

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

ANTÔNIO SANTOS DE OLIVEIRA JÚNIOR

**A MISSÃO JESUÍTICA EM MOVIMENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA:
DO ESTABELECIMENTO AO PLANO CIVILIZADOR (1549-1558)**

Alfenas/MG

2021

ANTÔNIO SANTOS DE OLIVEIRA JÚNIOR

A MISSÃO JESUÍTICA EM MOVIMENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA:
DO ESTABELECIMENTO AO PLANO CIVILIZADOR (1549-1558)

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas. Linha de Pesquisa: Educação e Sociedade: questões históricas, filosóficas e sociológicas.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Romualdo
Hernandes.

Alfenas/MG

2021

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

Oliveira Júnior, Antônio Santos de
O48m A missão jesuítica em movimento na américa portuguesa: do
estabelecimento ao plano civilizador (1549-1558) / Antônio Santos de
Oliveira Júnior – Alfenas, MG, 2022.
173 f.: il. –

Orientador: Paulo Romualdo Hernandes.
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de
Alfenas, 2021.
Bibliografia.

1. Companhia de Jesus. 2. Formação jesuítica. 3. Projeto missionário.
4. Missão jesuíta. 5. Manuel da Nóbrega. I. Hernandes, Paulo Romualdo.
II. Título.

CDD-370.9

ANTÔNIO SANTOS DE OLIVEIRA JÚNIOR

A MISSÃO JESUÍTICA EM MOVIMENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA: DO ESTABELECIMENTO AO PLANO CIVILIZADOR (1549-1558)

A Banca examinadora abaixo-assinada aprova a Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Fundamentos da Educação e Práticas Educacionais.

Aprovado em: 10 de dezembro de 2021.

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

Prof. Dr. Cezar de Alencar Arnaut de Toledo
Instituição: Universidade Estadual de Maringá – UEM-PR

Prof. Dr. Luiz Antônio Sabeh
Instituição: Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL-MG



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Romualdo Hernandes, Professor do Magistério Superior**, em 10/12/2021, às 17:09, 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 **Luiz Antonio Sabeh, Professor do Magistério Superior**, em 13/12/2021, às 09:46, 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 **Cezar de Alencar Arnaut de Toledo, Usuário Externo**, em 13/12/2021, às 10:53, 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&i_d_orgao_externo=0, informando o código verificador **0644191** e o código CRC **2B3E6648**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais por nunca terem poupado esforços para garantir que eu pudesse trilhar meu caminho nos estudos. Sem seus sacrifícios econômicos e todo o apoio emocional, jamais conseguiria dar os passos necessários nessa trilha. Considero-me um privilegiado por isso.

Agradeço à minha esposa, Michelli Oliveira, por todo incentivo que me deu durante esses duros meses de sacrifício. Sem seu apoio e compreensão, não teria encontrado forças para enfrentar esse árduo desafio.

Ao meu orientador, Paulo Romualdo Hernandez, por ter me acolhido antes mesmo de me tornar aluno não regular da UNIFAL-MG e por ter colaborado de maneira tão significativa para a minha formação. Seu conhecimento, seus textos, sua compreensão e sabedoria me nortearam nos momentos em que mais me sentia perdido. Cada conversa que tivemos e cada conselho dado me fizeram admirá-lo como pesquisador e como educador. Muito obrigado por tudo!

Agradeço aos professores Luiz Antonio Sabeh e Cezar de Alencar Arnaut de Toledo por aceitarem fazer parte da banca examinadora e por colaborarem com suas críticas e sugestões durante a qualificação. Também os agradeço por suas produções, fundamentais na construção de meu conhecimento sobre a Companhia de Jesus.

Agradeço a todos os professores da PPGE-UNIFAL pelas aulas dadas, pelas conversas durante os cafés e por todo carinho e profissionalismo que demonstraram comigo e com todos os meus colegas da turma de 2019. Uma menção especial aos professores Luiz André Sena Mariano e Marcos Roberto de Faria.

Aos meus colegas do Mestrado em Educação pelos debates e conversas tão proveitosos para minha formação como pesquisador e educador. Dentre todos, um agradecimento especial para Laura Paim Pamplona e Jair Sobrinho por todas as viagens, angústias e conquistas compartilhadas.

Agradeço a todos os educadores que passaram pela minha vida e que lutam pela educação, mesmo diante de tantos desafios.

Marcos Roberto Cândido, fica aqui registrada minha gratidão por me fazer amar a História com suas aulas.

Matheus Camargo Pereira, obrigado por me incentivar a ingressar no Mestrado em Educação da UNIFAL-MG. Sem seu estímulo, não teria dado o primeiro passo que mudou minha vida acadêmica.

Agradeço a todos os funcionários da UNIFAL, os quais garantem que nós, alunos, tenhamos a estrutura adequada para desenvolver nossos estudos. A educação é feita de maneira comunitária.

A todos os pesquisadores que se dedicaram a estudar os jesuítas e fundaram as bases para que minha dissertação pudesse existir. Por meio de vocês, manifesto meu respeito a todos os que lutam para produzir conhecimento científico em um país que mais ofereceu entraves do que estímulos no decorrer de sua História.

A Deus, pela vida e por tudo que me ofereceu.

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

O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isso 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 foi criado.

(LOYOLA, 1996, p. 31).

RESUMO

Este trabalho (OLIVEIRA JUNIOR, A. S. de. A missão jesuítica em movimento na América portuguesa: do estabelecimento ao Plano Civilizador (1549-1558). 2021. 173 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2021.) observou o estabelecimento e as transformações da missão jesuítica na América portuguesa entre os anos de 1549 e 1558. Para a realização da pesquisa, foram tomadas como fontes as cartas produzidas pelo padre Manuel da Nóbrega, líder da missão na América portuguesa no período do recorte proposto, e José de Anchieta, um dos principais nomes no estabelecimento do projeto missionário. Além das cartas analisadas, a pesquisa fez uso de uma base bibliográfica especializada, que garantiu o norteamento interpretativo do contexto colonial no século XVI. Analisamos o projeto missionário jesuítico levando em conta os múltiplos fatores que influenciaram e se fizeram presentes no relato dos padres em questão. Para garantir o cumprimento de nosso objetivo, delimitamos os aspectos formativos presentes na formação dos jesuítas que se dirigiram à América portuguesa para, então, observar como os jesuítas mobilizaram esse arcabouço para estabelecer as bases missionárias. Tendo esses elementos expostos, debruçamo-nos sobre as estratégias pedagógicas adotadas pelos padres para converter os indígenas, identificando os entraves, as novas percepções sobre os nativos e os redirecionamentos estratégicos feitos no período. Levantadas essas informações, analisamos a mobilização de Manuel da Nóbrega em defesa da manutenção da missão na América portuguesa, expressa no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, e sua proposta de reconfiguração da missão jesuítica anunciada no *Plano Civilizador* em 1558. Nas considerações finais, identificamos quais foram as condicionantes presentes na experiência missionária que levaram Nóbrega a anunciar uma nova estratégia para a conversão dos indígenas em 1558.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Formação jesuítica; Projeto missionário; Missão jesuítica; Manuel da Nóbrega.

ABSTRACT

This work (OLIVEIRA JUNIOR, A. S. de. *A missão jesuítica em movimento na América portuguesa: do estabelecimento ao Plano Civilizador (1549-1558)*. 2021. 173 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2021.) observed the establishment and transformations of the Jesuit mission in Portuguese America between the years 1549 and 1558. To carry out the research, letters produced by Father Manuel da Nóbrega, leader of the mission in Portuguese America during the proposed period, and José de Anchieta, one of the main names in the establishment of the missionary project, were taken as sources. In addition to the analyzed letters, the research made use of a specialized bibliographic base, which ensured the interpretative guidance of the colonial context in the 16th century. We tried to analyze the Jesuit missionary project taking into account the multiple factors that influenced and were present in the reports of the priests in question. To guarantee the fulfillment of our objective, we will delimit the formative aspects present in the formation of the Jesuits who went to Portuguese America, so that we can then observe how the Jesuits mobilized this framework to establish the foundations of the mission. Having these elements exposed, we focus on the pedagogical strategies adopted by the priests to convert the indigenous people, identifying the obstacles, the new perceptions about the natives and the strategic redirections made during the period. Having gathered this information, we analyzed Manuel da Nóbrega's mobilization in defense of the maintenance of the mission in Portuguese America and his proposal for the reconfiguration of the Jesuit mission announced in the "civilizing plan" in 1558. In the final considerations, we will identify what were the present conditions in the missionary experience that led Nóbrega to announce a new strategy for the conversion of the indigenous people in 1558.

Keywords: Society of Jesus; Jesuit formation; Missionary Project; Jesuit mission; Manuel da Nobrega.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A FORMAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS.....	20
2.1	AS INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS DE INÁCIO DE LOYOLA.....	20
2.2	OS <i>EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</i> NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS.....	24
2.3	O AMBIENTE INTELECTUAL EUROPEU E SUA RELAÇÃO COM A COMPANHIA DE JESUS.....	31
2.4	A IMPORTÂNCIA DOS COLÉGIOS NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS....	39
2.5	O PAPEL DA ESCRITA NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS.....	42
3	A MISSÃO CONCEBIDA ENTRE A ESPIRITUALIDADE E A MATERIALIDADE.....	50
3.1	A INSERÇÃO DO NOVO MUNDO NA NARRATIVA CRISTÃ.....	50
3.2	A MISSÃO E O PROJETO POLÍTICO PORTUGUÊS.....	56
3.3	A QUESTÃO LINGUÍSTICA.....	63
3.4	A PRESENÇA DE COLONOS NO PROJETO MISSIONÁRIO.....	68
3.5	A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS BASES ESPIRITUAIS E MATERIAIS NA CONSTRUÇÃO DOS COLÉGIOS.....	76
4	A CONVERSÃO DO GENTIO: ESTRATÉGIAS E DESAFIOS.....	81
4.1	AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES CAUSADAS PELOS NATIVOS.....	81
4.2	A PRÁTICA DO BATISMO E A AMEAÇA DOS CARAÍBAS.....	86
4.3	OS CASAMENTOS: O SACRAMENTO EM MEIO A MÚLTIPLOS OBSTÁCULOS.....	95
4.4	OS DESAFIOS DA CONFISSÃO.....	100
4.5	OS ESPAÇOS INSTITUCIONALIZADOS E AS PRÁTICAS EDUCATIVAS.....	104
4.6	OS DESLOCAMENTOS EM NOME DA FÉ.....	114
5	NÓBREGA ENTRE A DEFESA E A REDEFINIÇÃO DO PROJETO MISSIONÁRIO.....	122
5.1	A INCONSTÂNCIA DOS NATIVOS.....	122
5.2	A DEFESA DA CONVERSÃO EM DIÁLOGO.....	128
5.3	NOVOS RUMOS PARA A MISSÃO: O PLANO CIVILIZADOR.....	151
6	CONCLUSÃO.....	163
	REFERÊNCIAS.....	168

1 INTRODUÇÃO

A Ordem Jesuíta foi uma das mais influentes no contexto religioso, político e educacional no século XVI. Seu papel no desenvolvimento de um projeto educativo em terras coloniais portuguesas ganhou tamanho destaque dentro da historiografia que se tornou ponto de referência na construção de uma história oficial da cultura brasileira. Com uma mentalidade e forma de atuar marcantes, os padres desenvolveram métodos para ensinar o cristianismo nos mais distintos pontos do globo.

