Aquino. Argumentou que os indígenas eram dotados de *anima* humana, pois, era possível encontrar em seus comportamentos traços das três potências da alma racional “estes têm almas como nós [...] isso está claro, pois a alma tem tres potências, entendimento, memória e vontade, que todos têm” (NÓBREGA, 1988, p. 237). Assim, analisando as práticas indígenas “o modo como fazem uma flecha ou criam os filhos, é indicativo de que todos têm as três potências – entendimento, memória e vontade – que fazem a alma e revelam a presença da lei natural neles” (HANSEN, 1995, p. 115).

Na teoria de Tomás de Aquino a alma poderia ser dividida em três partes: nutritiva, sensitiva e intelectiva. Quanto mais complexo um ser vivo, mais partes sua alma possuía, logo, no homem, além da alma intelectiva existiria também “outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva” (AQUINO, 2005, p.383). As plantas, por serem seres “simples” detinham apenas alma nutritiva, os animais alma nutritiva e sensitiva. Os homens eram dotados de todas as partes da alma; eram os seres vivos mais completos da criação, feitos à imagem e semelhança de Deus:

Portanto, deve-se dizer que, no homem, a alma, sensitiva, intelectual e vegetativa, é numericamente a mesma. Pode-se considerar facilmente como isso é possível, atendendo às diferenças das espécies e das formas. Elas se distinguem umas das outras por sua maior ou menor perfeição. Assim, na ordem da natureza os seres animados são mais perfeitos que os seres inanimados, os animais mais do que as plantas, os homens mais do que os animais, e em cada um desses gêneros há ainda distintos graus (AQUINO, 2005, p.386).

A alma intelectual, segundo Tomás de Aquino, é integrada por três potências: intelecto, memória e vontade. Para Aquino a “razão pela qual a alma humana está dotada de grande número de potências diferentes. Está ela na fronteira das criaturas espirituais e corporais” (2005, p.407). A alma humana, racional, possuía mais potências justamente para diferenciar o homem, em suas habilidades, das demais criaturas. Só o homem possuía alma racional e, por esta razão, era a única criatura capaz de conhecer Deus.

Ao fazer tal afirmação, o Nóbrega procurou demonstrar que os índios eram dotados das potências específicas da *anima* racional, ou seja, a parte da alma que, na teoria de Tomás de Aquino, era atribuída apenas aos seres humanos. Assim, os nativos seriam homens como os europeus, dotados do mesmo tipo de alma e, portanto, aptos para conhecerem o Criador. Ao final de sua argumentação, Nóbrega arremata sem deixar dúvidas:

[...] porque só os homens, e todos maus e bons, são próximos; todo homem é uma mesma natureza, e todo pôde conhecer a Deus, e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer, que era próximo; prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo Nosso Senhor, que aquelle é próximo, que usa de misericórdia (NÓBREGA, 1988, p. 233).

É um claro exemplo de representação. Nóbrega, usando de sua formação tomista, toma a teoria da alma, para justificar a humanidade indígena. De certa forma, é uma maneira de Nóbrega mostrar aos seus superiores sua fidelidade à Companhia de Jesus, pois, é o missionário dizendo nas entrelinhas como suas ideias sobre o novo estão em conformidade com sua formação:

O diálogo que Nóbrega escrevia no Rio Vermelho visava justificar teologicamente aquela reforma e, ao defrontar-se com os princípios da doutrina tomista que orientava a teologia jesuíta, encontrou uma maneira de explicar aos seus superiores como a sua ideia conformava àqueles princípios. (EISENBERG, 2000, p. 14)

No século XVI a teoria do monogenismo, ou seja, a ideia de que todos os homens sucederam do mesmo varão – Noé – era bastante influente. Atribuía-se a cada um dos três

continentes até então conhecidos a descendência de um dos três filhos de Noé: Sem, Cam e Jafet. Ora, se os gentios eram humanos, dotados de alma intelectual, de quem descendiam? Cam é aquele que, por ter visto seu pai Noé nu, foi por ele amaldiçoado. Segundo Nóbrega os nativos descendiam de Cam, o que explicaria porque andavam nus e subjugados pela escravidão:

[...] verdade, que lhes veiu por maldição de seus avôs, porque estes cremos serem descendentes de Cham, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pae bêbado, e em maldição, e por isso ficaram nus (NÓBREGA, 1988, p. 240).

Os habitantes do Novo Mundo eram, portanto, descendentes de Noé dotados de alma intelectual, estavam integrados, ao menos potencialmente, ao grande rebanho da cristandade. Eram filhos e filhas de Deus e, assim, Nóbrega findava sua tese afirmando que o sacrifício de Jesus também foi destinado à remissão dos pecados dos *brasis*:

[...] ver disposição no Gentio para se lhe poder pregar a palavra de Deus e elles fazerem-se capazes da Graça e entrarem na igreja de Deus, pois Christo Nosso Senhor por elles também padeceu, porque para isso fui com meus Irmãos mandado a esta terra, (NÓBREGA, 1988, p. 192).

Apesar de considerados humanos, os nativos se encontravam em uma categoria inferior, um estágio baixo na evolução da humanidade. Sua inferioridade, nos dizeres de Nóbrega, residia no fato de que os nativos ainda eram influenciados pelas inclinações do pecado original:

Pois estae attento: depois que nosso pae Adão peccou, como diz o psalmista, não conhecendo a honra, que tinha, foi tornado semelhante á besta, de maneira que todos, assim portuguezes, como castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas, por natureza corrupta, e nisto todos somos iguaes (NÓBREGA, 1988, p. 238).

Para Nóbrega a submissão ao pecado original gerava bestialidade. Não era uma condição exclusiva dos *brasis*, defendia que todos os homens já estiveram no mesmo estágio, porém, na medida em que se converteram, ascenderam em uma espécie de evolucionismo teológico. Os índios, dentro desta escala evolutiva, ainda estavam em um nível basal, careciam da conversão para se emanciparem como seus irmãos europeus:

[...] mas claro está a resposta; todas as gerações tiveram também suas bestialidades; adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham credito em feitiçarias do

diabo; outros adoravam os bois e vacas, e outros adoravam por Deus aos ratos, e outras imundícies (NÓBREGA, 1988, p. 239).

Apesar do reconhecimento da humanidade indígena, tal fato não implicou, nem mesmo entre os missionários, em uma isonomia de tratamento. A humanidade e a alma eram apenas pontos tênues de identidade. Os *brasis* eram humanos, mas ainda assim apenas cristãos em potencial, o que os jogava em uma categoria humana inferior:

Se os habitantes das terras de além mar não receberam a Boa Nova, o Saber, mas são homens, é preciso qualificar estes homens “especiais”. Se são seres vivos e tem sinais de hominidade, serão colocados em um canto escuro dos homens, que é o mais próximo da natureza, ou seja, um menor iluminado pela luz do saber (NEVES, 1978, p. 41)

Neste particular, a representação de Nóbrega sobre os gentios é inovadora. Ao atribuir natureza humana e espiritual aos índios, sobretudo conferindo-lhes a existência de uma alma, Nóbrega acaba estabelecendo um elemento comum entre os índios e os europeus, trata-se de um ponto de identidade sobre um mar de alteridade.

4.1.1 A humanidade singular dos nativos

Reconhecer a humanidade dos *brasis*, não significa elevá-los ao mesmo *status* dos europeus. Eram humanos, mas não eram como os ocidentais. Os desafios de Nóbrega, no Brasil iam muito além da carestia de recursos e das dificuldades logísticas em levar o nome de Cristo. Eram igualmente grandes as dificuldades teóricas que deveriam ser enfrentadas, questões que Nóbrega não aprendera em sua formação religiosa, mas que, naquele momento, deveriam ser respondidas.

A natureza dos nativos era uma questão crucial para a catequização, tal discussão passava necessariamente pela mediação dos saberes filosóficos e teológicos da época. Apesar da relevância dessas discussões, percebe-se que elas não estiveram na ordem de prioridades dos portugueses. Ao contrário dos espanhóis que protagonizaram o famoso debate de Valladolid, os lusos se limitaram a construir um conhecimento prático sobre os nativos – útil ao processo de colonização:

Os lusos abordaram os descobrimentos sob o prisma filosófico ou teológico senão em raros momentos. Desse modo, o pragmatismo lusitano revelou mais uma faceta. Os portugueses procuravam conhecer os costumes indígenas para melhor conquista-los e menosprezavam uma discussão teológica no cotidiano indígena (RAMINELLI, 1996, p. 140).

Qual foi a representação de Nóbrega sobre os nativos? No início da missão jesuítica no Brasil “Nóbrega estava bastante otimista, pois, encontrou aberta a porta da alma indígena. O comportamento imitativo era o melhor sinal de que a argila tomaria forma” (GAMBINI, 1988, p. 125). Assim, o comportamento inicial dos indígenas que, por mimese, tendiam a repetir aquilo que os missionários faziam era, de proêmio, um indicativo de que a catequização daria muitos frutos. Neste primeiro momento, Nóbrega se apegou aos hábitos indígenas que julgava bons, enxergando apenas aquilo que queria ver:

[...] a solidariedade, a higiene, o cuidado com as crianças, a ingenuidade e a inocência aproximavam nos do reino da concórdia e do equilíbrio, a chama da natureza herbal [...] Os religiosos não recorreram ao homem natural para criticar a sociedade europeia, mas reconheceram nos nativos indícios dos tempos primevos e da providência divina (RAMINELLI, 1996, p. 41).

A representação inicial de Nóbrega sobre os índios era de que, além de humanos e dotados de alma, consistiam em bons nativos, capazes de receber o evangelho, pois, “têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos” (NÓBREGA, 1988, p. 72). Segundo Nóbrega, os indígenas eram tão bons que chegavam a se escandalizar com os pecados dos cristãos, em carta ao provincial de Portugal, datada de 1557, externa que “estamos fartos de ouvir ao Gentio contar cousas vergonhosas dos Christãos; e certo que nos envergonham e tapam a boca, que não ousamos de lhe extranhar os seus peceados a que nelles são muito menos” (NÓBREGA, 1988, p. 172).

Enxergava nos nativos um grande desejo de serem cristãos, tanto que chegou a escutar da boca dos próprios índios “que querem ser como nós [...] diz que quer ser christão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas” (NÓBREGA, 1988, p. 72). Ao final, Nóbrega acaba por concluir que os *brasis* eram mais piedosos do que os próprios cristãos europeus:

Estão estes Negros mui espantados de nossos officios divinos. Estão na igreja, sem ninguém lhes ensinar, mais devotos que os nossos Christãos. Finalmente perdem-se á mingua. Mitte igitur operários quia jam satis alba est messis (NÓBREGA, 1988, p. 78).

Com o passar do tempo o otimismo inicial foi cedendo lugar para certo desalento. A inconstância dos selvagens, que se recusavam a abandonar os maus costumes mesmo após o batismo, acabou por minar a representação inicialmente feita. Assim, tem-se que as “desventuras da catequese motivaram os padres a conceber os índios como bárbaros, como seres destituídos de entendimento” (RAMINELLI, 1996, p. 74).

Para o mundo antigo não é possível civilizar o bárbaro, não se concebe a ideia de totalização do outro, logo, só lhe resta servir. Assim, o melhor destino para um bárbaro seria a escravidão. Segundo Aristóteles não é uma escolha, mas sim um destino a que os bárbaros estão fadados, argumenta que “todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar outros para obedecer” (2006, p. 12). Aristóteles chega a defender a necessidade de escravização, já que, por não estarem dentro do domínio da razão não possuem nada a oferecer senão a força física proveniente de sua ferocidade:

Assim em toda parte onde se observa a mesma distância que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados à natureza à escravidão (ARISTÓTELES, 2006, p. 13).

Foi somente após a cristianização da Europa que a humanidade dos bárbaros passou a ser reconhecida. Embora ainda com *status* inferior, o bárbaro também era filho de Deus e, como tal, estava apto para receber a boa nova. Ao longo da Idade Média, e início da idade moderna, não foram poucas as investidas da cristandade contra os diferentes: judeus, mouros, orientais e protestantes. Todavia, após a descoberta das Índias, a cruzada contra a barbárie ultrapassou o Atlântico e se consubstanciou contra os povos do Novo Mundo:

O reconhecimento da plena humanidade dos bárbaros e, portanto, da possibilidade de intervir nesta realidade histórica é o resultado mais emblemático [...] a possibilidade de uma completa recuperação do bárbaro “ocidentalizado”, não mais através do sistema jurídico estatal, porém, através de um processo de aculturação fundado na cristianização (AGNOLIN, 2005, p. 58-59)

Nas últimas cartas de Nóbrega o índio passou a ser representado como um bárbaro. Segundo o missionário, os índios estariam a “tantos mil annos criados e habituados em perversos costumes, e por este nos parecer meio tão necessário á conversão do Gentio” (NÓBREGA, 1988, p. 137). Os índios, então, passam a serem representados como viciados no pecado, que “nunca

souberam sahir do lodo de seus peccados, pelo qual não somente os maus, mas algum bom, si o havia, tomou liberdade de ser tal qual sua má inclinação lhe pedia” (NÓBREGA, 1988, p. 194).

O desalento de Nóbrega chega a ser tamanho que, em certo momento, fazendo uma analogia bíblica, afirma que ministrar os sacramentos aos bárbaros índios era o mesmo que entregar joias aos porcos:

Christo dizia: "Não deis o santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos". Se alguma geração ha no mundo, por quem Christo Nosso Senhor isto diga, deve ser esta; porque vemos que são cães, em se comerem, e matarem e são porcos, por vícios, e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão, por que alguns padres, que do reino vieram, os vejo resfriados, porque vinham cuidando de converter a todo o Brasil em uma hora, e vêm-se que não podem converter em um anno, por sua rudeza e bestialidade. (NÓBREGA, 1988, p. 230).

Na escrita de Nóbrega, em pouco mais de uma década, os índios migraram de bons cristãos em potencial para bárbaros indolentes. A representação dos índios como bárbaros chega a tal ponto que “a visão europeia muitas vezes aproxima os índios aos turcos, aos citas e aos nômades, pois, o barbarismo atenua fronteiras culturais dos povos ainda não cristianizados” (RAMINELLI, 1996, p. 56).