A Companhia de Jesus foi fundada oficialmente no ano de 1540, quando o Papa Paulo III assinou a bula *Regimini militantes ecclesiae*, documento que reconhecia a ordem fundada por Inácio de Loyola como parte do corpo institucional da Igreja Católica. Sua atuação foi marcada pela influência de seu fundador Inácio de Loyola, principalmente por conta dos *Exercícios Espirituais*, conjunto de práticas religiosas prescritas durante sua experiência mística na Península Ibérica e, posteriormente, publicadas em forma de livro em 1548, na cidade de Roma. A partir dos princípios anunciados por Loyola, a Companhia de Jesus estabeleceu outros documentos orientadores para o proceder de seus missionários, como: a *Fórmula do Instituto* (1539); as *Constituições*, finalizadas entre 1558-1559; e a *Autobiografia* de Inácio de Loyola, ditada por Loyola ao jesuíta Luís da Câmara e finalizada em 1555 (O'MALLEY, 2004).

Com seu modo de proceder característico, marcado pela disciplina e, ao mesmo tempo, pela adaptabilidade frente às múltiplas esferas em que atuavam, os jesuítas colocaram-se como protagonistas nas principais questões que emergiam no século XVI. Segundo O'Malley (2004, p. 39):

A Companhia de Jesus foi fundada para a “defesa e propagação da fé” e pelo “progresso das almas na vida e doutrina cristãs”. Foi fundada para a maior glória de Deus – *ad majorem Dei gloriam*, uma frase ou ideia encontrada mais de cem vezes nas *Constituições* e, com o tempo, adotada extra-oficialmente pelos jesuítas como seu lema. Viam a si mesmos como professores da cristandade (*Christianitas or Christianismum*), isto é, das crenças e práticas fundamentais.

Portadores dessa mentalidade, os padres e irmãos da Companhia de Jesus foram atuantes no combate à expansão do luteranismo em território europeu. Participaram do Concílio de Trento (1545-1563), deslocaram-se para os territórios

alcançados pela expansão marítima europeia, onde desenvolveram seu projeto catequético e atuaram no campo educacional, criando uma rede internacional de instituições escolares (O'MALLEY, 2004).

Os jesuítas ainda colaboraram para a edificação da fé católica em um momento de crise institucional em que valores eram revistos e adversários do catolicismo eram identificados. Nessa época, o Concílio de Trento consagrava um novo ideal de abordagem junto aos leigos, o qual

[...] marcou também mudanças na Igreja Católica no que diz respeito a atuação junto ao povo. Era necessário atuar mais nas ruas e menos nos conventos, nas abadias, nos claustros, nas Igrejas, em Roma. Diante de toda essa situação, somente as respostas teológicas, a racionalização e a frieza das ideias escolásticas não eram mais suficientes (PRADO; HERNANDES, 2018, p. 326).

Nesse cenário, os primeiros padres da Companhia conseguiram levar adiante essa proposta de reforma da Igreja com relativo sucesso. Seus missionários se espalharam por diversas partes do continente europeu e por todo o globo. Famosos por seus colégios, procuraram desenvolver métodos pedagógicos que garantissem a penetração do catolicismo junto a diversos setores, fazendo com que a Companhia de Jesus deixasse profundas marcas na história da educação mundial, tendo na sua atuação pedagógica, manifesta, principalmente em seus colégios, o traço mais peculiar de seu modo de proceder (O'MALLEY, 2017).

No dia 29 de março de 1549, chegava à América portuguesa o padre jesuíta Manuel da Nóbrega, mais um dos jesuítas formados em meio a esse mosaico. Nóbrega se lançou em um ambicioso empreendimento: transformar os nativos da terra em fiéis católicos que respondessem a autoridade do papa e da Coroa portuguesa (EISENBERG, 2000). Essa experiência educacional, marcada pela tentativa de transposição cultural, carregou encontros e desencontros frente aos agentes que atuavam na América portuguesa.

Manuel da Nóbrega nasceu em Braga, Portugal, no dia 17 de outubro de 1517. Iniciou seus estudos na cidade de Coimbra e, posteriormente, formou-se bacharel em Filosofia pela Universidade de Salamanca e em Cânones pela Universidade de Coimbra. Tendo terminado seus estudos em 1541, entrou para a Companhia de Jesus em 21 de novembro de 1544 (HANSEN, 2010). Em território colonial, Nóbrega foi nomeado provincial da missão em 1553, cargo que ocupou até o ano de 1560, quando foi substituído por Luís da Grã (MONUMENTA BRASILIAE, 1956).

Durante sua atuação como missionário na América, dedicou-se a conversão dos nativos ao cristianismo, sendo ativo no desenvolvimento de ferramentas e discursos pedagógicos. Empenhou-se na fundação de colégios e casas de ensino, deslocou-se pela mata e defendeu veementemente a continuidade do projeto de conversão dos indígenas, mesmo quando se deparou com diversas dificuldades.

Tomando como ponto de reflexão o rico cenário de encontros e desencontros culturais que se dariam na América portuguesa, o presente trabalho almeja compreender quais foram as condicionantes que levaram o padre Manuel da Nóbrega a optar por uma reconfiguração das estratégias missionárias no ano de 1558.

O marco inicial do trabalho é delimitado pela chegada de Manuel da Nóbrega em território colonial português, no ano de 1549, enquanto seu limite foi traçado tendo como referência a carta escrita por Nóbrega ao padre Miguel de Torres, em 8 de maio de 1558. Nesse documento, o missionário redefiniu os rumos da missão, fazendo com que essa carta fosse identificada por parte da historiografia como *Plano Civilizador*. Nela, é possível notarmos uma mudança na impressão que Nóbrega tinha sobre os nativos e, também, na prescrição de quais métodos seriam os mais propícios na atuação missionária, conforme observamos no trecho:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temos e sujeição, como se tem experimentado; e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pola terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre a geração portuguesa, que antre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 448-449).

Para o desenvolvimento desta pesquisa, tomaremos como fontes as cartas produzidas pelo padre Manuel da Nóbrega dentro do recorte e que foram compiladas na *Monumenta Brasiliae*, por Serafim Leite. Também foram analisadas algumas cartas do padre José de Anchieta, que são fundamentais para uma melhor compreensão do cenário a partir de 1553.

José de Anchieta foi um dos principais nomes da terceira leva de jesuítas que chegou a América portuguesa em 1553. Destacou-se por sua atuação frente aos indígenas, chegando a receber profunda admiração de Nóbrega, que destacou como seus conhecimentos médicos ajudaram na atuação do jesuíta junto aos nativos

(EISENBERG, 2000). Sua experiência na colônia foi registrada em suas cartas, escritas entre 1554 e 1594 (MONUMENTA BRASILIAE, 1956).

A escolha de Anchieta para complementar a narrativa de Nóbrega se deu devido ao lugar ocupado pela escrita dos dois missionários em uma historiografia especializada na compreensão da experiência de conversão do gentio. Nas palavras de Faria (2012, p. 33), dos

[...] textos de Nóbrega e Anchieta se extraem inúmeros aspectos sociais e históricos da colonização: a chegada, o ideal da Companhia de Jesus, seu desempenho de agente colonizador – que, segundo o autor, estaria ligado à expansão do catolicismo após a Contra-Reforma –, as “chagas” da Colônia, os aldeamentos, as guerras contra os índios e sua escravização. Nesse sentido, destaca Moreau, Nóbrega e Anchieta foram responsáveis por ampla documentação sobre a América portuguesa do século XVI. Suas anotações sobre os índios se inserem nos balanços sobre a conversão e a colonização. Além das características particulares dos povos nativos, esses jesuítas observaram o relacionamento deles com os colonos e com os padres.

Notamos como as cartas jesuíticas se configuram como uma das fontes históricas mais ricas sobre o período em questão. Seu uso demanda alguns cuidados teóricos-metodológicos que nos garantam maior rigor frente ao documento, evitando o uso de informações trazidas nas cartas de maneira indevida. Dessa forma, foi preciso nos apoiarmos em autores que trazem colaborações importantes sobre a escrita dos inicianos.

João Adolfo Hansen propõe um modelo analítico baseado em duas articulações do texto para tomarmos as cartas como fontes. A primeira articulação é feita a partir da enunciação teológica, retórica e política, dada na comunicação entre dois sujeitos que possuem uma base doutrinária comum e que se comunicam pelas cartas. Já a segunda articulação, parte do referencial local, ocupada da análise dos discursos particulares do lugar onde a carta é confeccionada, e do qual ela informa. Segundo o autor, essa articulação pode ser notada dentro de quatro recortes temáticos: o “índio”; o “colono”; a “administração”; e o “clero secular” (HANSEN, 1995).

Tomando como base ambas as articulações anunciadas acima, consideramos importante fazer a leitura de situações locais relacionando-as com elementos intelectuais trazidos da Europa na visão pedagógica dos jesuítas. Também nos ocuparemos de trabalhar os quatro temas de articulação local propostos por Hansen.

Contrastando a enunciação teológica/retórica com a enunciação local, compreenderemos uma iminente tensão vivida por Nóbrega na colônia, delimitando o princípio de especificidade presente nas cartas e textos teóricos do padre. De acordo com Michel Foucault, o princípio de especificidade permitirá:

[...] não transformar o discurso em um jogo de significações prévias, não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos de decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor. Deve-se conceber o discurso como uma violência que concebemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nessa prática que os elementos do discurso encontram os princípios de sua regularidade (FOUCAULT, 2014, p. 50).

Para demarcarmos os elementos presentes nesta tensão, os estudos de Quentin Skinner foram elementares, já que seus apontamentos sobre o cenário intelectual europeu, nos permitiram fazer algumas considerações a respeito de autores e ideias que imprimiram alguma influência sobre o fundador da Companhia de Jesus. Skinner (1996) mostra como desenvolvia-se na Europa uma nova visão sobre o ser humano, na qual entendia-se que o aperfeiçoamento moral estava intimamente ligado ao processo educativo. Hansen (2002), a partir de seus estudos sobre os espelhos de príncipe, também possibilita um entendimento mais profundo sobre como tais discussões, mobilizadas pelos humanistas, influenciaram dentro do cenário político e religioso e movimentaram o núcleo intelectual e pedagógico da Igreja Católica.

Tais concepções são importantes, pois influenciaram na construção de um proceder jesuítico, à medida que os padres apostavam em procedimentos pedagógicos que enquadrariam antigos e novos sujeitos nos parâmetros anunciados pelo catolicismo, garantindo a formação de cristãos virtuosos em todos os locais do planeta.

Ao elegermos um objeto de pesquisa que tange às práticas educativas dos jesuítas na colônia, balizamos dentro de um dos marcos históricos consagrados na historiografia da educação brasileira. A consolidação das missões jesuíticas coloniais como um dos pilares da história da educação no Brasil se deu, sobretudo, graças a obra de Fernando de Azevedo. Em seu livro *A Cultura Brasileira*, a experiência jesuítica aparece como ponto originário da educação no Brasil. Nessa narrativa, os padres da Companhia assumem o papel de defensores da cultura portuguesa dentro do território colonial, sendo que essa cultura é vista, por Azevedo, como primordial na

formação do Brasil. Na ótica do autor, a Companhia de Jesus fez dos colégios poderosos instrumentos para tamanha tarefa:

A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da história da educação no Brasil, mas inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história, e, certamente, a mais importante pelo vulto da obra realizada e sobretudo pelas consequências que dela resultaram para nossa cultura e civilização (AZEVEDO, 2010, p. 501).

Nosso estudo tomará como princípio analítico um dos elementos passíveis de crítica dentro da abordagem azevediana: o lugar privilegiado que este deu aos colégios jesuítas dentro da educação colonial. Nessa abordagem, Luiz Felipe Baeta Neves, ao fazer uso de ferramentas analíticas da antropologia, trouxe uma série de inovações metodológicas que colaboraram para a ampliação da percepção da atuação pedagógica dos jesuítas na América portuguesa. Ao tecer uma crítica a historiografia tradicional, marcada pela perspectiva de Azevedo, Neves passa a demarcar a aldeia como um dos lugares mais ricos dentro da experiência pedagógica no território colonial:

[...] a Aldeia ensina o saber dos livros mas ensina também formas de comportamento, práticas econômicas, técnicas corporais, interdições, penalidades, etc. Enfim, é uma re-socialização total, quotidiana, observada em detalhe. A aldeia é um grande projetopedagógico total (NEVES, 1978, p. 162).

Como nossa pesquisa também toma como objeto de estudo a experiência pedagógica do jesuíta Manuel da Nóbrega nas aldeias indígenas, o trabalho de Neves tornou-se um importante referencial, por defender que estes locais foram tão importantes quanto os colégios. Ao tomar essa orientação, não queremos esvaziar a importância dos espaços institucionais dos jesuítas dentro da experiência pedagógica colonial, mas, apenas, garantir um alargamento analítico que possibilite uma visão mais ampla da atuação pedagógica dos padres.

Apesar de ter um peso enorme dentro da historiografia especializada na atuação dos missionários na América portuguesa, o enfoque de Neves é passível de crítica, visto que se limita a observar a missão jesuítica como um espaço de repressão cultural, o que implica em uma redução do cenário histórico, pois ignora a atuação de múltiplos atores presentes naquela sociedade e suas influências na atuação dos padres.

Para levar em conta a atuação dos demais atores, evidenciando suas influências dentro da experiência pedagógica dos padres, adotaremos uma

perspectiva que interpreta a missão jesuítica como um espaço de encontros e desencontros entre esses diversos atores, que atuavam impulsionados por diferentes motivações. Apesar dessa abordagem, Eisenberg afirma que:

A literatura acadêmica produzida nos últimos anos tem adotado a expressão “encontros do Novo Mundo” ao invés de “descoberta” e “conquista” para descrever o processo colonizador nas Américas. Eliminando as assimetrias pressupostas por aqueles dois termos, e permitindo, portanto, uma análise mais fidedigna, não só do holocausto indígena perpetrado pelos europeus no novo continente, mas também das interações culturais que aconteciam nas margens do processo colonizador, a expressão “encontros no Novo Mundo” indica como aquela experiência revolucionou o modo como os europeus concebiam seu próprio mundo (EISENBERG, 2000, p. 59).

Nesse sentido, é primordial a adoção de uma visão multifacetada do contexto colonial do século XVI. Esta visão, permitirá uma maior aproximação das tramas que estavam postas na América portuguesa, permitindo um entendimento mais profundo sobre a atuação dos padres jesuítas e sobre construção de seu projeto pedagógico.

Luiz Antonio Sabeh (2019), ao remontar como a ação dos padres jesuítas na América portuguesa estava inserida dentro de uma complexa rede política construída pelo Império português, colabora para essa leitura. Seus estudos ampliam a visão de evangelização proposta por Neves, mostrando que a ação dos padres não se direcionava apenas a transformação religiosa do indígena, mas, sim, a construção de uma nova sociedade, guiada pelos reis ibéricos e pela Santa Sé. Essa leitura ajuda a combater interpretações historiográficas que observam o projeto missionário a partir de um modelo estático e absoluto.

Adone Agnolin (2007), ao trabalhar os esforços linguísticos realizados pelos padres na construção de pontes comunicativas, também colaborou para a compreensão do projeto jesuítico de maneira mais ampla. O historiador notou como as trocas culturais vivenciadas pelos padres foram revistas constantemente, frente à resistência dos nativos em assimilar o catolicismo. Diante desse impasse, os padres se viram obrigados a construir mecanismos linguísticos que possibilitassem a transmissão da religiosidade católica aos indígenas e assimilassem a alteridade indígena dentro de uma estrutura narrativa cristã-ocidental. Nesse cenário, é importante levarmos em conta que, ao conhecer os elementos ritualísticos e míticos dos nativos, os padres modificavam as práticas pedagógicas adotadas no trabalho de conversão.

As considerações de Sérgio Buarque de Holanda (2000), também nos ajudaram a compreender como alguns elementos discursivos presentes no imaginário dos europeus foram mobilizados para inserir os nativos dentro dessa narrativa cristã, que remontava a tempos genealogia cristã.

Os estudos de Castro (1992) complementam os apontamentos de Sérgio Buarque de Holanda ao demonstrar que o papel dos nativos dentro da própria narrativa universalizante cristã, sofreu reinterpretações no decorrer da missão. Tais elementos se manifestaram nos discursos mobilizados pelos padres para identificar os indígenas dentro da categoria cristã de humanidade. Dessa maneira, observamos que a resistência dos nativos frente ao projeto “civilizatório” acabou imprimindo um dinamismo no discurso jesuítico que, mesmo mantendo uma base narrativa universalizante, precisou modificar-se para dar conta de enquadrar novas situações a partir de conceitos universalizantes.

José Eisenberg é outro nome fundamental para que remontemos esse cenário de tensões na América portuguesa. Ao demonstrar como os debates presentes nos textos dos padres jesuítas forneceram as bases para a transformação teórica de conceitos ligados a legitimação do poder político, seus estudos redimensionam o universo de trocas culturais, delimitando como as experiências vividas em ambientes periféricos poderiam modificar os pilares teológicos e filosóficos do mundo europeu (EISENBERG, 2000).

Eisenberg também se consolida como um referencial teórico por trabalhar dois textos produzidos por Nóbrega que também ocuparão lugar de destaque em nosso trabalho. Suas observações sobre os debates teológicos presentes na construção *do Diálogo sobre a conversão do gentio* e na carta escrita por Nóbrega em 1558, conhecida como *Plano Civilizador*, oferecem mecanismos que ligam a experiência missionária de Nóbrega a grandes debates travados no núcleo catolicismo.

A despeito da apropriação cultural feita pelos padres na missão, Hernandez (2008a) revela como a incorporação de elementos culturais dos nativos foi convertida dentro de ferramentas pedagógicas. Seus apontamentos sobre as peças teatrais do padre José de Anchieta, ajudam a compreendermos como os jesuítas acessavam o universo simbólico dos nativos e os reinterpretavam em favor de seus objetivos.

Maria Celestino de Almeida (2013) é outra autora que auxilia na compreensão sobre as relações estabelecidas entre os padres e os nativos. Lançando mão de ferramentas metodológicas da chamada etno-história, a autora não trata a aculturação

vivenciada na aldeia como um processo de esvaziamento cultural dos nativos frente à dominação dos europeus. Esse processo de adaptação dos nativos e dos padres, segundo a autora, é observado já nos primeiros anos da presença jesuítica, em que se nota como determinadas categorias de classificação dos nativos se modificam a partir de alianças e rivalidades que se desenham e redesenham na América portuguesa.

A despeito de produções acadêmicas mais recentes, a dissertação de Rodrigo Sant'Ana Brucoli (2015) foi de grande valia para o desenvolvimento de nosso texto. O viés literário, adotado pelo pesquisador, ao analisar o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, permitiu-nos uma percepção de como o discurso mobilizado por Nóbrega, inseria-se, também, dentro de uma tradição literária medieval, possibilitando uma compreensão mais rica a respeito de alguns termos usados pelo jesuíta para referir-se aos nativos.

A partir de tais considerações teóricas e metodológicas, entendemos ser necessário o cumprimento de alguns objetivos específicos que permitirão nosso caminhar para alcançar o objetivo geral proposto em nosso trabalho: compreender quais foram as condicionantes que levaram o padre Manuel da Nóbrega a anunciar uma reconfiguração das estratégias missionárias no ano de 1558. Dessa maneira, optamos por estruturar a dissertação em quatro seções.