Nóbrega não gesta a imagem do índio bárbaro do nada, trata-se de uma representação que está fortemente ligada à sua formação, sobretudo aristotélica. Raminelli explica que “os padres da Companhia de Jesus não destoaram dos colonos escravistas quando retrataram os costumes indígenas, bem dispensaram o protótipo aristotélico para descrever os nativos” (1996, p. 73). Aristóteles concebia os bárbaros como humanos inferiores que, por tal razão, deveriam ser subjugados pela escravidão; já que se guiavam apenas pelo sensitivo e não pela alma intelectiva:

Aristóteles já concebia os bárbaros como uma espécie humana inferior. A natureza destinou esses indivíduos à função de obedecer, sendo portanto escravos naturais. Os bárbaros devem pertencer e sujeitar-se a um senhor, capaz de guia-los e encaminhá-los segundo os princípios da razão (RAMINELLI, 1996, p. 66).

Nóbrega chega até mesmo a questionar a potência intelectiva da alma dos *brasis*, “depois de alguns anos de convívio com os naturais da terra, o padre Manuel da Nóbrega conclui que a conversão pelo convencimento era inviável” (RAMINELLI, 1996, p. 73). Assim, seguindo os postulados de Aristóteles, Nóbrega acabará defendendo a catequização dos bárbaros índios pelo

caminho da subjugação. Os índios, como bárbaros que eram, teriam que ser dominados para só depois serem catequizados.

4.2 AS POTÊNCIAS DA ALMA: OS MAUS HÁBITOS DOS NATIVOS

Ao longo do século XVI muitas foram às reflexões feitas sobre os hábitos dos habitantes do novo mundo. Porque agiam mal? Podiam ser catequizados? Qual a origem de seus costumes? Longe de haver um consenso para estes questionamentos “surgiram inúmeras explicações para o atraso das populações americanas” (RAMINELLI, 1996, p. 33).

Analisando as cartas de Nóbrega é possível encontrar uma miríade de explicações, nem sempre harmônicas, para o estado em que se encontravam os índios. Sabe-se que “o desconhecimento do cristianismo também foi apontado como responsável pela situação” (RAMINELLI, 1996, p. 33). Por diversas vezes Nóbrega bateu na tecla da falta de conhecimento sobre Deus; externava que era “gente que nenhum conhecimento tem de Deus” (1988, p. 73), logo, por não conhecerem a Deus, a “gentilidade nenhuma coisa adora” (1988, p. 97). Sem conhecer o Criador não temiam por suas ações, não meditavam sobre o certo e o errado, já que “não têm conhecimento de Gloria nem Inferno” (1988, p. 100).

Em outros momentos Nóbrega culpa os cristãos da terra pelo atraso dos índios, que supostamente não se convertiam ante “o mau exemplo que o nosso Christianismo lhe dá, porque ha homens que ha sete e dez annos que se não confessam” (1988, p. 75). O mau exemplo não advinha apenas dos cristãos leigos da terra, mas principalmente dos clérigos que eram piores que os próprios fiéis “cá ha clérigos, mas é a escoria que de lá vem; [...] não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito approvada, porque estes destroem quanto se edifica” (1988, p. 77).

Entretanto, ao que parece, estas questões acima levantadas pelo próprio Nóbrega são marginais, não estão no centro do problema que, ao que tudo indica, têm raízes muito mais profundas. As discussões sobre os hábitos dos nativos e sua catequização foi migrando pouco a pouco para “a alma do homem selvagem, sobretudo no que concerne à diferença entre a alma animal e a alma humana” (RAMINELLI, 1996, p. 35).

Em suas reflexões sobre os hábitos dos índios Nóbrega não se furtou de analisar a alma dos *brasis*. Qual a influência da alma nos pecados da terra? Embora Nóbrega não tenha abordado

o assunto de uma maneira sistêmica, é possível encontrar em vários trechos de sua vasta correspondência reflexões sobre a alma dos nativos e seus pecados, reflexões estas que são nitidamente influenciadas por sua formação jesuítica. Expressões como: memória, vontade, intelecto, sensível que, com visto, são parte da teoria da *anima* de Tomas de Aquino, são citadas em suas cartas fartamente. Por óbvio que tais verbetes não devem ser interpretados em seus significados atuais – o que seria puro anacronismo – são palavras que têm uma carga de significado histórica, uma linguagem capaz de produzir sentido dentro do universo em que são ditas, ou seja, dentro da Companhia de Jesus do século XVI.

A alma, em Tomas de Aquino, é analisada em três partes: vegetativa, sensitiva e racional. A alma sensitiva é responsável pela percepção do mundo físico, das coisas materiais, logo, grande parte de suas operações depende de órgãos do corpo humano, tal como se dá com os cinco sentidos. A alma sensitiva não deveria guiar o homem, o homem deveria ser guiado pela alma racional. Nesta senda, a busca por prazeres, os vícios, a desordem nos desejos eram frequentemente apontadas como males daqueles que se deixavam guiar pela *anima* sensitiva. Nos exercícios espirituais Loyola conclui enfaticamente que a parte sensitiva era um manadeiro de pecados:

Peca-se venialmente, quando vem o mesmo pensamento de pecar mortalmente, e a pessoa lhe dá atenção, demorando-se um pouco nele, ou recebendo alguma deleitação sensível, ou havendo alguma negligência em rejeitar o tal pensamento (LOYOLA, 1999, p. 13)

Assim sendo, para se obter vitória sobre o pecado seria necessário que a *anima* racional tangesse as partes vegetativa e sensitiva da alma: “para vencer-se a si mesmo, a saber, para que a sensualidade obedeça à razão e todas as partes inferiores estejam mais sujeitas às superiores” (LOYOLA, 1999, p. 22). O verdadeiro cristão, diante de um dilema moral, deveria fazer uma escolha que o levasse para longe do pecado, para tanto, deveria “ver para onde a razão mais se inclina; e, assim, conforme a maior moção racional, e não conforme moção alguma da sensibilidade, se deve fazer a deliberação” (LOYOLA, 1999, p. 39).

Como missionário da Companhia de Jesus, o pensamento de Nóbrega é impregnado da racionalidade esculpida pelos exercícios espirituais. Tal como o fundador da ordem, Nóbrega também acreditava que os sentidos deveriam ser guiados pela *anima* racional. Em carta escrita ao Doutor Navarra, seu professor em Coimbra, relata que os índios optavam pelos maus hábitos por

guiarem suas escolhas pelo sensível: “regendo-se todos por inclinações e appetites sensuaes, que está sempre incunãdo ao mal, sem conselho nem prudência” (NÓBREGA, 1988, p. 90). Ao descrever o trabalho de catequização com os índios, descortina as dificuldades e revezes dos missionários, pois: “damos-lh'as a entender o melhor que podemos [...] estão mui apegados com as cousas sensuais” (NÓBREGA, 1988, p. 101).

No ano de 1557, Nóbrega escreve uma carta pastoral aos moradores de São Vicente, revelando que seu grande desejo era que o povo do Brasil aprendesse a guardar os sentidos, ou seja, submetesse-os à razão dando mostras de mortificação: “com a freqüente meditação dos tempos passados, dos presentes e dos que esperamos, que serão sem fim, com muita guarda dos sentidos” (1988, p. 166).

A obsessão de Nóbrega pela guarda da parte sensitiva da alma era tamanha que, em carta escrita ao provincial de Portugal, de 1557, compara os índios a animais por não se guiarem pela *anima* racional “por falta de não serem sujeitos, e ella ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional” (1988, p. 174).

Deixar-se guiar pelo sensitivo era um grande entrave ao abandono dos maus hábitos; a falta de temperança levava os índios a desejarem apenas o pecado “nenhuma outra bem aventuraçam sabem desejar; pregar a estes, é pregar em deserto ás pedras”. (NÓBREGA, 1988, p. 229). Por conseguinte, já que não eram capazes de admoestar a parte sensitiva da alma, acabavam sendo incapazes de enxergar com os olhos da razão os malefícios do pecado, e assim, seus maus hábitos tonavam-se “os seus desejos, é esta a sua felicidade” (NÓBREGA, 1988, p. 90).

Imbuído de uma visão maniqueísta, Nóbrega defendia a urgência de se converter os índios, promovendo o domínio do sensível pela razão. O sensível está ligado à carne e seus prazeres e a razão à alma e as boas práticas. Deixar-se guiar pelo sensível-carne tinha como consequência a danação eterna:

[...] deixando o trato maldito de peccar, pois por retorno não têm sinão fogo de enxofre, que queima, e nunca acaba de queimar; porque, assim como por fogo de concupiscencia da carne e dos olhos e da soberba da vida, se paga no inferno est'outro fogo infernal, assim também por fogo de charidade e amor se paga na cidade de riba moeda de outro fogo de gloria, o qual é daquella grande fogueira da essência divina, que a todos (NÓBREGA, 1988, p. 166).

A memória foi outra potência da alma intelectual indígena analisada por Nóbrega. Segundo a teoria de Tomás de Aquino, a parte intelectual da alma possuía um “espaço” reservado

para retenção do conhecimento, de modo que as “coisas quando não estão sendo cogitadas pertencem unicamente à memória, que não é outra coisa, do que a retenção habitual do conhecimento e do amor” (AQUINO, 2005, p. 635).

Para Nóbrega, por serem humanos, os índios eram dotados de memória. Ao escrever *Informações das Terras do Brasil*, no ano de 1549, Nóbrega relatou que, conversando com os nativos percebeu que eles tinham memória sobre o evento do dilúvio:

Têm memória do dilúvio, porém falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra d'água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro e, depois de mingoadas as águas, se desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres. (NÓBREGA, 1988, p. 101).

Nóbrega não encontrou nos indígenas memórias de outras passagens bíblicas, assim, por certo que os índios “só teriam retido uma antiga revelação o fragmentos mais ou menos corretamente retransmitidos de geração em geração - por falta de escrita” (CLASTRES, 1978, p. 32).

A falta de memória sobre outros acontecimentos bíblicos e a incapacidade de reter os saberes imprescindíveis à conversão era creditada a uma memória mal exercitada, fruto do ócio indígena. Desta forma, quando as potências – inclusive a da memória – são fracas, o homem acaba se corrompendo pelo “esquecimento, para a memória, e o engano, no caso de um raciocínio falso” (AQUINO, 2005, p. 582). A memória fraca sempre foi vista como um problema. Viveiro de Castro ensina que o problema dos índios, segundo os jesuítas, residia “nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas e remissas” (1992, p. 23).

É famosa a afirmação de Nóbrega de que “poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não ha que fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias” (1988, p. 94). O que significa a expressão papel branco? Significa ter pouca memória, pouca informação arquivada! Por conseguinte, os missionários poderiam depositar na memória indígena todo saber que julgassem conveniente à conversão. Essa verdadeira compulsão de Nóbrega em escrever no papel em branco se dá, porque “a ideologia religiosa inaciana tem horror ao vazio e procura preenchê-lo” (NEVES, 1978, 86).

A alma intelectual, outra potência elevada, também foi apontada como causa dos reveses na conversão e origem de pecados.

No início da missão, momento em que ainda estava entusiasmado com os índios, Nóbrega não se cansava de enaltecer a inteligência dos *brasis*. Se espantava com o pouco saber que os índios tinham sobre Deus, em carta endereçada ao seu professor de Coimbra revela que “é de grande maravilha haver Deus entregue terra tão boa, tamanho tempo, a gente tão inculta que tão pouco o conhece” (1988, p. 90). A inteligência neste momento inicial era vista como uma potência pouco exercitada, mas, poderia ser tocada pelas práticas missionárias. Era um ponto positivo. Era mais fácil converter os nativos, de pouco saber, do que os soberbos que já se julgavam cultos:

[...] mais fácil é de converter um ignorante, que um malicioso e soberbo; a principal guerra, que teve a igreja foram sobejos entenderes; daqui vieram os hereges, e os que mais duros e contumazes ficaram; daqui manou a pertinácia dos judeus, que nem com serem convencidos com suas escripturas, nunca se quizeram render á fé (NÓBREGA, 1988, p. 241).

Sendo os índios desprovidos do conhecimento sobre as coisas da fé, Nóbrega definiu o que deveria ser ensinado prioritariamente: “até que vão aprendendo de nós for tempo, scilicet: jejuar, confessar cada anno e outras cousas semelhantes; e assim também outras graças e indulgências, e a bulla do Santissimo Sacramento” (NÓBREGA, 1988, p. 83).

Os jesuítas eram uma novidade no Brasil do século XVI. Em um primeiro momento os índios foram movidos por grande curiosidade. As missas, os paramentos, as procissões, os cantos e os instrumentos despertaram interesse. Nóbrega relata:

Leonardo Nunes e outro clérigo com leigos de boas vozes regiam o coro; fizemos procissão com grande musica, a que respondiam as trombetas. Ficaram os índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia. (NÓBREGA, 1988, p. 86).

Essa curiosidade dos nativos foi explorada pelos missionários para se poder ensinar. Os missionários sabiam o poder do deslumbramento “a ostensividade tinha quanto aos índios grande eficácia, segundo os catequistas, já que aqueles se deixariam inebriar e prender pela beleza, grandiosidade e misticidade dos eventos” (NEVES, 1978, p. 76). Os missionários aproveitaram os momentos fascínio para atingirem a *anima* intelectual dos índios:

Os jesuítas não tardaram a se dar conta do enorme efeito prático exercido pela parafernália litúrgica sobre os índios, tendo dela feito uso pleno. Assim como as

crianças, e o homem civilizado por vias transversas, os índios adoravam pompa e solenidade, como demonstraram seus próprios rituais (GAMBINI, 1988, p. 1988)

Dessa forma, nos primeiros anos os ensinamentos teriam sido, supostamente, assimilados pelos índios. Nóbrega cita, por exemplo, que os índios adquiriram conhecimento sobre o pecado, de modo que conseguiam discernir sobre o certo e o errado: “muito conhecimento e se confessam e sabem bem conhecer os peccados em que viveram” (1988, p. 125). Relatou também que os índios foram capazes de aprender sobre os ritos e orações católicas, eis que, “vêm todos a esta cidade á missa aos domingos e festas, que faz muita devoção e vêm resando as orações que lhes ensinamos” (1988, p. 85).

Mas o entusiasmo inicial de Nóbrega não durou muito; tão logo os nativos abandonavam os ensinamentos dos padres, a representação sobre a inteligência dos indígenas foi sendo transformada. O índio outrora bom selvagem transformou-se em bárbaro, logo, passou a ser descrito como um ser de inteligência fraca, o que se dava em razão dos muitos anos dedicados aos maus hábitos: “la razón creo es porque la gente desta tierra es flaca em el entender, y de mala creación y de mucho tempo habituada em grandes maldades” (NÓBREGA, 1553, *apud* LEITE 1, 1956, p. 453).