Na seção “A formação dos missionários”, trabalharemos para identificar as influências religiosas e intelectuais que constituem o modo de proceder dos inacianos. Para tal, procuramos identificar diversos aspectos da trajetória religiosa de Loyola e, também, remontar parte do cenário religioso e intelectual europeu, apontando como cada um desses elementos vieram a constituir, cada qual a sua maneira, a postura pedagógica do missionário jesuíta que desembarcaria na América portuguesa.

Na seção “A missão concebida entre a espiritualidade e a materialidade”, delimitaremos como tais marcas formativas foram mobilizadas por Nóbrega para construir as bases da missão jesuítica. Nesse sentido, trataremos da construção de uma rede de alianças, do desenvolvimento de mecanismos linguísticos e da construção de espaços institucionais dentro da colônia, tendo como pano de fundo a carga formativa dos padres.

Na terceira seção, que tem por título “A conversão do gentio: estratégias e desafios”, debruçaremos-nos sobre as primeiras impressões tidas sobre os nativos e sobre como, a partir delas, os jesuítas mobilizaram estratégias para inserir os

indígenas na comunidade cristã. Delimitaremos, também, quais ferramentas os padres utilizaram e como os entraves encontrados dentro do desenvolvimento da missão condicionaram Nóbrega a mudar certos parâmetros e práticas.

Na seção “Nóbrega entre a defesa e a redefinição do projeto missionário”, observaremos como a percepção de Nóbrega sobre o nativo sofreu uma profunda mudança, fazendo com que o padre passasse a descrevê-los como inconstantes. Tal percepção, que não era exclusiva de Nóbrega, fez com que dúvidas a respeito da possibilidade de conversão surgissem. Nesse sentido, também discorreremos sobre como diante de tal cenário, Nóbrega defendeu a manutenção do esforço missionário no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557). Por fim, analisaremos o documento que demarcou uma grande ruptura na condução do trabalho missionário: o *Plano Civilizador* de 1558.

2 A FORMAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS

2.1 AS INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS DE INÁCIO DE LOYOLA

Para entendermos a mentalidade dos missionários jesuítas do século XVI, devemos considerar o crescimento do movimento religioso chamado de *Devotio Moderna*. De acordo com o verbete de Michel Lauwers (2004), presente no Dicionário Crítico de Teologia, a *Devotio Moderna* é um movimento espiritual, uma prática de devoção, uma concepção de piedade dos leigos e uma prática comunitária de vida.

Essa prática religiosa foi concebida por Geraldo Grote e pregava uma vida austera, porém moderada, se comparada a ascese. Esse modelo de espiritualidade, voltado para os leigos, retomava os princípios da igreja primitiva e se espalhou pelo norte europeu no século XV. Dentro dessa perspectiva, o ensino foi muito importante para os irmãos de vida comum, sendo que estes estabeleceram escolas em diversas localidades (LAUWERS, 2004).

Bruno Hermes de Oliveira Santos também aborda essa nova perspectiva religiosa trazida pela *Devotio Moderna*, que, segundo o autor, compunha novas formas de devoção oracional:

O que caracterizava de início a Devoção Moderna flamenga (que importa conhecer já que seria para nosso autor fonte de uma devoção inaciana) era, em primeiro, o seu senso de moderação e de equilíbrio. Preconizavam certa desconfiança da ascese exagerada ou do entusiasmo místico (apesar que não é isso que nos parece ao lermos o que se narra da vida de Loyola!). Porém, essa “discrção” não significava moleza. Ela aliava-se - e esse seria o segundo caráter do movimento de Devoção Moderna - a uma grande preocupação com a vida interior, com uma vida interior intensa. Assim, os cônegos de Windesheim dedicavam menos tempo aos ofícios do que à meditação. Daí a procura de métodos de oração sistemáticos e seguros (SANTOS, 2017, p. 29).

A *Devotio Moderna* marca um choque entre teologia e espiritualidade (LAUWERS, 2004). Dentro desse movimento, talvez o texto mais emblemático seja *A Imitação de Cristo* de Tomás Kempis. A obra foi uma das mais influentes da cristandade quinhentista, tendo impacto direto na formação do fundador da Companhia de Jesus:

Em Maresa, Inigo meditou sobre a vida de Cristo e descobriu a *Imitação de Cristo*, um livro ao qual permaneceu devoto durante toda a sua vida. Ao mesmo tempo obrigou-se a um regime de oração,

abstinência, autoflagelação e outras austeridades que eram extremas, mesmo para o século XVI (O'MALLEY, 2004, p. 48).

Maria Teresa Moreira Rodrigues também chama a atenção para a influência que Thomás Kempis vai ter na popularização da *Devotio Moderna*. Segundo a autora, o livro *Imitação de Cristo* difunde elementos nevrálgicos dessa forma de devoção:

O livro da *Imitação de Cristo* foi importante para a divulgação da *Devotio Moderna*, pois pontos centrais desta estão naquela. Por exemplo: 1. Um *crístocentrismo prático*: é enfatizada a devoção à humanidade de Cristo, exemplo a ser imitado. 2. *Oração metódica, tendência antiespeculativa e caráter afetivo*: as meditações visam aprofundar as convicções sobre a vaidade do mundo, a humildade, o temor do senhor, a intimidade com Cristo (RODRIGUES, 2011, p. 80).

A influência que Kempis exerce sobre Loyola é evidenciada no próprio texto dos *Exercícios Espirituais*, no qual, no decorrer de seus conselhos, Loyola (1996, p. 77) sugere que: “para a segunda semana e as seguintes, é muito útil ler alguns trechos dos livros da “Imitação de Cristo” ou dos Evangelhos e de vidas de santos”.

Porém, devemos ter em mente que existem pontos de afastamento entre a *Imitação de Cristo* e os *Exercícios Espirituais*. Rodrigues (2011) afirma que o engajamento missionário de Inácio e sua ligação com a vida eclesiástica o distanciaram da dimensão mais individual presente na obra que se tornou seu livro de cabeceira.

Mesmo com suas peculiaridades, fica claro que Loyola participa de uma nova forma de devoção que o afastava de alguns princípios acadêmicos consagrados no final da Idade Média. Essa nova religiosidade transbordava as muralhas dos mosteiros e as cátedras universitárias, alcançando as ruas, mostrando que a melhor forma de conquistar o paraíso era trilhando os passos que Jesus trilhou.

Todavia, seria equivocado interpretar a espiritualidade inaciana como uma mera extensão da forma de devoção desenvolvida pelos irmãos de vida comum, seguidores de Geraldo Grote. Santos (2017) entende que Loyola teria entrado em contato com a metodologia de oração da *Devotio Moderna* mesmo antes de conhecer os irmãos de vida comum. Esse contato se deu em Monserrat por meio de monges beneditinos, onde a perspectiva espiritual desenvolvida por Francisco Garcia de Cisneros (1455-1510) em seus livros *Exercitatorio de la vida espiritual* e *Directorio de las horas conônicas*, obras que impactam o cenário religioso flamengo e reforçam as ideias da *Devotio Moderna*. Segundo o autor:

Deve-se insistir sobre a influência que tais documentos puderam exercer sobre o neófito Inácio de Loyola, ávido de santidade e muito feliz, sem dúvida alguma, em descobrir, logo desde sua primeira estada num lugar de retiro e de meditação, uma coleção metódica onde os progressos na vida espiritual eram objeto de receitas ao mesmo tempo cômodas e apresentadas como eficazes. Poder-se-á até acrescentar que o Exercitório de Cisneros contém em diversos locais o termo “*Exercícios Espirituais*” e que o resumo de Pedro de Burgos inclui o próprio termo em seu título. Similitude superficial, sem dúvida, mas que por isso não menos reveladora (SANTOS, 2017, p. 30).

Próximo ao período de peregrinação de Granada, precisamente em 20 de maio de 1521, Inácio de Loyola é ferido na perna em Pamplona, fato que muda sua trajetória de vida. Após a recuperação dos ferimentos, que deixaram sequelas que o acompanharam por toda sua vida, começa a fazer a leitura dos livros que marcaram sua transição da vida de guerreiro para a vida religiosa. Em 1522 chega a Manresa, onde, segundo o relato, tem uma visão diante da imagem da virgem que o faz entregar sua vida a Cristo. Ali já começa a desenvolver e escrever os *Exercícios Espirituais*. Nesse processo, Inácio entende que sua missão é ir para Jerusalém e inicia essa jornada em 1523. Nesse mesmo ano, Iñigo chega a Barcelona (LOYOLA, 2005).

Durante sua primeira estadia em Barcelona, percebemos que Loyola já procurava se inserir em uma rede de contatos entre os homens tidos como espirituais. O fundador da Companhia de Jesus se mantinha em contato com esses sujeitos em todos os locais pelos quais passava: “Estando ainda em Barcelona, antes de embarcar, segundo o seu costume, buscava todas as pessoas espirituais, mesmo que estivessem em ermidas fora da cidade, para tratar com elas” (LOYOLA, 2005, p. 59).

Interessante notarmos que, mesmo durante sua estadia em Jerusalém, em setembro de 1523, Inácio não cessou sua comunicação com os espiritualistas de Barcelona:

Por não encontrar respostas Inácio parou de procurar as pessoas espirituais após sua passagem por Barcelona. Inácio volta a se comunicar com os homens espirituais de Barcelona quando estava em Jerusalém, fazendo isso por meio de cartas (LOYOLA, 2005, p. 69).

Esse avanço de correntes espiritualistas na cristandade europeia torna-se um ponto muito delicado para a Igreja Católica. Contestada pelo avanço protestante, a Igreja também se via afrontada por críticas internas, sendo que essas ganhavam força em toda Europa.

Em meio a tal tensão, Loyola encontrou problemas com a Inquisição, sendo acusado como alibrado. Suspeitava-se também de sua ligação com o judaísmo. Tal suspeita é verbalizada pelo inquisidor ao indagar Inácio sobre a guarda do sétimo dia, prática religiosa judaica: “Esteve dezesseis dias na prisão, sem que o examinassem, nem ele soubesse a causa disso, no fim dos quais Figueroa veio à prisão e examinou-o de muitas coisas, chegando até a perguntar se aconselhava a guarda do sábado” (LOYOLA, 2005, p. 87).