A inteligência dos índios adultos, viciados há muito tempo nos pecados da terra, já estava totalmente comprometida, de modo que Nóbrega expressava que “los grandes nunca hombre se satisfaze de su fe, ni desu contritióñ para los bapatzar aún em la hora de la muerte, ni tienen capcidad para enterder lo que se les predica” (NÓBREGA, 1561, *apud* LEITE 3, 1958, p. 361). Se por um lado a inteligência dos adultos era fraca, o mesmo não ocorria com as crianças. Sobre a inteligência dos mais jovens escreveu “[...] muchos mochachos [...] a lo menos esto se gana, que no buelven a comer carne humana, antes lo estrañan a sus padres, y em el entendimiento salen capaces y alumbrados para poder recibir la gratia” (NÓBREGA, 1561, *apud* LEITE 3, 1958, p. 361).

A solução para ensinar os mais jovens é conhecida, eram apartados de suas famílias e levados às escolas para serem catequizados. Mas qual seria a solução para ensinar os adultos? Segundo Nóbrega “o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural” (NÓBREGA, 1558, *apud* LEITE 2, 1956, p. 447). Em outra carta, escrita para Tomé de Sousa, aduz que os índios são “de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Christo” (NÓBREGA, 1988, p. 193).

Portanto, era pelo caminho da sujeição que os índios adultos poderiam aprender os temas da fé. Como todo jesuíta, Nóbrega acreditava que a disciplina era um elemento essencial na formação, logo, era preciso sujeitar os nativos para depois ensiná-los:

Pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, a ela ser huma maneira de gente de condição mais de feras bravas, que gente racional, e ser gente servil que se quer por medo e sujeição (NÓBREGA, 1557, *apud* LEITE 2, 1956, p. 412).

A ultima das potências da *anima* racional é a vontade. Segundo Tomás de Aquino a vontade é uma potência superior, pois, ela move tanto o intelecto quanto os sentidos para um determinado fim, ou seja, “da mesma forma que o que é apreendido pelos sentidos é objeto do apetite sensitivo, assim também o que é apreendido pelo intelecto é objeto do apetite intelectual, ou vontade” (2005, p. 477).

Na teoria de Tomás de Aquino o intelecto sempre busca o objeto a ser conhecido, ao passo que a vontade busca o fim de tal objeto, nas palavras do próprio Aquino “deve-se considerar que assim como o intelecto adere necessária e naturalmente aos primeiros princípios, assim também a vontade adere ao fim” (2005, p. 477). Se, por exemplo, o objetivo fosse compreender a Deus, o objeto do intelecto seria o próprio Deus e o objeto da vontade seria a finalidade de conhecer a Deus, possivelmente buscar a salvação da alma. Todavia, quando o homem busca por finalidades escusas, sua vontade guiará seu intelecto para aquilo que não leva ao bem, por essa razão, Tomás de Aquino conclui que “pela vontade que se peca ou se vive retamente” (2005, p. 477). Quando um ser humano vivencia profundamente uma experiência com o próprio Deus, sua vontade passa a guiar seu intelecto apenas para o bem maior, em outras palavras, “a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes” (AQUINO, 2005, p. 478).

Analisando a vontade dos índios, Nóbrega concluiu que por não conhecerem a Deus, os índios são “tão encarniçados em tratar e comer, que nenhuma outra bemaventurança sabem desejar” (1988, p. 229), por consequência, propõe ser necessário apresentar Deus aos índios, para assim irem “lhes accendendo a vontade de ser christãos” (1988, p. 93).

Levar aos índios o próprio Deus era essencial, um encontro necessário, o caminho para que os *brasis* ordenassem suas vontades. Dessa forma, tem-se que a vontade ideal é apenas aquela que se harmonizava com a vontade do Criador. A catequização seria exitosa somente

quando o catecúmeno fosse capaz de desejar a mesma coisa que o próprio Deus; uma perfeita sintonia entre criatura e Criador:

[...] estão com o discípulo do Senhor juntos em oração, e conformidade de vontade; porque, assim como é fogo de amor do Padre e do Filho, que é um Deus verdadeiro, assim também não obra sua infinita virtude senão onde acha uns mesmos corações, uns mesmos desejos, uma paz, uma opinião, um amor, uma bondade, uns propósitos, uns mesmos servidores de Christo (NÓBREGA, 1988, p. 164).

Na lógica de lapidar a vontade, para afiná-la com os desejos do Criador, os exercícios espirituais tinham um papel essencial. Os exercícios objetivavam promover a mortificação do praticante, ou seja, tinham o escopo de eliminar todos os desejos carnis para que os desejos se voltassem apenas a Deus. Como acerba Gambini, os exercícios partiam do pressuposto de que “o homem só pode salvar-se através de uma total submissão à vontade divina revelada pela meditação” (1988, p. 98). Nóbrega pregava insistentemente a necessidade de se promover os exercícios espirituais entre os catecúmenos. Escrevendo a Luiz da Grã, informou que “los niños sus ejercicios bien ordenados, aprenden a ler y escribir” (NÓBREGA, 1553, *apud* LEITE 1, 1956, p. 492). Alguns anos depois, em carta para Inácio de Loyola, relata novamente que “nesta casa se lê grammatica a quatro ou cinco da Companhia e lição de casos a todos, assim Padres como Irmãos, e outros exercícios espirituais” (1988, p. 150).

Desta forma, Nóbrega relaciona os maus hábitos indígenas com debilidades nas potências da *anima* racional: intelecto, vontade e memória. Os males da terra não eram apenas práticas antigas ou meros hábitos dos nativos, tinham uma origem muito mais profunda, estavam dentro da própria alma dos índios.

4.2.1 A inconstância

A inconstância foi apresentada por Nóbrega como um grave defeito da *anima* indígena. Segundo os jesuítas, tratava-se de um traço da personalidade dos nativos que dificultava demasiadamente a catequização, pois, não havia entre os índios fidelidade aos ensinamentos sobre a fé. Tão logo se convertiam ou se batizavam, tão logo tornavam aos seus antigos hábitos. Nas cartas jesuíticas inúmeras são as passagens onde os missionários queixavam-se da leviandade

dos *brasis*. O tema se tornou tão recorrente que, com o tempo, a inconstância passou a ser vista como um traço marcante da personalidade dos *brasis*:

Esta proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé; ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável (CASTRO, 1992, p. 23)

Segundo Nóbrega, com a mesma facilidade com que se convertiam tornavam aos seus antigos hábitos. Acreditava que índios não guardavam os preceitos da fé em sua *anima*, segundo o missionário “quando vêm á minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações” (1988, p. 230). Por terem supostamente a potência da memória fraca, não eram capazes de reter os conhecimentos da catequização. O problema da memória fraca se potencializava ainda mais com as cauinagens; o caium foi promovido ao nível de droga da inconstância:

Há um aspecto dos mau costumes do gentio que merece destaque - o papel central que o cauim de milho ou mandioca desempenhava no complexo da guerra tupi [...] as cauinagens tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam; o cauim era a droga da inconstância (CASTRO, 1992, p. 54)

Os sacramentos, tão preciosos para Nóbrega, deveriam ser ministrados com cuidado, pois, dada a instabilidade dos indígenas, os missionários não poderiam permitir o batizado de qualquer um. Recomendava expressamente que os índios fossem provados antes de serem batizados; os missionários se escandalizavam – como se fosse um pecado maior – quando um nativo já batizado tornava aos antigos hábitos, adverte Nóbrega, “não se baptisam até mais serem provados, porque como estes índios têm tantas ocasiões para tornarem atraz e muitos tornarão, não ousam os Padres a baptisar, sem primeiro muito os provarem” (1988, p. 160). Escrevendo para Tomé de Sousa, em uma passagem extremamente dura, Nóbrega desabafa afirmando que entregar os sacramentos a índios tão inconstantes era o mesmo que “dar jubileus de condenação e perdição ás almas, dando o santo a cães e as pedras preciosas a porcos” (1988, p. 194).

A esperança de Nóbrega mais uma vez estava depositada nos índios mais jovens “porque estes bem doutrinados e acostumados em virtude, serão firmes e constantes, os quaes seus pães deixam ensinar e folgam com isso” (NÓBREGA, 1988, p. 114).

Nóbrega foi incapaz de compreender que a inconstância dos índios na realidade era exatamente o oposto, ou seja, sua constância. Os jesuítas consideravam que os índios eram papel em branco, desprovidos de qualquer tipo de religiosidade, por isso mesmo, julgaram que poderiam escrever a fé cristã com facilidade na alma dos indígenas. Nóbrega não foi capaz de compreender que “quase todas as formas de comportamento tribal possuem significado cultural ou religioso” (GAMBINI, 1988, p. 138).

Os indígenas foram representados por Nóbrega como “gente que nenhum conhecimento tem de Deus” (1988, p. 73), assim, os Tupis a “nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina” (1988, p. 97).

Segundo Clastres “uma religião é um conjunto de crenças que podem exprimir-se de múltiplas maneiras, expressão verbal (mitos, rezas, etc.), expressão gestual (ritos, atitudes ...), expressao material (templos, objetos de culto, representações figuradas das divindades)” (1978, p. 16). Os tupis realmente eram gente sem religião ou é possível falar em uma religiosidade indígena?

Para Clastres havia sim uma religiosidade entre os Tupis que os missionários recusaram enxergar. A religião Tupi estava toda fulcrada no profetismo da chamada terra sem males, um lugar místico, para onde iriam todos os grandes guerreiros depois da morte. Em uma de suas passagens, escrita em 1549, Nobrega desapercibidamente relata um acontecimento importante, capaz de ilustrar bem a religiosidade dos Tupis:

Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiserem e outras cousas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm (NÓBREGA, 1988, p. 99).

O feiticeiro, que Nóbrega cita no trecho acima, é na realidade um caraíba. Que lugar extraordinário é este que o caraíba faz alusão? Um lugar onde mantimento cresce sozinho, onde as flechas irão ao mato para caça e onde os velhos se tornarão jovens. Evidentemente que o trecho faz alusão a terra sem males¹⁰. Na realidade, os Pajés e Caraíbas foram, segundo Clastres, os porta-vozes do messianismo da terra sem males. O poder dos Pajés e Caraíbas consistia “em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica. mas sim as regras éticas” (CLASTRES, 1978, p. 47).

Os Tupis acreditavam, portanto, que “as almas dos que viveram virtuosamente, isto é, segundo eles, que bem se vingaram e comeram muitos dos seus inimigos, vão para trás das montanhas altas danças em belos jardins com as almas dos avos”. (CLASTRES, 1978, p. 30). O próprio Nóbrega, sem dar maior atenção por talvez apenas querer enxergar apenas aquilo que lhe convinha, relata que os índios “somente dizem que depois de morrer vão descansar a um bom lugar” (1988, p. 100). Há uma clara religiosidade entre os Tupis, capaz de explicar muito sobre origem das guerras tribais, da antropofagia e de muitas outras práticas. Há sim uma religião Tupi-Guarani:

Tupis e guaranis não eram, portanto, essa gente sem fé que os cronistas nos descreveram com tanta segurança: seus próprios testemunhos vêm ensinar-nos o contrário. Todo o pensamento e a prática religiosas dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal. Uma religião que pode ser dita profética (CLASTRES, 1978, p. 51)

Nóbrega e os demais jesuítas simplesmente ignoraram a religiosidade dos Tupis. Na busca de representar os selvagens como gente sem religião, construindo artificialmente uma imagem que não correspondia ao real, “os missionários não viram que os maus costumes dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (CASTRO, 1992, p. 25).

4.2.2 A nudez

¹⁰ A Terra sem Mal e esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não ha morte (CLASTRES, 1978, p. 30).

O jesuíta ideal deveria ter o corpo mortificado, sem paixões carnis, um soldado de Cristo projetado apenas para desejar o próprio Cristo. Dentro desta lógica, o corpo é manifestação dos desejos da carne, é mal visto e está associado ao pecado. Ademais, na “ideologia dos religiosos, o corpo deveria ser um lugar de repúdio – o melhor que se deveria com ele fazer era mortificá-lo, mutilá-lo segunda razões da ética, não da estética” (NEVES, 1978, p. 134).

A relação dos nativos com o corpo é totalmente diferente da relação dos jesuítas. Há aqui um abismo de alteridade. Ao constatar a diferença, Nóbrega arremessa todas as suas frustrações, todos os seus desejos reprimidos, no corpo tupinambá. Essa projeção negativa o leva a recriminar a nudez, o corpo é fonte de pecado, portanto, “num plano mais profundo, porém, é nesse espelhar-se inconsciente que o outro lado do jesuíta e seu ideal se projetam” (GAMBINI, 1988, p. 127). Em carta escrita ao provincial Simão Rodrigues, Nóbrega chega a dizer que nudez era a única diferença significativa – alteridade – entre os jesuítas e os indígenas “todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm” (NÓBREGA, 1988, p. 72).

O missionário reconhece que a nudez era um hábito antigo dos *brasis*, assim, não seria fácil extirpá-la “e por outra parte eu não sei quando tanto Gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nú, não negando ser bom persuadir-lhes, e prégar-lhes, que se vistam e mettel-os nisto quanto puder ser” (NÓBREGA, 1988, p. 142).

A questão da nudez era difícil de ser resolvida. O problema não envolvia apenas os hábitos dos índios, mas, era também de ordem logística. Onde os missionários conseguiriam roupas suficientes para cobrir todos os índios da costa brasileira? Seria necessária muita roupa! Nóbrega encomenda ao provincial de Portugal “peça Vossa Reverendissima algum petitorio de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã” (NÓBREGA, 1988, p. 85). Além das roupas enviadas pela metrópole, era necessário que se produzissem tecidos e roupas na colônia, para tanto, a mão de obra especializada deveria vir de Portugal “serão cá muito necessárias pessoas que teçam algodão, que cá ha muito e outros officiaes” (NÓBREGA, 1988, p. 85).