Estes problemas tidos diante da Inquisição foram enfrentados enquanto Loyola desenvolvia sua espiritualidade em Alcalá e foram determinantes para que Loyola partisse rumo a Salamanca, buscando sua formação eclesiástica (LOYOLA, 2005).

Porém, ao chegar em seu destino, as indagações sobre o teor de suas pregações novamente emergem, conforme notamos em sua autobiografia:

Pois então, que é que pregais? – Nós, disse o peregrino, não pregamos; só falamos familiarmente com alguns de coisas de Deus, como por exemplo depois de comer com aqueles que nos convidam⁴. – Mas, disse o frade, de que coisas de Deus falais? Porque é isso que nós queríamos saber. – Falamos, disse o peregrino, já de uma virtude, já de outra e isto com louvor; ora de um vício, ora de outro e com repreensão. – Vós não sois letrados, disse o frade, e falais de virtudes e vícios e disto ninguém pode falar, a não ser de duas maneiras: ou por letras, ou por Espírito Santo. Não por letras; logo por Espírito Santo –. [E isto do Espírito Santo é que nós queríamos saber]. (LOYOLA, 2005, p. 92).

O frade que indaga Inácio, aponta a necessidade de obter uma formação sólida para poder combater os enganos propagados por Erasmo de Roterdã, que se espalhavam pela Europa. Inácio permaneceu em silêncio e os frades decidem encaminhá-lo à prisão (LOYOLA, 2005).

Já nessa época, Inácio de Loyola havia escrito os rudimentos dos *Exercícios Espirituais*, sendo esses a matéria de análise de seus inquisidores em Salamanca. Alguns aspectos dos *Exercícios Espirituais* foram problematizados pelos inquisidores:

Depois mandaram-lhe que explicasse o primeiro mandamento da maneira que costumava fazer. E ele pôs-se a fazê-lo e deteve-se tanto e disse tantas coisas sobre o primeiro mandamento, que não tiveram vontade de lhe perguntar mais coisas. Antes disto, quando falavam dos Exercícios, insistiram muito num só ponto que estava ao princípio: quando um pensamento é pecado venial e quando é mortal. A questão estava em que não sendo ele letrado ousara determinar aquilo (LOYOLA, 2005, p. 95).

Essa passagem mostra que Loyola afastou-se das aplicações dos *Exercícios Espirituais* para se dedicar aos estudos. Fica clara aqui a tensão existente entre esse movimento espiritualista inspirado pela *Devotio Moderna* e a teologia acadêmica institucionalizada. A percepção religiosa de Inácio, que marcará profundamente a Companhia de Jesus, é resultado desse embate, tendo sido Loyola capaz de institucionalizar seus pensamentos por meio da criação de uma ordem. É importante entendermos que a institucionalização não cessa essa tensão, que estará presente no cotidiano dos missionários jesuítas ao redor do mundo, sendo esses, muitas vezes, acusados de má conduta.

Com base em todas as nossas colocações feitas até então, notamos que existia uma grande demanda por manuais que planificassem um método oracional. Essa demanda partia em grande parte de um público leigo e, justamente por isso, os manuais que surgiam não poderiam seguir um padrão escolástico, pois tal era inatingível ao homem comum.

Justamente para atender essa demanda, aqui também considerando a dimensão pessoal dela, que Loyola vai desenvolver o pilar da formação jesuítica: os *Exercícios Espirituais*. Segundo O'Malley (2017, p. 16-17):

Ele fez anotações a respeito do que se passava em sua alma e na das pessoas que lhe vinham fazer confidências. Essas constatações contêm certos elementos essenciais dos quais nascerão, no final, os *Exercícios Espirituais*. A obra é, pois, fruto não de uma teoria, mas de uma experiência vivida. Inácio continuaria a visitar suas anotações ao longo dos vinte anos seguintes, mas o essencial estava no ponto, quando ele deixa Manresa para a peregrinação à Terra Santa.

2.2 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS

Concebido por Inácio de Loyola entre 1521 e 1539, *Exercícios Espirituais* foi publicado como livro no ano de 1548 e tornou-se a base pedagógica para o que viria a ser uma das ordens religiosas mais poderosas da história da cristandade, conforme apontam Toledo e Skalinski Junior (2012, p. 73):

Nos *Exercícios Espirituais* Inácio de Loyola compilou uma série de procedimentos e artifícios mentais que utilizava para catalisar a reflexão e o auto-exame, bem como uma série de prescrições que diziam respeito a um regime concreto de horários, distribuições espaciais e atitudes corporais com o intuito de que pudessem servir como um guia para regular afeições desordenadas e superar fraquezas. Neste sentido, os que desejassem controlar suas paixões terrenas e aproximar-se de Deus, deveriam colocar-se em exercício a

fim de alcançar seus objetivos. Em uma palavra, exercício é o elemento chave do projeto de Inácio de Loyola.

Um dos traços mais fortes dos *Exercícios Espirituais* é seu caráter prático, seguindo, assim, os princípios enunciados da *Devotio Moderna*. Inácio de Loyola queria propor uma orientação para que todos pudessem colocar-se em contemplação a Cristo. Desta forma, prontamente define o que são os *Exercícios Espirituais*:

1ª anotação. A primeira anotação é que por estes termos, *Exercícios Espirituais*, se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. [...] se dá o nome *Exercícios Espirituais* a todo e qualquer modo de preparar a alma para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma (LOYOLA, 2005, p.13-14).

Hernandes ressalta que o fervor religioso vivido no século XVI, cenário em que se aguardava e enxergava os sinais apocalípticos por todas as partes, fez com que esta proposta de Inácio ganhasse força:

[...] os *Exercícios Espirituais*, extremamente sedutores, de como conduzir os praticantes a uma vida interior, em que demônios e santos disputam-lhe o espírito, em um drama, cujo vencedor é, obviamente, a divindade, tal qual apreciaríamos mais tarde no teatro jesuítico (HERNANDES, 2008b, p. 294).

Para falar da metodologia presente nos *Exercícios Espirituais*, é fundamental tratarmos de sua estrutura textual. Loyola divide o seu livro em quatro semanas, onde, em cada uma dessas, o exercitante teria tarefas diferentes em seu caminho de desenvolvimento espiritual ao encontro de Cristo. Sobre o conteúdo encontrado no desenvolvimento dessas quatro semanas, Santos (2017, p. 25-26) destaca que:

O livro de “*Exercícios Espirituais*” se nos apresenta enquanto uma série de anotações orientando o diretor espiritual a conduzir o exercitante para que se livre de “afeições desordenadas” e, assim, encontre a vontade de Deus para a sua vida pessoal. Loyola também o recomenda para a solução de problemas da vida ordinária quando o sujeito se encontra diante de dilemas ou situações de impasse, mas que exigem uma tomada de ação, um posicionamento diante de um problema de difícil solução. Como veremos adiante, esses exercícios compõem-se de meditações sobre a vida evangélica de Jesus, contemplações, usos da imaginação e esforço de exercitar-se de modo a colocar-se, por vezes, na “pele” do próprio Cristo e assim, sentir, saborear, olhar e escutar tudo aquilo que Cristo, do nascimento à ressurreição, vivenciara. Veremos também como Inácio de Loyola orienta, por meio do livro, os diretores espirituais a potencializarem os

exercícios dos exercitantes, sendo um tratamento particular para com o corpo uma destas “Adições”.

Para compreendermos melhor a obra, é fundamental a recorrência ao texto clássico *Sade, Fourier e Loiola* de Roland Barthes. O autor faz uma análise que aborda os *Exercícios Espirituais* a partir da teoria da literatura, buscando elementos próprios do texto. De acordo com o próprio autor:

Por mais <<espirituais que sejam>>, os *Exercícios de Inácio* são baseados na escrita. Não é necessário ser-se jesuíta, nem católico, nem cristão, nem crente, nem humanista, para que eles nos despertem interesse. Se quisermos ler o discurso de Inácio, com essa leitura que é interior à escrita e não à fé, talvez haja mesmo certa vantagem em não ser nenhuma dessas coisas [...] (BARTHES, 1979, p. 46).

A análise que trazemos sobre a espiritualidade inaciana neste trabalho possui uma abordagem diferente da proposta de Barthes. Como já demonstrado anteriormente, entendemos ser de suma importância o conhecimento sobre o contexto histórico, filosófico e religioso para melhor compreensão do pensamento inaciano enquanto fenômeno. Não é preciso ser jesuíta, católico, cristão, crente ou humanista para se interessar na obra de Inácio, porém, é fundamental conhecer sobre os jesuítas, o catolicismo, o cristianismo e o humanismo no século XVI.

Feitas essas ressalvas, é inegável que o texto de Barthes colabora para o enriquecimento da visão que construímos sobre os *Exercícios Espirituais*. Logo no início, o autor indica uma multiplicidade existente no texto de Loyola. Os *Exercícios Espirituais* seriam compostos por 4 textos distintos, em que, no primeiro texto, dá-se a comunicação entre Inácio e o diretor que conduzirá os exercícios; no segundo, entre o diretor e o exercitante; no terceiro texto, em que encontramos um nível mais prático da obra, apresenta-se os exercícios propriamente falando, onde o exercitante se comunica com Deus; e, por fim, o quarto texto é dado na resposta de Deus ao exercitante. Não cabe aqui tratarmos minuciosamente cada um dos pontos colocados por Barthes, mas, por meio dessa abordagem, conseguimos compreender a complexidade do processo de comunicação ao qual Inácio tentará responder com um método de ensino. Segundo Barthes (1979, p. 50):

Inácio dá ao método de oração um objectivo completamente diferente: trata-se de elaborar tecnicamente uma interlocução, quer dizer, uma nova língua que possa circular entre a divindade e o exercitante. O

modelo do trabalho de oração é, aqui, muito mais retórico do que místico, pois a retórica também foi a procura de um código segundo, de uma língua artificial, elaborada a partir de um determinado idioma [...] trata-se de produzir regras gerais ao sujeito encontrar o que dizer [...] existe, certamente, no início da retórica e meditação inacianas [...] o sentimento de afasia humana: na origem, o orador e o exercitante debatem-se com uma profunda carência de palavra, como se não tivessem nada a dizer e fosse preciso um esforço desmesurado para os ajudar a encontrar a linguagem.