Esta obsessão com o corpo dos índios é um espelho da própria identidade. Trata-se de reconhecer-se na diferença do outro. Ao perceber que o “outro” não é como o “eu” reafirma-se a identidade do “eu”. Com a identidade devidamente demarcada, a alteridade é enxergada com um olhar negativo; verdadeiro preconceito ao diferente:

O que Nóbrega diz revela o preconceito cristão contra o corpo e a sensualidade: os instintos, manifestação por excelência do arquétipo do homem natural, ele os associa sempre ao mal. Tendo excluído esse aspecto de sua própria personalidade, o missionário passa a vê-lo no Outro em termos exclusivamente negativos (GAMBINI, 1988, p. 128)

A nudez não se limitava a uma questão de alteridade e identidade, estava também no cerne das discussões do projeto de salvação das almas. Em 1552, Nóbrega escreveu ao provincial de Portugal pedindo orientação sobre a nudez dos índios. Questionava se seria legítimo negar aos índios, devidamente catequizados, o acesso aos sacramentos e às missas apenas por andarem nus. O missionário se coloca em um conflito de valores, pois, a nudez entra em choque com a salvação. Seria correto deixar os nativos sem as benesses dos sacramentos apenas por não terem vestimentas?

[...] como nos haveremos acerca dos Gentios que nos vêm a pedirem o baptismo, e não têm camisas nem roupas para se vestirem : si, somente por razão de andarem nus, tendo o mais aparelhado, lhes negaremos o baptismo e a entrada na igreja, á missa e doutrina; porque parece que andar nu é contra a lei de natura, e, quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não é capaz de receber Sacramento, e por outra parte eu não sei quando tanto Gentio se poderá vestir (NÓBREGA, 1988, p. 142).

Em carta escrita no ano de 1549, desabafa de forma inusitada “si souberem que por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser christã e conhecer a seu Creador e Senhor e dar-lhe gloria” (NÓBREGA, 1988, p. 74). Os indígenas não poderiam deixar de conhecer a glória de Deus apenas por estarem nus, vesti-los era urgente, parte essencial do processo de salvação “o apelo é reiterado e a ideia de vestir os índios consolidada [...] tal iniciativa era o primeiro passo na ideia de tirá-los da servidão aos pecados do mal” (MOREAU, 2003, p. 95).

4.2.3 A poligamia

Sabe-se que “o sistema matrimonial poligâmico fez parte da estrutura social de diversos grupos, determinando laços de parentesco e tendo pouco ou nenhuma relação com a sexualidade de seus praticantes” (MOREAU, 2003, p. 101). Assim, entre os povos Tupis, os enlaces eram um elemento de estabilidade, serviam para estreitar vínculos entre grupos, celebrar paz ou mesmo criar alianças. Ademais, no plano pessoal, ter muitas mulheres era um signo de prestígio e poder, “a poligamia era um atributo suntuoso ligado à valentia guerreira, ao lado das marcar corporais e

do direito de discursar em público [...] signos, mulheres e genros significava prestígio e privilégio social” (MOREAU, 2003, p. 102).

Não é possível compreender a poligamia dos povos Tupis fora de seu contexto originário. Os jesuítas não estavam preocupados em compreender os *brasis* em si, não houve um movimento de análise imparcial. Todo o discurso construído por Nóbrega sobre a poligamia teve como matriz racional o cristianismo ocidental, por conseguinte, a conclusão foi que a poligamia era um pecado da terra que deveria ser extirpado por ser contrário às leis do Criador. A poligamia tornou-se então um grande mal da colônia “a gente da terra vive em peccado mortal e não ha nenhum que deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal” (NÓBREGA, 1988, p. 72).

Nóbrega aponta que a ausência de casamento entre os indígenas, nos moldes do cristianismo, originava poligamia. Por não terem matrimônio verdadeiro não tinham desejo de tomarem seus respectivos consortes para toda vida:

O Gentio desta terra, como têm matrimônio verdadeiro, com animo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará em uma povoação, e nas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente á nossa Fé (NÓBREGA, 1988, p. 148).

Uma vez que os nativos desconheciam o matrimônio cristão, que exige fidelidade vitalícia entre o casal, não se importavam com a infidelidade e acabavam se “amancebando” com várias mulheres. Nóbrega relata que “é costume até agora entre elles não fazerem caso do adultério, tomarem uma mulher e deixarem outra, como bem lhes parece e nunca tomando alguma firme” (NÓBREGA, 1988, p. 92). Incapazes de se abaterem pelo adultério, trocam suas esposas conforme conveniência “segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-n'as quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar” (NÓBREGA, 1988, p. 79).

Em carta escrita ao Doutor Navarro, seu professor de Coimbra, Nóbrega compara os costumes dos índios aos de outros povos, concluindo que, em relação à poligamia, são mais bárbaros que os demais: “o que não praticam os outros infiéis de África e de oufras bandas, que tomam mulher para sempre e si a abandona é mal visto: o que não se usa aqui, mas ter as mulheres simplesmente como eoncubinas” (NÓBREGA, 1988, p. 93).

O combate à poligamia era feito através da catequização. Os índios eram doutrinados pelos jesuítas que, de forma intrusiva, tentavam resignificar a relação homem mulher na cultura dos Tupis. Ensinavam-lhes sobre o valor cristão do sacramento matrimonial, exortando sobre os elementos da fidelidade e da vitaliciedade. Na tentativa de forçar os índios a respeitarem o matrimônio, Nóbrega propunha “baptisar marido e mulher de uma só vez, logo depois casando-os, com as admoestações daquillo que o verdadeiro matrimônio reclama; com o que se mostram elles muito contentes” (NÓBREGA, 1988, p. 92).

Lutar contra a poligamia não era lutar apenas contra um hábito. Tratava-se de uma batalha que contra a própria religiosidade dos Tupis. Os índios acreditavam que apenas a alma dos grandes guerreiros acessaria a terra sem males. Quem eram os grandes guerreiros? Aqueles que vingavam seu povo, matavam muitos contrários, tinham muitas mulheres e recebiam muitos nomes em vida; estes são os signos de bravura dos Tupis:

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores esse iniciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia a que incluía escarificações, batoques faciais, direito a discursar em público, e a acumulação de esposas. A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos grandes guerreiros. (CASTRO, 1992, p. 44)

A poligamia foi um elemento de honra entre os Tupis, um atributo de distinção social. Muitas mulheres era sinal de prestígio neste mundo e passaporte para a terra sem males após a morte. Desta forma, a proeza dos guerreiros “era condição da honra neste mundo, era também necessária para urna existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estando votadas a uma miserável errância na terra. junto aos demônios” (CASTRO, 1992, p. 44).

4.2.4 A antropofagia

De todas as práticas dos índios da costa brasileira, a antropofagia foi a que mais escandalizou os missionários. A luta contra a deglutição de carne humana foi um estandarte dos jesuítas. Não era possível ser cristão e comer carne humana ao mesmo tempo, por esse motivo, quase toda prática missionária se legitimava diante do discurso anti-antropofágico: “a acusação de que os índios brasileiros eram comedores de carne humana era obviamente o argumento

supremo em favor da conversão – ou na verdade de qualquer ato praticado contra eles” (GAMBINI, 1988, p. 149).

Em carta escrita ao Doutor Navarro, em 1549, Nóbrega descreve sumariamente como se dava o ritual antropofágico:

Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que I o matam com grande festa e ajuntamento, dos amigos e dos que moram por alli perto, e si delles ficam filhos, os comem, ainda que, sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando ás vezes as próprias mães que só os pães e não a mãe, têm parte nelles. E ' esta a cousa mais abominável que existe entre elles. (NÓBREGA, 1988, p. 90). (Dr Navarro 1549)

As palavras usadas por Nóbrega são fortes, taxa a antropofagia como o hábito mais abominável da colônia. No ano de 1558, Nóbrega escreve ao padre Miguel de Torres comparando os índios antropófagos a animais “e são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal [...] que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal” (NÓBREGA, 1558, *apud* LEITE 2, 1956, p. 447).

Os Jesuítas relataram abundantemente sobre o retorno dos indígenas ao hábito antropofágico. Sem se aprofundar na análise, Nóbrega informa a Tomé de Sousa que os índios faziam mais conta da antropofagia que ao próprio Deus, eram “gentios que se comem e se travem uns com os outros, e nisto têm mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra” (NÓBREGA, 1988, p. 1996). Para um hábito tão enraizado, tão difícil de ser quebrado, era necessário radicalizar; a solução encontrada foi subjugar os índios pela força, lançando mão inclusive do governo da colônia. Em carta aos irmãos de Portugal, escrita em 1559, Nóbrega fez propaganda do uso da sujeição contra a antropofagia, exaltando sua eficácia: “um Principal não quiz senão comela com festas. Mandou o Governador prendelo e teve-o um anno preso por isso e por desobedecer e é agora o melhor índio que ha na terra” (NÓBREGA, 1988, p. 183).

Porque os índios tinham tamanha recalcitrância em abandonar a antropofagia? Ora, a antropofagia era parte da religião Tupi. Apenas os grandes guerreiros – o que implicava em aprisionar e comer muitos contrários – teriam um bom destino após a morte:

Os Tupinambá acreditavam que depois da morte a alma vai para uma espécie de paraíso, a terra sem mal, onde, após ser testada, passa a gozar de uma vida despreocupada na companhia do herói civilizador. A alma de um índio só poderia atravessar a fronteira

dessa terra se, em vida, ele tivesse bem defendido sua nação, o que significa ter aprisionado e devorado muitos inimigos (GAMBINI, 1988, 151)

Os missionários, inclusive Nóbrega, foram simplistas em analisar o ritual antropofágico ignorando sua dimensão religiosa na cultura dos Tupis. Não era apenas um gosto por devorar carne humana, pelo contrário, representava uma autentica prática simbólica-religiosa, necessária para o acesso à terra sem males. A guerra tribal, tão comum nesta sociedade, justificava-se por ser o espaço de criação do grande guerreiro, lugar de oportunidades, lugar de fazer prisioneiros para depois devorá-los. É por este motivo que “os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, praticavam uma religião da guerra” (CASTRO, 1992, p. 34).

4.3 ALTERIDADE E IDENTIDADE: A TOTALIZAÇÃO DO EU SOBRE O OUTRO EM NÓBGREA

O descobrimento das Américas revelou à Europa novos povos, cujas práticas e costumes eram simplesmente inimagináveis, a reação do Velho Continente é conhecida, o Novo Mundo “tinha que ser conquistado integrado e identificado om as nações mães o mais rápido possível e com lucro” (GAMBINI, 1988, p. 76). Colonizar não é apenas povoar; era preciso ir além, era preciso aculturar os habitantes do Novo Mundo. Os hábitos, crenças, práticas dos ameríndios deveriam ser extirpados para que os selvagens pudessem se tornar homens cristãos civilizados, em outras palavras “seria o mesmo que moldar de novo a argila corrupta à imagem do autor. Os jesuítas fincaram o pé no Novo Mundo com esse alvo e convencidos de que a argila era má” (GAMBINI, 1988, p. 122).

Neste panorama, os conceitos de alteridade e identidade são de suma importância para se tentar compreender o que estava por detrás das práticas dos jesuítas na América Portuguesa. O filósofo Emmanuel Levinas oferece importantes contribuições neste campo. O autor é um crítico da filosofia ontológica que, a seu ver, impediu que as relações no ocidente se estabelecessem dentro de um cenário de aceitação e respeito à diversidade.

Segundo o Abbganano (2003, pg. 34), a alteridade pode ser definida como “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro. A alteridade é um conceito mais restrito do que diversidade e mais extenso do que diferença”. Ao ter contato com o outro, em um ato de

comparação, o “eu” encontra as identidades e as diferenças, de modo que neste itinerário, é possível que surjam três discursos distintos sobre a alteridade:

A primeira designa o outro como fonte de todo o mal, sendo o portador das falhas sociais; assim, a alteridade só serve para reforçar ainda mais a nossa identidade [...] A segunda versão apresenta os outros como sujeitos plenos de uma marca cultural e que, assim, se constituem diferentemente de acordo com sua cultura e indiferentes às relações de hierarquia e poder [...] A terceira versão nos coloca o outro como alguém a tolerar. Essa tolerância aparece no discurso pós-moderno ao admitir a diferença, no entanto também assume um caráter de indiferença, eximindo-nos de tomar qualquer decisão ou de nos responsabilizarmos por ela. (PLA; ROSSO, 2009, p. 63)

A sociedade ocidental tende a optar pelo primeiro discurso, ou seja, usar da alteridade para reforçar a própria identidade. Segundo Levinas, isso acontece porque a sociedade ocidental, municiada da ontológica filosófica¹¹, elegeu o “ser” como discurso principal. A racionalidade é pautada pelo “ser” em detrimento do “outro”:

Levinas apresenta suas críticas à filosofia que elegeu o Ser como discurso, e sua crítica é à filosofia que nasceu e cresceu no Ocidente sob a forma de ontologia. Esta que pode ser dita como inaugurada com o filósofo grego Parmênides de Eléia (530-460 a.C), com sua tese central de que o “Ser é, o não-ser não é”. Aqui começa a história da ontologia, pois o Ser agora é fundamento primeiro, aquele que é Imutável, Imóvel, Uno. Nesse momento da história a ontologia começa sua grande marcha rumo à totalização de tudo o que lhe é diferente e exterior (RODRIGUES, 2008, p. 204.)

Nas palavras do próprio Levinas (1988, p. 31) “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo, pela intervenção do termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. Assim, ao longo da história, essa filosofia que se pautou sempre no “ser”, deixando de lado a questão do “outro”, acabou se tornando egocêntrica e centralizadora.

É por esta razão que, quando o “ser” relaciona-se com o “outro”, tende a reduzir o “outro” ao “ser”, tornando-o o “mesmo”. O “ser” pensa no “outro” com o olhar do próprio “ser”; quer que o “outro” se torne o “ser”. É um movimento quase sempre arbitrário de desconstituição do “outro”. Nesta relação não há espaço para alteridade, mas, apenas para a homogeneização daquilo que é externo e diferente:

¹¹ Segundo Rodrigues (2008, p. 204), Levinas entende a ontológica como “esse movimento em que tudo se identifica com o Ser é o que Levinas chama de ontologia e que por ele é denominada de a teoria como inteligência dos seres”.

Pois se tudo é identificação no Ser, não se pode pensar numa relação em que prevaleça a alteridade, visto que no fim a relação caminhará para o centro da totalidade, onde tudo é Uno [...] como já foi mostrado, esse fundamento reduz o Outro ao Mesmo, e a prova disso é a guerra. E é justamente usando-a como exemplo, que Levinas demonstra toda fúria de uma moral fundada no Ser, e todo o perigo de tudo a ele se reduzir. (RODRIGUES, 2008, p. 205.)