A preocupação pedagógica de Inácio é a de oferecer ferramentas que garantam ao indivíduo a melhor comunicação com Deus. O primeiro e segundo texto servem para maximizar o terceiro e o quarto. O fim último do exercício é a construção de uma ponte entre o exercitante e Deus.

Um aspecto a ser levado em conta dentro do contexto analisado, que reforça a importância que o aplicador, sujeito presente em dois textos dentro da análise de Barthes, possui nesse processo, é que grande parte dos europeus, na época, não eram leitores, mesmo aqueles que eram alfabetizados em língua vernácula. Dessa forma, a estrutura proposta por Loyola, com intermédio de um guia, é fundamental para acessar os cristãos leigos.

A espiritualidade inaciana, trazendo a forte marca da *Devotio Moderna*, quer garantir mecanismos que possibilitem que todos entrem em contato com o divino. Os exercícios trazem em si a crença humanista na possibilidade de desenvolvimento humano. Está em questão a forma de conduzir a liberdade humana à boa escolha. O homem deve buscar essa boa escolha, eliminando aquilo que o tira do caminho divino. Segundo Barthes (1979, p. 52): “A escolha divina não é um momento dialético, é o contato abrupto de uma liberdade e de uma vontade; antes, são as condições para uma boa escolha; depois, são as suas consequências; no meio, a liberdade, ou seja, substancialmente nada”.

Prado enfatiza a importância que a percepção do livre arbítrio traz para o desenvolvimento educativo da espiritualidade e para a formação dos jesuítas, ressaltando que:

Ao considerar a vontade humana livre (livre-arbítrio), o jesuíta vai procurar mobilizá-la através da educação. Uma educação que vai além da simples transmissão cultural e cujo objetivo é a adesão pessoal do próprio aprendiz, de forma que ele passe a realizar, por iniciativa própria, um movimento de interiorização, quase que como na oração, onde a doutrina ensinada se torna sua própria representação de mundo. Fechando esse processo pedagógico, busca-se um estado de constante alerta, ou vigília, para que as outras formas de

representações não possam invadir esse espaço interior e tomar o lugar da educação realizada (PRADO, 2019, p. 46).

Dessa forma, percebemos que uma das principais funções dos *Exercícios Espirituais* era a construção de uma via conciliatória entre o pensamento e a ação do jesuíta (PRADO, 2019, p. 49). Dentro de uma visão cristã que reafirma a importância do livre-arbítrio, esse elemento estava no centro de um debate sobre os meios de se alcançar a salvação, travado com grupos protestantes.

Sendo assim, os *Exercícios Espirituais* trazem uma forma particular de encarar a liberdade, marcando um traço do modo de proceder jesuítico, conforme atesta Prado:

Nesse sentido, os *Exercícios Espirituais* não são um caminho aberto, ou seja, pressupõem um conceito de liberdade que é próprio ao jesuíta: uma liberdade de se decidir por Cristo e pelo modelo ideal de homem, que é o homem cristão. Partindo disso, há na sua prática, o projeto pedagógico de levar os praticantes a tornarem-se jesuítas, ou seja, religiosos moldados na vida de seu fundador, Inácio de Loyola, ou pelo menos no modelo de vida ideal que lhes era apresentado (PRADO, 2019, p. 49-50).

Importante compreendermos que, embora Loyola proponha um manual de ajuda ao exercitante e que a questão do livre-arbítrio pesa em sua visão religiosa, o homem não tem poder de se iluminar a partir da preparação. Em seus comentários dos *Exercícios Espirituais*, Padre Geza Kovacs atenta para a impotência do homem frente ao sobrenatural, cabendo a esse apenas a eliminação de barreiras por meio de uma “cooperação dispositiva” à vontade divina (LOYOLA, 1996). Loyola propõe a preparação do homem para que este aceite a presença divina, caso ela venha ao seu encontro. Encontramos, assim, uma perspectiva voltada para o homem, evidenciando suas raízes humanistas, mas sem fugir de preceitos fundamentais da Igreja Católica, que remetiam a teologia de Santo Agostinho.

Para melhor entendermos essa busca pela iluminação divina, que dá o tom dos *Exercícios Espirituais*, devemos recorrer ao texto autobiográfico do fundador da Companhia de Jesus. Porém, é importante fazermos a ressalva de que, por mais que tenhamos a tendência em entender os *Exercícios Espirituais* como um reflexo do que está escrito na autobiografia, não podemos ignorar que ela foi publicada posteriormente, tendo sido ditada por Loyola, e, portanto, podendo trazer em si o objetivo de reforçar a pedagogia anunciada nos *Exercícios Espirituais*.

Na autobiografia aparece a importância da reflexão espiritual e de escutar o chamado de Deus nos momentos de escolhas. Essa experiência espiritual é vivida por meio dos movimentos de consolação e desolação. Padre Géza Kovecses, em seus comentários dos *Exercícios Espirituais*, define a experiência de consolação como um movimento ascendente do espírito em direção a comunhão com a divindade, ao passo que a desolação se caracterizaria como o movimento de afastamento da divindade (LOYOLA, 1996). Sobre essas variações do espírito, Inácio narra em sua autobiografia:

Mas, logo depois da mencionada tentação, começou a ter grandes variações na sua alma, encontrando-se às vezes tão desanimado que não sentia gosto nem em rezar, nem em ouvir missa, nem em qualquer outra oração que fizesse. Outras vezes, tudo era tão diferente disto e tão subitamente, que parecia que lhe tinham tirado a tristeza e a desolação, como quem nos tira a capa. E aqui começou a espantar-se destas variações que nunca antes tinha experimentado, e a dizer consigo: – Que nova vida é esta que agora começamos? (LOYOLA, 2005, p. 45).

Uma das formas defendidas por Loyola para se colocar no caminho das consolações, é controle sobre seu corpo. Nos *Exercícios Espirituais*, orienta a: “Castigar a carne, ou seja, causar-lhe dor sensível, o que se obtém usando cilícios, cordas ou barras de ferro sobre as carnes, flagelando-se ou ferindo-se ou usando de outras asperezas” (LOYOLA, 1996, p. 67). Na *Autobiografia* esse controle do corpo aparece em momentos de martírio:

Eles disseram que se podia cortar, mas que as dores seriam maiores que todas as que já tinha suportado, por aquele osso já estar curado e ser necessário espaço para o cortar. E apesar disso decidiu martirizar-se por sua própria vontade, ainda que o seu irmão mais velho se admirava e dizia que ele não se atreveria a sofrer aquela dor; mas o ferido sofreu com a costumada paciência (LOYOLA, 2005, p. 29).

Para além do martírio, outra forma de controle corporal dispendido no manual é o jejum. Nos *Exercícios Espirituais*, encontramos claras orientações sobre como levar essa prática, tida como fundamental para alcançar as tão desejadas consolações:

3ª nota. Quando o exercitante ainda não encontrou o que deseja, como por exemplo lágrimas, consolações, etc., é muitas vezes útil modificar o regime de comer, dormir ou outros modos de fazer penitência, de modo que alternemos dois ou três dias, fazendo penitência, e outros dois ou três, não, já que a alguns convém fazer mais penitência e a outros menos; e também porque muitas vezes

deixamos de fazer penitência pelo amor sensual e por juízo errôneo de que as forças humanas não poderão suportá-la sem grave detrimento (LOYOLA, 1996, p. 69).

O manual pedagógico de Inácio de Loyola também traz recomendações sobre o controle do tempo que o praticante deve exercer, demonstrando uma rígida disciplina de controle corporal e espiritual. Essa natureza é observada no trecho em que há uma orientação sobre como o exercitante deve realizar seus exercícios no decorrer do dia:

O primeiro exercício far-se-á à meia-noite; o segundo, pela manhã, ao levantar-se o terceiro, antes ou depois da missa, contando que seja antes de alimentar-se; o quarto, à hora das vésperas; o quinto, uma hora antes do jantar. Esta distribuição de horas é mais ou menos a que entendo para todas as quatro semanas (LOYOLA, 1996, p. 61).

Se por um lado a rigorosidade tem marca forte na pedagogia desenvolvida por Loyola, não podemos ignorar o fato de que há possibilidades adaptativas dos exercícios frente à natureza do exercitante. É implícita aqui a influência da *Devotio Moderna*, visto que o objetivo de atingir a todos possíveis é permanente durante o texto. Existem instruções claras sobre o cuidado adaptativo que o diretor deve ter:

[...] é muito útil que o que dá os exercícios, embora não querendo pedir contas nem saber quais os pensamentos próprios ou pecados do retirante, seja informado fielmente sobre as várias agitações e pensamentos que os vários espíritos lhe causam; pois, de acôrdo com o maior ou menor aproveitamento, pode dar-lhes alguns *Exercícios Espirituais* convenientes e adaptados à necessidade de tal alma assim agitada (LOYOLA, 1996, p. 25).

Diante das referências, podemos concluir que os exercícios possuem ao mesmo tempo uma orientação pedagógica voltada para o rigor e, paradoxalmente, à adaptabilidade. Essa tensão permeia tanto o diretor quanto o exercitante e será um elemento marcante na maneira de proceder dos inicianos. Segundo O'Malley (2017, p. 19):

Como os *Exercícios*, as *Constituições* se apoiam na hipótese de que um crescimento psicológico e espiritual ocorrerá e que elas contribuem para isso, ao prescrever certas práticas para os iniciantes e outras para os membros veteranos. Assim, as *Constituições* manifestam, ao mesmo tempo, flexibilidade e firmeza, numa dosagem sensata que permite à Companhia se adaptar às circunstâncias, mantendo, todavia, sua identidade.

Sendo assim, concluímos que questões tocantes ao controle do corpo, do tempo e do espaço estavam presentes na formação dos jesuítas. Também é marcante a busca por uma comunicação com o divino e a preocupação em atingir um público amplo. Tais elementos aparecem com forças diferentes mediante o contexto em que são pensados e, também, frente aos diferentes sujeitos, que podem tender a priorizar algum destes.

Segundo Santos, a importância dos *Exercícios Espirituais* é patente, pois ela vai sintetizar a experiência espiritual de Loyola e marcar o fundamento prático dos indivíduos que ingressam na Companhia de Jesus:

Quisemos dizer até aqui que, pelo menos desde a segunda metade do século XVI, os *Exercícios Espirituais* propostos por Loyola se colocam como fundamento da prática “espiritual” para os sujeitos que na Companhia pretendiam e nela ingressavam e que, ainda hoje, continuam a ser apresentados como um dos pilares da espiritualidade jesuíta ou inaciana. Como veremos, os Exercícios são considerados um dos grandes legados deixados por Inácio de Loyola não apenas à sua Companhia, mas a toda a cristandade católica, sendo capaz de levar milhares de fiéis – leigos e eclesiásticos – a tomarem, ainda hoje, seus Exercícios naquilo que ele reivindica ser o seu maior valor, o Espiritual (SANTOS, 2017, p. 11).

Os elementos espirituais foram traços marcantes da forma de encarar o mundo dos primeiros padres jesuítas. Contudo, essa espiritualidade por si só não é capaz de nos fazer entender por completo a formação dos princípios da Ordem. Também é preciso considerar a inserção dos primeiros integrantes da ordem nos círculos intelectuais europeus. Entender com quais embates os inacianos se envolvem e quais correntes de pensamento eles entraram em contato é de suma importância para captarmos outro traço da formação jesuítica, tão marcante quanto a espiritualidade: a erudição.

2.3 O AMBIENTE INTELECTUAL EUROPEU E SUA RELAÇÃO COM A COMPANHIA DE JESUS

Para nos lançarmos no cenário intelectual europeu do século XVI e compreender as bases da Companhia de Jesus, devemos nos ater a alguns eventos importantes da trajetória de Inácio de Loyola. Os caminhos percorridos como peregrino o levaram a Paris, buscando uma melhor formação acadêmica. Na cidade francesa, Loyola passa a ter um intenso contato com as ideias humanistas, que

ganhavam cada vez mais força no cenário europeu. Guillerrou fala sobre sua inserção em instituições frequentadas por grandes nomes do humanismo do Norte:

[...] Inácio de Loyola chega a Paris, em pleno inverno, em fevereiro de 1528. [...] Instala-se como externo no colégio de Montaigu, o famoso “colégio de piolheira”, frequentado já por Erasmo, Rabelais e Calvino antes que ele mesmo aí entre e que foi alvo preferido dos humanistas por causa do regime que ali levava: higiene e alimentação detestáveis, horário tirânico dos cursos, ensino retrógrado (GUILLERMOU, 1973, p. 28-29).

Em Paris, Loyola passou a dar uma atenção maior à sua formação. Ali também encontra os primeiros companheiros que, juntos com ele, fundaram a Companhia de Jesus em 1540. Paris se destacava na época como um dos mais proeminentes centros humanistas da Europa e, por conta disso, a formação desses companheiros na cidade fez com que a Ordem jesuíta carregasse alguns elementos intelectuais em seu cerne que demonstram um forte contato com o humanismo. Segundo O'Malley (2017, p. 34-35):

O movimento humanista, por exemplo, teve efeito evidente sobre a Companhia de Jesus depois que esta foi fundada. Mesmo os membros do grupo original de dez tinham experimentado com intensidade diferente a influência humanista bem antes de entrar na Itália em 1537. Apesar deles próprios e de muitos de seus recrutas estarem mais profundamente imbuídos da tradição escolástica da Idade Média, todos tinham aprendido a falar e a escrever latim no estilo humanista e não ficaram imunes ao cristianismo humanista à teologia escolástica e a seus praticantes. Influências ou coerências mais profundas podem ser descobertas no estilo retórico ou “acomodador” que marcou seus ministérios.

O trecho acima nos indica que a influência humanista na Ordem foi forte, mas também traz os limites que existiam nessa relação. Para iniciarmos nossas observações sobre tais questões, precisamos compreender melhor o que foi o movimento humanista para, então, identificarmos suas influências e limites dentro da Companhia de Jesus.

O humanismo é um movimento multifacetado, com inúmeras orientações, que se desdobrou de diferentes maneiras no continente europeu. Quentin Skinner faz importantes considerações sobre as relações entre o renascimento italiano e a construção da tradição intelectual francesa e inglesa, que o autor delimita como “o Norte”, nos séculos XV e XVI. O historiador trata do desenvolvimento do humanismo no norte da Europa (França, Inglaterra e Países Baixos), sendo esse o ambiente que

Inácio de Loyola e seus companheiros realizaram boa parte de sua formação acadêmica.

Skinner propõe um novo entendimento sobre o humanismo desenvolvido nos países do Norte, colocando-se em oposição a uma tradição historiográfica que entende o humanismo do Norte, no século XVI, como mera consequência do pensamento italiano do século XV. Segundo o historiador, já havia uma influência italiana no norte da França desde o século XIV, com o estabelecimento da corte papal em Avignon em 1308. Esse evento colaborou significativamente para o posterior sucesso do humanismo no território. Também é ressaltada a influência francesa no humanismo italiano (SKINNER, 1996). Sendo assim, os humanistas do Norte não seriam meros reprodutores do conhecimento produzida na Itália, colaborando significativamente para novos olhares e abordagens dentro do pensamento europeu.

Pensadores do Norte desenvolveram um rigoroso método filológico e historicista, aplicado inicialmente na análise de textos jurídicos e que passaria a ser usado, também, em uma nova abordagem junto à Bíblia. Novas traduções e a contextualização dos textos trouxeram mudanças na postura política e religiosa. As traduções existentes, em especial a vulgata, passam a ser vistas como desqualificadas e, como efeito, traduções trilingües ganham força dentro do cenário teológico.

A preocupação crescente com a educação também é marca do humanismo do Norte. Cresce o gênero literário “Espelhos de príncipe” e a publicação de obras direcionadas a educação dos cortesãos e da população como um todo (SKINNER, 1996). Os *Espelhos de Príncipes* são textos que prosperaram em países católicos nos séculos XVI e XVII, que tinham como finalidade pedagógica auxiliar na formação dos jovens infantis (HANSEN, 2002). O gênero surge como uma alternativa humanista cristã frente a uma ameaçadora literatura maquiavélica que ganhava campo no período. Para contrapor a premissa maquiavélica, os escritores cristãos se apoiam em autores consagrados pela tradição escolástica - Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Aristóteles (HANSEN, 2002). O debate movido pelos defensores da razão de Estado maquiavélica fez emergir inúmeros questionamentos que os autores cristãos procuravam responder sem renegar a base filosófica cristã. Segundo Hansen (2002, p. 137):

Proliferam então os “espelhos de príncipes”, de que são exemplares O Príncipe, de Maquiavel, e Da Razão de Estado, de Botero. O poder

é artifício ou natureza? Surge da força e da astúcia, como querem maquiavélicos; de um pacto, como afirmam católicos; da vontade imediata de Deus, como pregam luteranos e anglicanos? O Príncipe está acima da força coercitiva das leis? A força coercitiva da legalidade tem sempre a força diretiva da legitimidade? A política prescinde da moral? E, se tudo se subordina à vontade absoluta de Um, o que é a vontade, o que é a liberdade, o que são os direitos dos súditos?

Recorrendo ao ensinamento dos antigos, presentes nos mestres da filosofia, teologia e nos textos bíblicos, os autores dos espelhos defendem teoria das três faculdades que compõe a alma humana (memória, vontade e inteligência), consagrada no pensamento escolástico (HANSEN, 2002). A partir dessa base, se defendia um ideal em que a educação era o meio de desenvolver as virtudes e, conseqüentemente, tornar o homem (principalmente o infante) mais “humano” e mais favorável ao bem público:

Por outras palavras, essa educação prescreve que é “mais homem” quem aprende a agir segundo a *recta ratio agibilium* e a *recta ratio factibilium* da Escolástica, a reta razão das coisas agíveis e a reta razão das coisas factíveis, visando a concórdia e a paz do bem comum (HANSEN, 2002, p. 139).

Ao diagnosticar os males sociais como ligados a ganância, os humanistas do Norte, escritores de *Espelhos de Príncipes*, apontam como solução a construção de homens virtuosos. Dentro destes humanistas, destacam-se autores como Erasmo de Roterdã, Colete e Morus, os denominados “humanistas cristãos”. Estes defendiam que o bom cristão seria aquele que usasse a razão dada por Deus para distinguir o bem e o mal. Esse bom cristão já não seria aquele que segue os sacramentos e domina a teologia, mas sim aquele que conseguisse restaurar as virtudes de Cristo e aplicá-las à sua vida (SKINNER, 1996).

Cabe lembrarmos que a ideia de bem público presente nesses manuais é, em essência, diferente da concepção contemporânea. Essa ideia de público reforçava a autoridade do monarca e reafirmava a hierarquia social presente nos governos monárquicos:

“Público” então era entendido como a totalidade mística do corpo político da sociedade, totalidade figurada nas representações reais como bem comum do Estado. Incluído nela, cada destinatário produzido pela representação real como subordinado devia reconhecer e reiterar sua posição de membro subordinado (HANSEN, 2002, p. 151).

Todos os elementos que compõe os *Espelhos de Príncipes* evidenciam uma forma humanista de abordar a educação. Estes livros retomam uma percepção pedagógica que se baseia na visão de história como *Magistra Vitae* (HANSEN, 2002).

Ao defender que as virtudes podem ser adquiridas pela educação e pelo aprendizado com os exemplos históricos, os autores dos *Espelhos de Príncipes* buscavam formar uma nobreza erudita, que carregaria uma série de virtudes bem evidentes:

Eruditos, devem falar e ler latim e línguas vulgares, sendo muito recomendável o grego. Necessariamente, devem conhecer dialética, lógica, retórica, gramática, filosofia natural e moral, cosmografia, geometria e astrologia (astronomia). Devem ser virtuosos, piedosos, devotos, mas não beatos ou supersticiosos (HANSEN, 2002, p. 163).

Dentre os nomes do humanismo do Norte, produtores de *Espelhos de Príncipes*, talvez o que teve influência mais direta sobre Inácio de Loyola e os primeiros jesuítas foi Erasmo de Roterdã. Essa ligação remonta ao próprio fundador da Companhia de Jesus:

Poderíamos estender a lista de motivações, mas o que determinou Inácio foi decerto a filosofia humanista que impregnava o ensinamento da época. Herdada da Antiguidade, mas vivificada e cristianizada por pensadores da Renascença, como Erasmo, essa filosofia punha decididamente o aluno no centro das preocupações. Visava formar homens íntegros, devotados ao bem comum da Igreja, bem como da sociedade, e capazes de convidar outros a esse tipo de compromisso. Esse objetivo, aos olhos de Inácio, correspondia ao da Companhia, e os colégios forneceram uma boa matriz para alcançá-lo (O'MALLEY, 2017, p. 21).