Na conquista da América este movimento de redução do “outro” ao “eu” revelou-se intenso e evidente. É a marca da própria colonização. Os indígenas, que consistiam em uma miríade de povos com culturas totalmente diferentes, foram reduzidos a uma única categoria “os índios”. Não se levou em consideração as especificidades de cada tribo – os índios eram uma única categoria que, na realidade, representavam a alteridade o diferente. A heterogeneidade tribal foi simplesmente ignorada, “os índios” - todos eles – são simploriamente tidos como lugar do diferente que precisava ser homogeneizado:

Portanto, não há “índios” no sentido de uma pluralidade e especificidade culturais ou raciais ou históricas. Quando se fala de índio, o plural é relativo a uma coleção de indivíduos que podem entre si nomear-se de maneira distinta mas que, para o português, é, no essencial, uma mesma e única realidade (NEVES, 1978, p. 45)

Segundo Levinas (1988, p. 33): “a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar para compreendê-lo ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo”. Dessa forma, o “ser” representa o “outro” com o seu próprio olhar e racionalidade. O “ser” é totalizador, ao representar desta maneira, reduz o “outro” e o impõe sua própria racionalidade. Neste espaço de conflito e dominação, onde o “eu” tenta se impor ao “não-eu”, se auto-afirmar.

O reconhecimento de que os índios são humanos, por terem alma racional, é um exemplo claro de redução do indígena a uma categoria europeia. O índio é representado como ser dotado de alma racional, portanto, humano e filho de Deus. O índio é representado e definido por elementos cristão-ocidentais, não há esforço em compreendê-lo tal como ele é. Essa representação do índio alçado, contribuiu para construção do discurso da existência de uma essência comum, o “outro” – na figura do índio com alma – é reduzido ao “eu”. A busca pela origem comum, pela mesma essência, foi um movimento importante do projeto de totalização dos ameríndios.

[...] os Outros produziram alteridades que não tem como parâmetro a Cristandade. Não, o gentio tem que reconhecer que é um só em sua essência; diferenças entre sí (entre

“índios”) são irrelevantes enquanto não levam em consideração o único espelho real, o espelho do verdadeiro Eu (NEVES, 1978, p. 49).

No início da missão jesuítica, inebriado pelo seu ministério religioso, Nóbrega apenas enxergou nos indígenas identidades, segundo Viveiro de Castro “antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos a receber uma forma” (NÓBREGA, 1992, p. 27). O entusiasmo inicial de Nóbrega o deixou com a visão ofuscada: ou não foi capaz de visualizar a alteridade dos indígenas ou a omitiu intencionalmente. Nóbrega se colocava como o salvador das almas, esta seria sua real missão na Brasil “[...] assim me parece que esteja aberta a porta para muito ajudar as almas nesta terra [...] assim é de todo perdido nesta terra o zelo e a charidade para com as almas que tanto ama o Senhor” (NÓBREGA, 1988, p. 107). A salvação das almas dos indígenas era a grande meta de Nóbrega, sua ambição foi enorme, comparava almas a pedras preciosas:

Dizem que aqui se encontrará grande quantidade de ouro que pelas poucas forças dos Christãos não está descoberto, e igualmente pedras preciosas. Deus queira que o verdadeiro thesouro e as verdadeiras jóias, isto é, as almas suas que estão nas trevas, comecem a ver a luz como esperamos que será, mediante a sua misericórdia (NÓBREGA, 1988, p. 113).

Em que consistia o trabalho de salvar almas? Como este trabalho era feito? Salvar almas é catequizar os indígenas. Pela catequização, o “eu” totaliza o “outro”. O grande objetivo era fazer, pelo viés catequético, que os indígenas se tornassem cristãos. Os índios tinham alma, portanto, eram filhos de Deus, todavia, estavam em um degrau inferior na escada evolutiva dos homens. Raminelli ensina que “Manuel da Nóbrega prima por conceber a catequese como uma retomada da evolução humana [...] os padres teriam a missão de fazer os ameríndios para o mesmo estado de evolução que se encontravam os europeus cristianizados” (RAMINELLI, 1996, p. 31).

No século XVI foi manifesta a ideia de que havia uma escala evolutiva entre os homens, onde o nível mais baixo era ocupado pelos bárbaros e, no topo, os civilizados cristãos europeus. Em diálogos sobre a conversão do gentio, Nóbrega dá a entender que todas as sociedades já se encontraram nos baixos degraus da evolução, de modo que a ascensão só foi possível graças à iluminação divina “todas as gerações tiveram também suas bestialidades; adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham credito em feitiçarias do diabo” (NÓBREGA, 1988, p. 239). O trabalho de Nóbrega era promover a emancipação da alma indígena, fazendo-a ascender

na escada evolutiva. O jesuíta José Acosta, contemporâneo de Nóbrega, chegou a estabelecer os estágios desse processo evolutivo:

O jesuíta José de Acosta estabeleceu alguns estágios dessa evolução [...] o mundo dos bárbaros, segundo Acosta, era dividido em três categorias. A primeira reuniria os povos organizados em república estável, em cidade fortificada e regidos por lei civil [...] Na segunda categoria estariam os povos sem escrita, sem saber filosófico e civil, mas possuindo uma organização social semelhante à primeira [...] no grau mais inferior, encontravam-se povos de baixos níveis de comunicação, vivendo como animais, o canibalismo era uma característica (RAMINELLI, 1996, p. 151).

No início a catequização pura e simples mostrou-se, em tese, suficiente; não era preciso acumulá-la com outras práticas mais agressivas, pois, os indígenas “estão papel branco para nelles escrever á vontade” (NÓBREGA, 1988, p. 125). A representação de índio como papel branco animava os jesuítas, posto que “sua tarefa de evangelização vê-se simplificada, por não terem de combater crenças já estabelecidas” (CLASTRES, 1978, p. 14). Mas, como já visto, os indígenas não eram um papel tão cândido assim; tinham uma religião fortemente enraizada. A consequência foi que a catequese, entendida aqui como mera transmissão argumentativa aos nativos, não rendeu os frutos que os missionários esperavam. A inconstância dos índios esmoreceu o ânimo dos missionários, dessa forma, “este gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes” (CASTRO, 1992, p.22).

Como a catequese meramente argumentativa, técnica inicialmente adotada pelos missionários, não estava produzindo resultados esperados, era preciso mudar de estratégia. Eisenberg ensina que:

As primeiras notícias, em carta, de que Nóbrega e seus colegas passaram a considerar a pregação da palavra um instrumento ineficaz de conversão dos nativos são de 1552. Nessas cartas, eles comentam que precisam encontrar outros meios de persuasão que não se baseiem exclusivamente em seu trabalho evangelizador (EISENBERG, 2000, p. 76)

Se os indígenas não se converteram pelo argumento deveriam se converter pela força: “é gente que por costume e criação com sujeição farão d'ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos” (NÓBREGA, 1988, p. 156). Nóbrega passa a defender que a catequização apenas deveria ser direcionada aos indígenas que já estivessem subjugados, do contrário, seria o mesmo que dar pérolas aos “porcos”. Em carta escrita a Inácio de Loyola, Nóbrega enaltece as vantagens de seu plano de sujeição; cita o exemplo dos índios do Paraguay,

segundo ele, já dominados pelos conquistadores espanhóis e, por tal razão, mas bem predispostos para serem catequizados:

[...] em la ciudad del Paraguai, tierra del Emperador. De la qual somos importunados [...] muy conveniente hazerse na grande casa, de que manem a todas las partes que están ya conquistados y mas aparejados para receber la palabra del Señor (NÓBREGA, 1555, *apud* LEITE 2, 1956, p. 170).

A ideia de subjugar provém da racionalidade jesuítica. A formação rigorosa estava na base da Companhia de Jesus, uma ordem religiosa com uma estrutura praticamente militar, composta por missionários altamente disciplinados, treinados para a mortificação do corpo via exercícios espirituais. Ora, se o rigor deu frutos na Companhia de Jesus, porque não daria frutos entre os indígenas? Subjugar era o caminho, “por experiência vemos que por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo” (NÓBREGA, 1988, p. 159). Nóbrega acreditava que os *brasis* eram gente sem Deus e sem rei, ou seja, nunca se submeteram a nada, portanto, era preciso forçá-los a se submeter:

A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio, ejus religio*, os missionários precisavam operar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, conceitualmente. Os *brasis* não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a ninguém. Sua inconstância derivava, portanto, da ausência de sujeição (CASTRO, 1992, p.37)

Em que consistia o ato de subjugar os nativos? Para Nóbrega seria “castigar nelles os males que forem para castigar e mantelos em Justiça e verdade entre si, como vassallos d'El-Rei, e sujeitos á Igreja” (NÓBREGA, 1988, p. 173). Em suma, os nativos deveriam se sujeitar ao Rei e à Igreja Católica, sob pena de serem duramente castigados. Em uma de suas cartas ao provincial Miguel de Torres, Nóbrega arrola quais seriam os nativos que deveriam ser sujeitados:

[...] podem logo castigar e sujeitar e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos e os que querem quebrantar as pazes e os que têm os escravos dos cristãos e não os querem dar e todos os mais que não quizerem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos [...] (NÓBREGA, 1558, *apud* LEITE 2, 1956, p. 448).

Por óbvio que só os missionários, em número bastante reduzido, não seriam capazes de promover a sujeição dos numerosos indígenas. Quem deveria, então, castigar os indígenas? O processo de sujeição dependeria da participação da administração colonial, seria necessário

utilizar as estruturas de repressão do Estado contra os nativos que se recusassem converter. Para convencer o governo geral a embarcar em seu projeto salvífico, Nóbrega tentou demonstrar que subjugados, os nativos se tornariam vassallos do Rei, ou melhor, “se fizerem tributários a El-Rei, obrigando-se a pagar certa farinha e galinhas e de não comerem carne humana e serem sujeitos e christãos” (NÓBREGA, 1988, p. 202). De maneira sugestiva, esboçou o conteúdo de regramento a ser baixado pelo Governador Geral, contendo as principais proibições aos indígenas:

A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos ; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (NÓBREGA, 1558, *apud* LEITE 2, 1956, p. 450).

O descumprimento das proibições retro deveria ser severamente punido “prendendo os culpados e tendo-os presos até que elles bem conhecessem seu erro, sem nunca mandar matar ninguém” (NÓBREGA, 1988, p. 221). Para promover tal sujeição legitimava-se o uso da força. Em outra passagem, citando o exemplo dos indígenas da Bahia, Nóbrega chega a fazer apologia à declaração de guerra contra os indígenas “da Bahia tenho novas estarem os Genticos subjugados por guerra, e mui aptos para receberem lá doutrina; levo de cá alguns Irmãos para nisso se entender de propósito, e o mesmo quererá Nosso Senhor que seja por toda a costa” (NÓBREGA, 1988, p. 148). Os fins justificariam os meios. O projeto de salvação é o valor maior, está acima da própria segurança e integridade dos indígenas. Na ótica jesuítica, a salvação da alma é mais importante que a própria vida.

Após a sujeição não seria mais crível que os indígenas permanecessem dispersos pelo território, migrando de tempos em tempos, como era comum na entre os Tupis. Nóbrega expõe que “a ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sujeito em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão e castigar nelles os males que forem para castigar” (NÓBREGA, 1988, p. 179). A diáspora dos indígenas dificultaria a catequização, porquanto, obrigaria os missionários a vagarem pelo território correndo os mais variados perigos. O apropriado era que os indígenas fossem até os missionários, e não o contrário; seria preciso criar aldeamentos:

Nos aldeamentos, índios das mais diferentes tribos eram reunidos para que pudessem mais facilmente ser convertidos. A forma anterior era a maneira tradicional de pregação, aquela em que se vê o evangelista em meio a um grupo de nativos que observa a pregação (NEVES, 1978, p. 113).

O aldeamento é visto como forma eficaz de catequizar, pois, nas aldeias geridas pelos padres era possível promover “o controle das pessoas e, na fase das visitas, deixado ao seu próprio critério. As próprias pessoas e grupos manterão alertas ao pecado e saberão autopunir-se caso incorram em erro” (NEVES, 1978, p. 117). Nas reduções jesuíticas o trabalho de catequização era mais fácil, o missionário permanecia em sua zona de conforto, lugar previamente estabelecido com papéis hierarquicamente definidos – não haveria necessidade de enfrentar a selva, local onde imperava a alteridade e a barbárie:

Cada ator tem um lugar fixo, que foi criado por um dos atores – o ator cristão – e onde, por conseguinte, ele não é um estranho. O Missionário saiu da sua sede anterior mas não saiu da sua cultura; apenas criou um novo espaço para ela, fazendo com que os demais espaços se manejassem (NEVES, 1978, p. 117)

Sujeitados e aldeados, os indígenas estariam aptos para serem moldados. As potências de suas almas poderiam ser finalmente trabalhadas pelos missionários para se tornarem bons cristãos. Nas reduções a catequização era uma constante, pelo ato de catequizar o diferente tornava-se igual, “a catequese é, então, um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças” (NEVES, 1978, p. 45).

Mesmo sujeitos e aldeados a catequese deveria ser ministrada com rigor, os missionários não deveriam descuidar da disciplina das reduções sob pena de se perderem todos os frutos plantados. De maneira enfática, Nóbrega destaca a importância da liderança dos jesuítas nas reduções:

[...] debaixo da obediência de um pae que os reja, e de um Padre nosso que os doutrine, e desta opinião acho cá a todos os que da terra mais sabem, porque gente que não tem Deus, por quem morram, e tem tanta necessidade de resgate, sem o qual não terão vida, ainda que muito a salvo nos pudessem botar da terra (NÓBREGA, 1988, p. 135).

Os jesuítas deveriam estar atentos aos indígenas, qualquer sinal de transgressão deveria ser prontamente punido: “e fazer-lhes favores em favor de sua conversão e castigar nelles os males que forem para castigar” (NÓBREGA, 1988, p. 179). Era comum o uso de castigos físico-

corporais, pois, dentro da racionalidade jesuítica o corpo é um caminho para a alma, há “alguma ligação forte entre corpo e alma, uma ponte muito sólida que é mascarada por um aparente antagonismo polar e marcada pelo isolamento de cada um dos dois elementos” (NEVES, 1978, p. 55). Jesuítas seguem a teologia tomista, defensor da tese de que o corpo e a alma estão unidos em vida de forma indissociável. Nessa lógica castigar o corpo é parte do processo de civilizar a alma bárbara, “afligir o corpo resulta em beneficiar a alma, ferir o corpo é aproximá-lo da alma” (NEVES, 1978, p. 55).

5 O OBJETO DE APRENDIZAGEM: O APORTE TEÓRICO PEDAGÓGICO

Uma das exigências do programa de mestrado profissional em História Ibérica cinge-se à construção de um objeto de aprendizagem que esteja efetivamente relacionado à pesquisa. Logo, para fins de uma clara compreensão, são necessários alguns apontamentos sobre o objeto didático e os modelos pedagógicos utilizados como mediadores na sua construção.

Para os fins do presente trabalho, assume-se a ideia de que a educação é um fato social, uma construção da cultura e, nesta senda, se operacionaliza em diversos espaços para além do ambiente escolar.

A educação é um fato social, mas, concordar com tal afirmação não implica em aceitar a ideia de que essa educação deve servir aos fins do Estado. A escola durkheimiana é vassala do Estado, e não dos alunos. É um projeto de poder, onde o aluno é visto como um objeto, um meio para os fins sociais. Busca-se educar para docilizar os indivíduos, tornando-os eficazes e úteis economicamente e politicamente. Esta escola acabou se tornando espeço de reprodução do Estado, onde “as relações de poder [...] foram marcadas pela disciplina, cujo objetivo principal era a produção de corpos dóceis, eficazes economicamente e submissos politicamente” (PRATA, 2005, p.109).

Atualmente a educação informal tem ganhado campo, mormente com o surgimento do ciberespaço, onde o conhecimento é dividido e partilhado de forma horizontal. As informações complexas deixaram de ser exclusividade apenas do ambiente escolar, o aluno é cada vez mais crítico e menos passivo. Talvez, a crise de disciplina que se observa nos dias de hoje é fruto dessa desatualização da escola. É preciso que a escola se atualize com a sociedade da informação, trazendo a tecnologia para dentro dos processos de ensino aprendizagem.

A imersão da tecnologia dentro da escola não deve ser feita de forma empírica; é preciso aporte teórico-pedagógico, permeado de objetivos e metodologias.

No início do sec. XX, na União Soviética, os psicólogos Alexander Romanovich Luria, Alexei Leontiev e Lev Vygotsky constituíram um grupo de estudos para tentar compreender o desenvolvimento do psiquismo. O resultado destes estudos foi a construção da chamada psicologia histórico-cultural.

Uma vez que no presente no trabalho entende-se a educação como fenômeno social, adota-se como alternativa ao modelo disciplinar homogeneizante a abordagem psicológica histórico-cultural. Esta abordagem tem sido frequentemente apontada como um modelo alternativo à concepção biológica piagetiana. Trata-se de modelo que valoriza o elemento cultural no desenvolvimento do psiquismo, destacando a heterogeneidade do desenvolvimento de cada um e afastando-se de modelos biológicos universalizantes. Martins a define da seguinte forma:

No cerne do preceito vigotiskiano, segundo o qual o desenvolvimento do psiquismo humano identifica-se com a formação dos comportamentos complexos culturalmente instituídos [...] o homem é um ser social cujo desenvolvimento condiciona-se pela atividade que o vincula à natureza [...] cada indivíduo inicia sua vida nos ombros das gerações passadas, aponta que o desenvolvimento humano sintetiza um longo e complexo processo histórico cultural (MARTINS, 2015, p. 269-271)

Muitos educadores têm buscado na psicologia cultural-histórica fundamentos para sua atuação. No entanto, não se pode perder de vista que a psicologia cultural-histórica é um modelo de explicação do desenvolvimento humano, não é uma metodologia de trabalho. É preciso construir - ou encontrar – um modelo pedagógico que seja capaz de dar concretude à psicologia cultural-histórica nos processos de ensino aprendizagem. Duarte entende que a pedagogia histórico-crítica é uma resposta para este problema prático:

Outra delimitação necessária é, portanto, a da teoria pedagógica que possa fazer essa mediação entre a psicologia histórico-cultural e a educação escolar [...] entendo que a pedagogia que pode realizar de maneira mais coerente às mediações entre a psicologia histórico-cultural e a educação escolar na sociedade contemporânea é a pedagogia histórico-crítica (DUARTE, 2013, p. 20)

A pedagogia histórico-crítica, assim como a psicologia cultural-histórica, entende que o processo de ensino-aprendizagem deve partir da prática social. O saber é cultural, logo, é preciso que o educador compreenda a realidade e a estrutura da sociedade onde se realizará a transmissão do conhecimento. O aluno deverá ser capaz de mediar o saber ensinado com a sua realidade, do contrário, não haverá aprendizado. Portanto, toda estruturação do ensino-aprendizagem deve partir do social:

Efetivamente, a pedagogia histórico-crítica entende a prática educativa como uma atividade mediadora no interior da prática social. Assim sendo, a primeira condição para se atuar de forma consistente no campo da educação é conhecer, da forma mais precisa

possível, o modo como se encontra estruturada a sociedade na qual se desenvolve a prática educativa. (SAVIANI, 2013, p. 23)

Neste panorama, o social interage o tempo todo com a aprendizagem. Cada aluno aprende levando em conta suas experiências sociais, ou seja, “as aprendizagens dependem das características singulares de que cada um dos aprendizes; correspondem, em grande parte, às experiências que cada um viveu dentro desde o nascimento” (ZABALA, 2010, p. 34). É uma pedagogia que caminha contra a totalização e homogeneização do ensino. A homogeneização em sala de aula é incapaz de assegurar o aprendizado, sobretudo dentro de escolas superlotadas, em salas compostas por enorme heterogeneidade de alunos:

[...] estabelecemos propostas de ensino notavelmente uniformizadoras: na oitava série tem que estudar “sintagma nominal” ou os polinômios” os exercícios são igual para todos [...] e isto é certo: as ideias e pressões a que estão submetidas outras áreas de conhecimento dificultam um trabalho que leve em conta as diferenças individuais (ZABALA, 2010, p. 35)

Para que o aluno possa aprender é preciso uma abordagem individualizada que caminhe na mão de suas necessidades particulares de desenvolvimento. É um novo estalão educacional, diferente da educação massificada que tem sido largamente usada no Brasil:

Em cada casa utilizamos uma forma de ensinar adequada às necessidades do aluno. Segundo as características de cada um dos meninos e meninas, estabelecemos um tipo de atividade que constitui um desafio alcançável, mas um verdadeiro desafio e, depois, lhes oferecemos a ajuda necessária para superá-la. (ZABALA, 2010, p. 35)

Desta fora, a transposição da presente pesquisa em objeto de aprendizagem, que consiste em um dos eixos do programa de Mestrado em História Ibérica, seguirá as diretrizes da psicologia cultural-histórica e da pedagogia histórico-crítica.

5.1 O OBJETO DE APRENDIZAGEM

No primeiro momento é preciso situar o objeto de aprendizagem dentro de um contexto didático. Um objeto de aprendizagem é uma pequena espécie, que integra o grande gênero dos chamados materiais didáticos. O grande traço distintivo dos materiais didáticos de outros tipos de

materiais relaciona-se ao seu objetivo, isto é, um material didático é gestado exclusivamente para fins de promoção dos processos de ensino-aprendizagem:

Uma concepção mais ampla e atual parte do princípio de que os materiais didáticos são mediadores do processo de aquisição de conhecimento, bem como facilitadores na apreensão de conceitos do domínio da informação e de uma linguagem específica da área de cada disciplina – no caso da, da História (BITTENCOURT, 2008, p. 296)

Portanto, todo objeto de aprendizagem é um material didático. Mas como é possível definir um objeto de aprendizagem? Em que ele se assemelha e se distancia das demais espécies de material didático? “os objetos de aprendizagem podem ser vistos como componentes ou unidades digitais, catalogados e disponibilizados em repositórios na Internet para serem reutilizados para o ensino” (BRAGA, 2014, p.21). Denota-se, portanto, que os objeto de aprendizagem são essencialmente digitais.

Na presente pesquisa o objeto de aprendizagem foi pensado para ser executado dentro de uma sequencia didática¹², cujo tema é: alteridade e identidade na representação dos nativos da América Portuguesa do sec. XVI.

O objeto de aprendizagem consiste em um minicurso virtual, totalmente interativo e ilustrado. O curso é sistematizado em módulos que, ao final, contém exercícios que objetivam promover assimilação dos conteúdos.

O curso foi desenvolvido dentro do software Xerte. Trata-se de software livre, que foi criado pela Universidade de Nottingham, com a finalidade de auxiliar na criação de objetos de aprendizagem que poderão ser executados *on-line*. Trata-se de uma aplicação muito versátil, que viabiliza a criação de objetos altamente interativos e intuitivos, possibilitando a incorporação de diferentes recursos, tais como: textos, hiperlinks, imagens, vídeos, áudios, animações, jogos e exercícios de diversos formatos.

O tema proposto é justamente o objeto de investigação da pesquisa desenvolvida no mestrado profissional em Histórica Ibérica. É uma forma de se estabelecer um canal de comunicação entre o saber desenvolvido no campo universitário com o saber a ser ensinado no campo escolar. O objeto de aprendizagem, neste sentido, é uma ponte entre a escola e a universidade, uma ferramenta de promoção da transposição didática, entendida aqui como:

¹² Optou-se por apresentar o objeto de aprendizagem dentro de uma sequencia didática, visto que desta forma, é possível estabelecer como maior concretude uma forma ou um caminho de aplicação do objeto, atendo-se aos seus devidos fins. Neste viés, entende-se que “uma sequência didática é um conjunto de atividades escolares organizadas, de maneira sistemática, em torno de um gênero oral ou escrito” (ROJO; GLAÍS, 2010, p. 97).

[...] passagem do saber acadêmico ao saber ensinado e, portanto, à distância eventual, obrigatória que os separa, que dá testemunho deste questionamento necessário, ao mesmo tempo em que converte sua primeira ferramenta com (CHEVALLARD, s.d., p. 16, *apud* MONTEIRO, 2003, p. 14)

Não se trata de transportar de forma pura e literal a pesquisa para o ambiente escolar. O saber a ser ensinado dentro da escola carece de adaptações porque sua finalidade é totalmente diferente. Enquanto na universidade o escopo é a produção do conhecimento científico, na escola o foco é a promoção do ensino-aprendizagem. Assim, dentro da transposição didática, o saber universitário deve ser adaptado para seu público alvo:

O elemento do saber deverá ter sofrido certas deformações que o tornarão apto a ser ensinado. O saber tal como é ensinado, o saber ensinado, é necessariamente distinto do saber inicialmente designado como aquele que deve ser ensinado, o saber a ensinar. (CHEVALLARD, s.d., p. 16-17, *apud* MONTEIRO, 2003, p. 14)

O objeto é permeado pelo uso de fontes: imagens do período, cartas jesuíticas, relatos de viagens e representações atuais dos indígenas. As fontes históricas também são materiais didáticos¹³. As fontes aqui não foram usadas como mecanismos de construção do saber, mas sim como mecanismos de promoção da aprendizagem, por corolário, foram acompanhadas de notas explicativas e problematizações para não caírem no pecado de figurarem como meras ilustrações do texto:

Da mesma forma, a apresentação de imagens e de quaisquer recursos visuais precisa se constituir em “recursos intrínsecos à problematização e à compreensão dos conteúdos históricos”, fazendo parte dos objetivos do texto, não apenas da sua ilustração (CAIMI, 2008, p. 142-143)

De acordo com o currículo básico comum dos anos finais do ensino fundamental de Minas Gerais, o tema – indígenas e grandes navegações - está relacionado ao conteúdo dos alunos de sexto ano, estes serão o público alvo. Segundo o currículo básico comum, os alunos do sexto ano deverão estudar “as especificidades e complexidades dos povos indígenas brasileiros à época de sua descoberta pelos europeus: origens, movimentos migratórios e diversidade

¹³ Outro grupo de materiais didáticos é construído pelos denominados documentos [...] todo o conjunto de signos, visuais ou textuais, que são produzidos em uma perspectiva diferente do saberes das disciplinas escolares e posteriormente passam a ser utilizados com finalidade didática [...] foram produzidos inicialmente sem intensão didática (BITTENCOURT, 2008, p. 296-297)

linguístico-cultural” (MINAS GERAIS, 2014, p.22). Muito embora o material tenha sido desenvolvido para alunos do sexto ano, poderá ser usado em outras séries, pois, seu escopo é trabalhar a aceitação da alteridade como caminho para tolerância e convivência; o que pode ser abordado ao longo de todo ensino obrigatório.

O objeto se justifica, vez que, trabalhar a temática da alteridade e identidade, sobretudo no contexto das minorias indígenas, tem enorme impacto na formação da sociabilidade dos alunos, principalmente em relação à aceitação da diferença. Ademais, como já abordado alhures, esta pesquisa parte da premissa de que a educação é um fato social e, segundo Adorno, deve ter como finalidade emancipar o aluno pela razão evitando a barbárie:

O essencial é pensar a sociedade e a educação em seu devir. Só assim seria possível fixar alternativas históricas tendo como base a emancipação de todos no sentido de se tornarem sujeitos refletidos da história, aptos a interromper a barbárie e realizar o conteúdo positivo, emancipatório, do movimento de ilustração da razão (ADORNO, 2003, p. 12)

Dentro desta linha, o próprio currículo básico comum de Minas Gerais estabelece como objetivo a aceitação e o respeito às minorias indígenas:

O estudo das especificidades e da complexidade dos povos indígenas brasileiros pode contribuir para o desenvolvimento de atitudes de respeito e compreensão da diversidade sociocultural das sociedades e da sociedade brasileira, em particular. Além disso, o tópico permite desenvolver a noção de historicidade, visto que, o estudo do passado colonial permite estabelecer um diálogo com o presente, ressaltando as peculiaridades do tempo passado e as permanências encontradas no tempo presente. (MINAS GERAIS, 2014, p.22).

O objeto trabalha a questão do preconceito do indígena por meio do conceito de representação. A ideia é que o aluno possa compreender que o senso comum de que o indígena é preguiçoso e entrave ao desenvolvimento, não é uma ideia real, mas sim apenas uma representação.

Neste caminhar, a justificativa e o objetivo da sequência didática, onde o objeto de aprendizagem deverá ser aplicado, se misturam. Além da sequência ter o objetivo de promover a aceitação da alteridade evitando preconceito e barbárie, a sequência também objetiva que haja efetivo aprendizado do tema proposto. Neste ponto torna-se importante definir o que é efetiva aprendizagem?

O objeto buscou que o conhecimento apresentado não fosse apenas memorizado ou repetido. O foco, tal como propõe a psicologia cultural-histórica, é que o aluno possa estar apto em suas estruturas psíquicas para receber o saber a ser ensinado e, quando isso se der, seja capaz de utilizá-lo como uma ferramenta de compreensão dos fenômenos do mundo. Somente mediante este caminho é que haverá efetivo aprendizado:

Na medida em que podem se estabelecer estas relações, quer dizer, quando a distância entre o que se tem que aprender é adequada, quando o novo conteúdo tem um estrutura que o permite, e quando o aluno tem certa disposição para chegar ao fundo, para relacionar e tirar conclusões, sua aprendizagem é uma aprendizagem significativa que está de acordo com um enfoque profundo (ZABALA, 2010, p. 37)

Por esta razão os exercícios foram pensados para auxiliarem na memorização – já que sem ela não é possível haver análise – mas, também, para que possa haver efetiva compreensão sobre o que é uma representação. Assim, via exercícios, o aluno será capaz de usar o conceito de representação como ferramenta da análise da realidade.

Assim, traçou-se como objetivo que o aluno compreenda em que consiste a identidade e alteridade e, de posse destes conceitos, interprete fenômenos sociais atuais relacionados às minorias indígenas, com enfoque na extirpação do preconceito e combate à barbárie.

5.1.1 Execução e avaliação do objeto de aprendizagem

A sequencia didática foi pensada para ser executada de acordo com a metodologia da pedagogia histórico-crítica. Nas próximas linhas, será estabelecida a ordem da sequencia didática conjugada com a metodologia de trabalho da pedagogia histórico-crítica.

A pedagogia histórico-crítica parte da ideia de que o trabalho pedagógico deve partir da prática social. O primeiro passo do educador “corresponde à afirmação da prática social como ponto de partida do trabalho pedagógico” (MARTINS, 2015, p. 291) - é se inteirar do universo social do saber a ser ensinado e, em sala de aula, analisar a compreensão dos alunos sobre este saber.

Assim, propõe-se que na primeira aula seja apresentado aos alunos reportagens sobre a situação atual dos indígenas, notadamente sobre: conflitos, demarcações de reservas, grilagem e atuação do Estado e ONG's. A ideia é que as reportagens sejam debatidas e, ao final, cada aluno

faça uma redação sobre sua compreensão e opinião do tema. Busca-se através desta atividade descobrir a concepção dos alunos acerca da temática.

O segundo passo será executado pelo professor extraclasse. Trata-se da etapa, chamada pela pedagogia histórico-crítica, de problematização. Consiste em:

[...] o segundo passo compreende os principais problemas identificados pela prática social [...] identificar condições e elementos que visem sua resolução e, por conseguinte, a identificar quais conhecimentos se colocam ao seu favor. Entendemos este segundo passo, denominado problematização (MARTINS, 2015, p. 291)

De posse dos trabalhos dos alunos o professor deverá lê-los atentamente e, compreendendo a visão social dos estudantes, elaborar ou adaptar o objeto de aprendizagem às necessidades do objetivo almejado. Em específico, o professor deverá movimentar os conceitos de alteridade e identidade, utilizando-os como ferramentas de análise no caso dos indígenas do Brasil no sec. XVI.

Espera-se que o conteúdo gere desenvolvimento cognitivo e social nos alunos. Assim, tal como adverte Vigotski, apenas a articulação de conceitos científicos é capaz de gerar desenvolvimento no aluno. Conseqüentemente, o tema da alteridade e da identidade não deverá ser trabalhado apenas de forma conceitual ou empírica, mas sim científica:

Segundo Vigotski, os conteúdos disponibilizados à apropriação encerram aspectos qualitativos distintos deixando claro, inclusive, que nem toda aprendizagem é, de fato, promotora de desenvolvimento [...] o ensino promove desenvolvimento de que o ensino de conceitos científicos, os verdadeiros conceitos, supera qualitativamente o ensino centrado em conceitos cotidianos [...] o processo de desenvolvimento de conceitos, afirmou Vigotski, exige e se articula a uma série de funções, a exemplo da atenção voluntária, da memória lógica, da comparação, generalização, abstração etc (MARTINS, 2015, p. 278-280)

O objeto de aprendizagem foi construído em plataforma aberta. Poderá ser usado e reusado, atendendo aos fins da etapa de problematização da sequencia didática. É possível que o professor altere seu conteúdo de acordo com as necessidades da prática pedagógica. É um conteúdo editável. É provável que após o levantamento feito pelo docente o objeto de aprendizagem careça de adaptações ou modificações. Caso isso ocorra não haverá problemas, pois, o objeto de aprendizagem segue a linha das REA's - recursos educacionais abertos:

Nesse sentido, surge o movimento que se conhece hoje como REA – Recursos Educacionais Abertos (em inglês, OER – Open Educational Resources). Os REA foram inicialmente definidos como quaisquer recursos educacionais baseados em tecnologia para consulta, utilização e adaptação por uma comunidade de usuários para fins não comerciais (UNESCO, 2002), e os próximos itens detalharão um pouco mais este conceito. (BRAGA, 2014, p.130).

É o objeto de aprendizagem que deve se flexibilizar as necessidades do professor e não o professor que deve se dobrar ao objeto de aprendizagem.

O terceiro passo da sequência será o da instrumentalização. Pode-se definir instrumentalizar como “à apropriação dos instrumentos teóricos e práticos requeridos aos encaminhamentos dos problemas identificados” (MARTINS, 2015, p. 292). É neste momento que o objeto de aprendizagem, devidamente configurado ou reconfigurado, será aplicado aos alunos.

O objeto poderá ser executado em sala de aula, caso a escola disponha de laboratório de informática. Atendo aos fins do calendário escolar, caso o professor não disponha de tempo suficiente, é possível que o objeto seja executado pelo aluno em sua residência, na forma de um “dever”.

Ao final, como última etapa do método da pedagogia histórico-crítica, dar-se-á a catarse. Ela é a síntese da efetiva aprendizagem, nos dizeres de Martins (2015, p. 292) “corresponde aos resultados que tornam possível afirmar que houve aprendizagem, produz, como diria Vigotski, rearranjos, dos processos psíquicos”. Mas como saber se houve efetiva catarse ou não? A única forma é avaliando os alunos.

A avaliação não deve ser encarada apenas como uma constatação da aprendizagem, pelo contrário, é uma continuação do processo de aprendizagem. Avaliar não é perguntar de forma objetivo, exigindo respostas decoradas. Este tipo de avaliação não está em consonância com a proposta da pedagogia histórico crítica. Na área da história, definida por Zabala como um conteúdo factual, há uma tendência em avaliar o aluno pela mera reprodução do saber:

Por conteúdos factuais se entende o conhecimento de fatos, acontecimentos e situações, dados e fenômenos [...] Consideramos que o aluno ou a aluna aprendeu um conteúdo factual quando é capaz de reproduzi-lo. Na maioria destes conteúdos, a reprodução se produz de forma literal; portanto, a compreensão não é necessária (ZABALA, 2010, p. 35)

A avaliação verdadeira não deve se limitar à repetição. O aluno deve ser capaz de articular o saber ensinado com novas situações, demonstrando ao professor a utilização do conteúdo aprendido como ferramenta de análise de novas situações propostas pelo docente:

Sabemos que faz parte do conhecimento do aluno não apenas quando este é capaz de repetir sua definição, mas quando sabe utilizá-lo para a interpretação, compreensão ou exposição de um fenômeno ou situação (ZABALA, 2010, p. 43)

A avaliação será feita na forma de perguntas abertas. Apresentada uma reportagem atual sobre conflito indígena com garimpeiros, caberá ao aluno articular um comentário sobre a referida reportagem usando os conceitos de alteridade e identidade. Dever-se-á trazer uma nova questão, que deverá ser analisada sobre o prisma dos conceitos de alteridade e identidade já ensinados.

A sequência consumirá, em regra, duas aulas: uma para a atividade inicial de verificação da compreensão da prática social e outra para a execução e avaliação do objeto de aprendizagem. A segunda aula poderá ser eventualmente suprimida, caso o professor opte por promover a execução do objeto extraclasse, porém, neste caso, deverá avaliar o acesso dos alunos a computadores para que a atividade não se torne inviável.

6 CONCLUSÃO

No século XVI o mundo se encontrava em transformação. A descoberta da América e seus exóticos habitantes acabou colocando em questão toda a cosmovisão construída pelos europeus ao longo do medievo. Teorias até então bastante difundidas – como as teorias macrobina e monogenista – revelaram-se equivocadas diante da descoberta de novas terras. Quem seriam os indígenas? Descendiam de Noé? A zona tórrida realmente existia? As questões postas não foram geradas pelo debate, mas, sim pela necessidade premente de esse explicar a nova realidade que se descortinava. A consequência é drástica; com sua cosmovisão ruindo, o homem do século XVI viveu uma grande crise de identidade. Havia necessidade de se reformular, de promover a construção e a adaptação de ideias que fossem capazes de explicar o novo. O século XVI não testemunhou apenas da descoberta do Novo Mundo, também se assistiu a construção de um novo homem – o homem moderno.

A Companhia de Jesus foi fundada em 1534, ou seja, no centro da crise de identidade do século XVI. Dessa forma, é evidente que as contradições existentes neste momento histórico também perpassam pela racionalidade jesuítica. Sua constituição foi escrita durante o Concílio de Trento, evento que impactou diretamente os jesuítas. Várias das conclusões que constaram no documento final do concílio também estão presentes na constituição da Companhia de Jesus, tais como: obediência à Igreja Católica; preocupação com a formação sacramental-teológica e catequização dos habitantes de além mar.

Alinhada com as diretrizes tridentinas a Companhia de Jesus acabou mudando seu ímpeto inicial, ao invés de almejavam a cristianização de Jerusalém, passaram a se dedicar à catequização dos habitantes das colônias ultramarinas. Os jesuítas, inicialmente ociosos em Roma, uniram-se à coroa portuguesa, o que possibilitou em 1549 a vinda da primeira missão jesuítica para o Novo Mundo. O regimento geral entregue pelo rei português a Tomé de Sousa, desnuda de forma clara o papel institucional dos missionários no Brasil: promover a catequização dos gentios, preservar a liberdade da gente da terra e realizar o aldeamento dos convertidos. A união da Companhia de Jesus com a Coroa Portuguesa impôs aos jesuítas o ônus de aliarem sua missão salvífica aos interesses do projeto colonial. Apesar de terem existidos conflitos entre os missionários e governo colonial, de uma maneira geral, os jesuítas acabaram se traduzindo em autênticos atores do processo de colonização.

Manuel da Nóbrega foi o primeiro provincial dos jesuítas no Brasil, cargo que exerceu de 1550 a 1559. Nóbrega recebeu formação religiosa em Salamanca e Coimbra e, além de sacerdote, era doutor em cânones; conhecimento este que o habilitava para organizar e gerir assuntos burocráticos da Companhia de Jesus. Durante os anos que estudou nas citadas universidades, estas instituições encontravam-se em processo de assimilação do renascimento. Sua formação universitária humanista acabou se contrastando com a formação jesuítica que recebeu posteriormente no Colégio Jesuíta de Coimbra e no Colégio de Santo Antão em Lisboa.

A formação dos missionários calhava em quatro pilares básicos, a saber: formação rigorosa, rigor no ensino dos sacramentos e no ofício da missa, educação voltada ao pensamento de Tomás de Aquino e Aristóteles e, por fim, conhecimento sobre a prática missionária. Como se vê, apesar de ser uma ordem pós-renascentista e contra-reformada, a formação dos membros era bastante conservadora e tradicional – uma ordem inovadora e conservadora ao mesmo tempo. Por terem uma formação escolástica, muitas vezes ineficaz para dar conta da alteridade dos povos a serem catequizados, era comum que os padres reformulassem o saber aprendido nos seminários para adequá-los à realidade.

A constituição da Companhia de Jesus apenas faz alusão ao pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino. Estes autores eram a base teórica dos missionários no século XVI. Nas cartas de Nóbrega é possível identificar a grande influência do pensamento filosófico-teológico dos autores em questão.

Aristóteles e Tomás de Aquino são responsáveis pelo desenvolvimento do conceito de alma; conceito de extrema relevância nas reflexões de Nóbrega sobre os nativos. Defendiam a ideia de que a alma era dividida em três partes: vegetativa, sensitiva e racional. Segundo Tomás nem todos os seres animados possuíam todas as partes da alma. As partes mais complexas absorviam as mais remotas, com efeito: as plantas tinham apenas alma vegetativa, os animais vegetativa e sensível e os homens, por serem feitos à imagem e semelhança de Deus, possuíam as três partes da alma. Apenas a alma intelectual subsistiria após a morte. A alma vegetativa e sensível dependia dos órgãos do composto para realizarem suas potencialidades, logo, não subsistiam à deterioração do composto.

Tomás de Aquino entendia que as três partes da alma possuíam potências específicas que se destinavam a realização de atos determinados. Na alma racional há a presença de três potências específicas: o intelecto, a vontade e a memória. O intelecto é a parte da alma onde

reside a razão, permite que os objetos cognoscitivos – inclusive imateriais – sejam analisados e compreendidos. A vontade, por sua vez, guia o intelecto despertando o desejo de conhecer. O intelecto conhece aquilo que a vontade aponta. A memória, por fim, é o arquivo da alma intelectual. O conhecimento adquirido fica arquivado em potência na memória, podendo se realizar em ato sempre que revisitado pelo indivíduo. Sendo a alma racional a parte mais desenvolvida de todas, Aquino conclui que apenas o ser humano seria dotado das potencialidades da alma racional, ou seja: entendimento, vontade e memória.

Outra parte importante da formação jesuítica eram os exercícios espirituais. Uma metodologia de meditação escrita pelo próprio Inácio de Loyola, que deveria ser praticada assiduamente pelos missionários e escolásticos da Companhia de Jesus. Manuel da Nóbrega sofreu forte influência dos exercícios, além de ser praticante, recomendava sua prática aos demais missionários e aos catecúmenos no Brasil.

Os exercícios consistiam em práticas meditacionais, extremamente rigorosas, divididas ao longo de quatro semanas. A ideia era de que, assim como o corpo físico precisava ser exercitado, as potências da *anima* também poderiam ser exercitadas, de modo que, fortalecidas, seria possível resistir melhor o pecado. O grande objetivo dos exercícios era promover a chamada mortificação, ou seja, a eliminação dos desejos carnis. Loyola intencionava que os praticantes, ao final dos exercícios, fossem capazes de subjugar as partes inferiores da alma – sensitiva e vegetativa – submetendo-as hierarquicamente à parte superior da alma – racional. Assim, uma vez submissa todas as partes inferiores da alma ao comando da *anima* racional, o indivíduo teria total controle de suas ações. A potência da vontade, responsável por guiar a alma intelectual, deveria estar em sintonia com os designios do próprio Deus. Em suma, a vontade do missionário tinha que ser a mesma vontade de Deus. Os exercícios eram o caminho para descobrir a vontade do Criador.

Nóbrega, como missionário jesuíta, foi impactado pelos exercícios espirituais e pela formação tomista-aristotélica. É parte de sua racionalidade, são as ferramentas que possui para compreender o mundo. Neste ponto entra em cena o conceito de representação. Representar, basicamente, consiste em traduzir mentalmente um objeto referente anteriormente constatado. O sujeito traz a mente o objeto referente e procura compreendê-lo a luz de sua racionalidade, o resultado deste processo de abstração é uma representação, que tenta reproduzir o objeto de forma fiel, mas acaba distorcendo-o pela interferência da racionalidade daquele que representa.

O autor Serge Moscovici ensina que o ato de representar é um processo que se dá em duas etapas: a ancoragem e a objetivação. A ancoragem é um movimento de internalização, feito para dentro, onde o sujeito absorve o referente e tenta categorizá-lo utilizando-se de seus referenciais. Por outro lado, após o referente ser ancorado, o sujeito deverá externar suas conclusões através de um conceito, uma definição que seja capaz de exprimir sua representação; trata-se da objetivação. Ao analisar o indígena Nóbrega procurava fazer a ancoragem da alteridade indígena, para isso, usava como ferramentas conceitos que recebeu em sua formação jesuítica. Após rotular o indígena, usando subsídios de sua racionalidade, o missionário externava sua representação nas cartas jesuíticas; selecionando palavras e estabelecendo definições e conclusões. As cartas são, portanto, a objetivação do processo representativo.

Os *brasis* eram homens ou animais? Estas duas representações estiveram presentes no século XVI. Por traz da escravidão, como ferramenta de legitimação, foi muito comum a representação da animalidade indígena. A missão salvífica dos jesuítas não poderia, evidentemente, compactuar com este tipo de representação, pois, se não eram humanos não poderiam ser convertidos. Nóbrega, via ancoragem, utilizou-se da teoria da *anima* de Tomás de Aquino para atestar a humanidade dos *brasis*. Defendia que os índios eram dotados de alma racional, visto que era possível perceber em suas ações as elevadas potências do: entendimento, vontade e memória. Assim, como somente seres humanos tinham alma racional, por conseguinte, os indígenas também eram humanos.

Apesar de terem sua humanidade reconhecida, isso não significou que os indígenas fossem considerados iguais aos europeus. Eram humanos, porém, de uma categoria inferior. Nóbrega inicialmente representou os indígenas como bons cristãos em potencial, homens em um estado de pureza. Todavia, essa representação não durou muito tempo. Na medida em que os indígenas resistiam à conversão, tendendo aos seus antigos hábitos, o encantamento inicial do missionário acabou se arrefecendo. Assim, a representação dos indígenas foi migrando aos poucos para a categoria de bárbaros indômitos. Para Nóbrega, os bárbaros índios até poderiam ser catequizados, porém, seria necessário o uso da força. Os *brasis* deveriam ser subjugados.

Antropofagia, nudez, inconstância, poligamia – eram exemplos comuns dos pecados da terra. De onde emanavam os maus hábitos dos indígenas? Os pecados da terra eram oriundos da barbárie dos *brasis*? Nóbrega apresentou inúmeras repostas: desconhecimento de Deus, falta de temor ao Criador, vícios alimentados por séculos, mau exemplo dos cristãos e até mesmo

sacerdotes inaptos para o ofício missionário. Contudo, tais questões suscitadas teriam apenas um aspecto secundário. Por traz desta miríade de causas, existia um causa maior e mais profunda: a origem dos males da terra estava relacionada à alma indígena.

A racionalidade jesuítica erigiu a disciplina como valor. Nóbrega acreditava que a parte racional da alma deveria guiar as partes inferiores – vegetativa e sensitiva. O indivíduo disciplinado agia com temperança, mediava suas ações pela razão. Os indígenas tinham a potência intelectual pouco desenvolvida, assim, acabavam deixando-se guiar pela parte sensitiva da alma. A alma sensitiva era ligada aos prazeres, aos instintos animais, à carne. Guiar-se pelo sensitivo era prestigiar os desejos da carne em detrimento da razão.

Como se não bastasse, os indígenas tinham a potência da memória enfraquecida, já que não tinham conhecimento do Criador. Não eram capazes de serem constantes, posto que não retinham os saberes da fé ensinados pelos missionários. A potência da vontade também foi vista como grave problema. Na teoria tomista, a vontade ordenava os rumos do intelecto, despertando desejos. Uma verdadeira experiência com o Criador era capaz de modificar a vontade da criatura. Maravilhado pela graça de Deus, a vontade acabaria ordenando apenas para o bem. Contudo, uma vez que os indígenas não tiveram a oportunidade de vivenciar uma experiência íntima com Deus, Nóbrega concluiu que suas vontades eram corrompidas, voltadas para satisfação de seus apetites sensuais.

Desta forma, Nóbrega relacionou os maus hábitos indígenas com debilidades nas potências da *anima* racional: entendimento, vontade e memória. Os males da terra não eram apenas práticas antigas ou meros costumes nativos, tinham uma origem muito mais intensa, estavam dentro da própria alma dos indígenas.

O remédio para corrigir os hábitos indígenas era a catequização. Por meio da catequese a alteridade era eliminada e a identidade cristã imposta. A colonização foi um processo de totalização do “eu”. O “eu” intencionou transformar o “outro” no “mesmo”. A alteridade indígena foi simplesmente demonizada.

A totalização é um processo arbitrário. Os missionários sofreram com as resistências. Os indígenas se opuseram aos missionários, apegando-se à religiosidade tribal e, mesmo sendo batizados, tornavam aos seus antigos costumes. Nóbrega entendia que a inconstância dos indígenas não poderia ser corrigida pela argumentação; pela razão não se converteriam. Nóbrega defendeu que a catequização apenas poderia ser realizada se os indígenas fossem subjugados.

Deveriam se curvar ao Rei e à Igreja, pelo uso da força, pelo aparato repressivo do governo colonial. Os índios sujeitados seriam então isolados dos não sujeitos em reduções, onde estariam prontos para receberem a boa nova.

A sujeição e o aldeamento eram uma espécie de preparação para a totalização. Pela sujeição, humilhados, os indígenas temerosos nas reduções jesuíticas seriam capazes de abrir suas almas para que nelas se cunhasse a fé cristã. Subjugados, a catequização daria frutos, a conversão seria perene e os indígenas se tornariam bons cristãos. O “eu” finalmente poderia moldar o “outro”, eliminando a indesejada alteridade e promovendo a total identidade entre *brasis* e europeus.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ADORNO, Theodor W. **Educação após Auschwitz**. In: Educação e Emancipação. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar p. 119-138.
- AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- ALMEIDA, Neimar. **A teoria da alma em Tomas de Aquino**. Dissertação. Mestrado em Filosofia. Universidade de Brasília. Brasília, 2018.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. II.
- ARAÚJO, Hugo Figueiras. **Relação corpo e alma, no Anima, de Aristóteles**. Revista da Faculdade de Ciências, Filosofia e Letras de Cajazeiras. Cajazeiras, v. 1, n. 1, p. 01-09. 2010.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Sobre a alma**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2010.
- BELLINE, Marta; REIS, Sebastiana Lindaura de Arruda. **Representações Sociais: teoria, procedimentos metodológicos e educação ambiental**. Revista Acta Scientiarum. Maringá, v. 33, n. 02. p.149-159. 2011.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: Fundamentos e métodos**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal. **A Companhia de Jesus: fundação e primeiras missões**. In: ANAIS DA SEMANA PEDAGÓGICA DA UEM. Maringá. v. 01, n. 01, 2012.
- BRAGA, Juliana (org.). **Objetos de Aprendizagem: Introdução e Fundamentos**. Santo André: Editora da UFABC, 2014. v. I.
- BURKE, Peter. O que é história cultural?. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CAIMI, Flávia Eloísa. **Fontes históricas na sala de aula: uma possibilidade de produção de conhecimento histórico escolar?**: Revista Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 28. p.129-150. 2008.
- CASTRO, Eduardo Viveiro. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In: Revista de Antropologia. São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

CASTRO, Silvio. **O descobrimento do Brasil: A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM EditoresLtda., 1985.

CERELLO, Adriana Gabriel. **O livro nos textos jesuíticos do século XVI, edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América Portuguesa**. 2007. Dissertação. (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COSTA, Célio Juvenal. **A formação do padre jesuíta no século XVI**. In: Série Estudos. UCDB. Campo Grande MS. v. 20, pg. 79-96, 2005.

DUARTE, Newton. **Vigotski e a pedagogia histórico-crítica: a questão do desenvolvimento psíquico**. Revista Nuances: estudos sobre educação. Presidente Prudente. v. 24, n. 1. p.19-29. 2013.

DURKHEIM, Emile. **Educação e Sociologia**. Ed. 11. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FRANCO, Antônio. **Vida do Padre Manuel da Nóbrega**. In: Cartas do Brasil: Manoel da Nóbrega. São Paulo: Itatiaia e Universidade de São Paulo, 1988.

GIUCCE, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas**. Revista Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação. Rio de Janeiro. v.14, n.50. p. 27-38. 2006.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**. Recife: Massangana, 2010.

_____. **O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558**. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, n. 38, p.87-119. 1995.

HAYDT, Regina Célia. **Curso de didática geral**. ed. 8. São Paulo: Atlas, 2006.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **A Companhia de Jesus no Século XVI e o Brasil**. Revista HISTEDBR. Campinas SP. v. 1, n.40. p. 222-244, 2010.

_____. **Os exercícios espirituais da Companhia de Jesus e a educação**. In: HISTEDBR. Campinas SP. v. 30, pg. 292-312, 2008.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 3. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 2002.

LEITE, Serafim. **Breve Itinerário para uma Biografia do Padre Manuel da Nóbrega: Fundador da Província de do Brasil e da Cidade de São Paulo.** Lisboa: Brotelha, 1955.

_____. 1. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil I (1538-1553).** Monumenta Histórica Societatis Iesu: Roma, 1956. v. I.

_____. 2. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil II (1553-1558).** Monumenta Histórica Societatis Iesu: Roma, 1956. v. II.

_____. 3. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil III (1558-1563).** Monumenta Histórica Societatis Iesu: Roma, 1958. v. III.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade do Infinito.** Edições 70: Lisboa, 1988.

LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. Anotações da Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Exercícios Espirituais.** 3. ed. Apostolado da Imprensa: Braga, 1999.

MARTINS, Ligia Márcia. **O desenvolvimento do psiquismo e a educação escolar.** Campinas: Autores Associados, 2013.

MILLER, René Fülöp (1935). **Os Jesuítas e o segredo de seu poder.** Traduzido pelo prof. Alvaro Franco. Porto Alegre: Livraria do Globo. 1946.

MINAS GERAIS. Secretaria do Estado de Educação de Minas Gerais. **Currículo básico comum do ensino fundamental.** Belo Horizonte, 2014.

MONTEIRO, Ana Maria. **A história ensinada: algumas configurações do saber escolar.** Revista História & Ensino, Londrina. v. 9, n. 1. p. 37.62. 2003.

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

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais: investigações em psicologia social.** Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

MOURA, Gabriela Rodrigues de. **A formação teológico-filosófica na Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII).** Revista tempo de conquista. São Paulo. v 01, n.14. p. 01-20. 2012.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil: Manoel da Nóbrega.** São Paulo: Itatiaia e Universidade de São Paulo, 1988.

PLA, Sabrina; ROSSO, Ademir José. **Alteridade e suas complexas relações socioculturais**. In: Revista Espaço Pedagógico. Passo Fundo, n. 02, v. 16, p.62-71. 2009.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Coimbra, 2011.

POLANCO, Juan Alfonso de. **Do p. Juan de Polanco por comissão do P. Inacio de Loyola ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil**. In: LEITE, Serafim. Carta dos Primeiros Jesuítas do Brasil. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. I.

PRATA, Maria Regina dos Santos. **A produção da subjetividade e as relações de poder na escola: uma reflexão sobre a sociedade disciplinar na configuração social da atualidade**. Revista Brasileira de Educação. São Paulo. v. 01, n. 28. p.108-115. 2005.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: A fundação da província portuguesa 1540-1560**. Apostolado da Imprensa: Lisboa, 1931. v. I.

_____ 1. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: A fundação da província portuguesa 1540-1560**. Apostolado da Imprensa: Lisboa, 1931. v. II.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. **Levinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental**. Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza. v. 05, n. 01, p.203-2013. 2008.

ROJO, R.; GLAÍS, S. C. **Apresentação - Gêneros e orais e escritos como objetos de ensino: Modo de pensar, modo de fazer**. In: SCHNEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim. Gêneros Oraís e Escritos na escola. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2010.

SANTOS, Maria Eduarda Bandeira Cardoso. **A relação entre ato e potência na metafísica de Aristóteles**. In: Revistas Húmus. São Luiz. n. 07, 2013. p. 111-121.

SAVIANI, Dermeval. **A pedagogia histórico-crítica, as lutas de classe e a educação escolar**. In: Germinal: Marxismo e Educação em Debate, Salvador, v. 5, n. 2, p. 25-46. 2013.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI –XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TODOROV, Tzveton. **A viagem e seu relato**. In: Revista de Letras. São Paulo. v.46, n.1, p. 231-244. 2006.

VESPÚCIO, Américo. Carta de 1502. In: MARTINS, Luiz Renato (trad.). **Novo Mundo Cartas de Viagens e Descobertas**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

ZABALA, Antoni. **A prática educativa como ensinar**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002.