Assim, a defesa da educação como meio de aperfeiçoamento humano, assim como em Erasmo e em outros escritores de *Espelho*, também está presente na pedagogia desenvolvida por Inácio de Loyola. Partilhando dessa visão de homem, os jesuítas procuraram conhecer profundamente a natureza humana. Contudo, seria equivocado pensarmos que estes religiosos apenas reproduziram ideias que estavam na moda no século XVI. O ideal pedagógico humanista não é apenas formal, ele intrínseco a concepção pedagógica dos padres. De acordo com Miranda (2001, p. 94):

A dimensão prática que Inácio de Loiola e os primeiros Jesuítas deram ao seu ideal pedagógico é na verdade o fruto maduro de uma concepção profunda e avisada da formação humana, baseada no conhecimento da natureza do homem e no funcionamento espontâneo das suas faculdades. Se a sua orientação é plenamente humanística, tal facto não se deve simplesmente a uma simples adaptação ao gosto da época, nem a uma mera estratégia de combate anti-heresia, ou a

uma estratégia de melhoramento significativo dos estudos teológicos. Trata-se antes de uma concepção da educação intrinsecamente orientada pelos valores do Humanismo clássico e cristão.

O trabalho de aperfeiçoamento do espírito humano também é questão que marca duplamente a atuação pedagógica dos jesuítas, pois, se é entendido que o homem comum é passível de aperfeiçoamento, é preciso preparar o missionário para que colabore com esse homem da melhor maneira possível. Para atingir tal objetivo, Loyola já anunciava a necessidade de um amplo domínio das letras clássicas, já que, por meio dessas, acreditava ser possível um maior conhecimento da Bíblia e, também, atingir mais as pessoas comuns na missão apostólica, deixando de lado uma abordagem escolástica especulativa para focar em uma dimensão mais prática da religião. Esse contato não precisava ser temido, pois, mesmo se tratando de referências pagãs, nomes como Agostinho e Tomás de Aquino também haviam tido profundo contato com filósofos dessa natureza, como Platão e Aristóteles (MIRANDA, 2001). Essa orientação é tão forte que se faz institucionalizada na pedagogia presente nos colégios da Companhia:

O estudo das letras clássicas e do hebraico tinha, portanto, uma dupla função instrumental, simultaneamente científica e apostólica: o estudo da Sagrada Escritura nos textos originais, e a capacidade de comunicar em linguagem actual a doutrina da fé. Era assim que Inácio justificava a clara opção feita nos seus colégios por uma paideia humanística: no pressuposto de que sem um sólido fundamento nas letras clássicas - na língua de Cícero e de Virgílio, mas também na língua de Platão e de Aristóteles e do próprio Novo Testamento - não se podia avançar no estudo das outras disciplinas (MIRANDA, 2001, p. 95).

O retorno aos valores escolásticos foi fundamental para que a Companhia de Jesus e outras ordens religiosas se opusessem ao movimento protestante que ganhava campo na Europa. Uma das grandes preocupações dos jesuítas e dominicanos, defensores da tradição tomista, era negar a tese luterana de que somente a escritura era necessária para a prática religiosa - *sola scriptura* (SKINNER, 1996). Essas ideias, defendidas pelos escolásticos do século XVI, foram institucionalizadas pelo Concílio de Trento:

A mais veemente defesa dessa tese encontra-se no *Decreto sobre as escrituras canônicas*, promulgado pelo Concílio de Trento em 1546. Afirma-se nesse decreto que as Escrituras revelam que a Igreja foi fundada como uma instituição visível pelo próprio Cristo, e que encarna um conjunto de tradições relacionadas a “fé e à moral” que – “ditadas pelo Espírito Santo” - foram recebidas de Cristo e dos

apóstolos para depois ser “preservadas na Igreja católica, em sucessão ininterrupta”, até “chegar a nós, transmitidas, por assim dizer de mão em mão (p.17). Declara-se que, em consequência, as tradições apostólicas, no mesmo grau que as Escrituras, devem ser consideradas uma fonte de revelação, e portanto ninguém pode alegar estar vivendo uma vida plenamente cristã se preferir manter-se fora dos limites da Igreja Católica visível (Jedin, 1957-1961, II, pp. 58, 73-4) (SKINNER, 1996, p. 422).

Em seu estudo sobre as catequese do século XVI, Agnolin nos faz entender melhor o contexto da Reforma Protestante e sua relação com a proposta catequética da Igreja tridentina. O autor ressalta que o Concílio de Trento suscitou a organização da catequese e seu estímulo. O uso de novas ferramentas filológicas (elemento humanista), o estudo aprofundado de Tomás de Aquino (tradição escolástica) e a Reforma protestante motivaram uma ruptura na tradição catequética vigente até então. A catequese passa a ter uma penetração popular muito maior e valorizou a construção da catequese e formas de diálogo (AGNOLIN, 2001).

Nesse cenário, onde perspectivas religiosas diferentes se confrontavam, a Igreja se contrapõe à visão erasmiana de heresia, retomando a grande autoridade escolástica: São Tomás de Aquino. Enquanto Erasmo defende que se deve condenar o erro moral, deixando livre o caminho da verdade, sendo a heresia percebida como uma escolha intelectual possível, a Igreja reafirma a tese tomista, que vê a heresia como um erro do intelecto, que faz com que o homem tome parte do erro de maneira obstinada. Como resultado, observamos o estabelecimento de um conformismo doutrinal que gera uma uniformização obrigatória de normas regentes da vida (AGNOLIN, 2001).

Embora pareça haver uma oposição entre uma religião da consciência por parte de Lutero (*sola scriptura*) e uma religião da autoridade, defendida pelo Concílio de Trento, todo sistema cristão compactua de uma “hiperculpabilização”. Tanto protestantes como católicos reforçam o sentimento de culpa predominante no imaginário cristão dos séculos XIII até o XVIII. Contudo, embora o sentimento de culpa predominasse em ambas as religiões, as soluções propostas para lidar com ela eram divergentes. Os luteranos defendiam que a fé faria o homem merecedor do perdão, sendo essa fé aquela que se estende a toda vida, não a que se concentra em um momento ritualístico, ao passo que o catolicismo tridentino defendia que os méritos tinham peso fundamental para se conseguir o perdão, méritos obtidos por meio dos sacramentos (AGNOLIN, 2001).

Outro debate que vai marcar a formação dos missionários, em especial de alguns que desembarcaram na América portuguesa, deu-se em torno de uma tese defendida por Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Baseado em Aristóteles, Sepúlveda defendia um modelo de dominação a ser exercido pela Coroa espanhola na América, defendendo que a natureza dos nativos os colocaria em situação legítima de escravidão, por conta de sua inferioridade cultural diante do homem europeu. Essa posição legitimava a escravidão dos indígenas como a única forma de garantir a extensão da civilização a esses povos (SKINNER, 1996).

A tese de Sepúlveda encontrou oposição entre intelectuais jesuítas e dominicanos, indicando que seu teor era debatido dentro das instituições de ensino conduzidas pela Ordem. Para os inicianos, a premissa era inválida, pois se pautava em um mesmo pilar que o luteranismo, já que, de certa forma, negava a presença da centelha divina entre os povos da América. Segundo Brucoli (2015, p. 95-96):

Tanto Lutero quanto Sepúlveda alegaram, portanto, que o pecado original teria destituído os homens de toda a bondade e que, portanto, eles teriam se tornado maus por natureza. O convívio social, desse modo, tenderia a infringência das leis naturais – como era o caso dos índios – e à anarquia. É nesse sentido que Lutero afirma o poder divino dos monarcas, pois crê que eles seriam os únicos capazes de impor a ordem no mundo dos homens. A tese entra em conflito com os dogmas católicos, para os quais, apesar do pecado original, a Graça é inata a todos os homens e o poder divino era específico ao papa. Opondo-se a teoria do mal irremediável que assola a humanidade e deve ser controlado pelo poder divino dos monarcas, os jesuítas, sobretudo, passaram a divulgar a doutrina da Graça inata.

Dessa maneira, caberia aos padres despertar a luz interior do gentio de modo a garantir que esses se dispusessem a sujeição livre, trazendo a harmonia ao corpo do Estado. A sujeição seria livre devido ao entendimento das leis naturais e percepção do bem comum trazido por elas (BRUCOLI, 2015).

Dessa maneira, mediante a uma crescente preocupação com a educação, vista como meio de aperfeiçoamento moral, impulsionada pelas correntes humanistas em território europeu, que os padres jesuítas compreendem a importância da educação e vão atribuir a Ordem um papel de protagonismo nesse campo, como forma de contrapor o crescimento de pensamentos que não se alinhavam a ortodoxia católica.

Nesse contexto, os espaços institucionalizados da Ordem se multiplicam, pois entendiam ser necessária uma sólida formação dos padres que garantisse a defesa de princípios e interesses do catolicismo romano frente a um cenário de profundas

reformas institucionais e intelectuais, embasadas em diferentes correntes intelectuais que se multiplicavam no mundo cristão. Sobre esses elementos, afirma Sabeh (2019, p. 263):

Loyola, portanto, sugeriu que os colégios jesuíticos fossem núcleos de oferta de uma educação salvífica que visava instrumentalizar o homem professo e conhecer a si mesmo e a servir a Deus, reflexo de que sua congregação tinha uma posição de vanguarda na reforma político-religiosa que envolvia a Santa Sé e as coroas ibéricas.

2.4 A IMPORTÂNCIA DOS COLÉGIOS NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS

Com essa crença na possibilidade de transformar o homem por meio da educação, os jesuítas investiram na construção de colégios, fazendo desses locais uma marca da instituição. A Ordem formou a primeira rede global de educação e marcou profundamente a cultura católica e toda a cultura europeia. Segundo O'Malley (2004, p. 36):

No período em que a Companhia de Jesus foi supressa por um edital papal de 1773, estavam operando mais de 800 universidades, seminários e especialmente colégios de segundo grau em quase todo o globo. O mundo nunca tinha visto antes nem viu desde então tão imensa rede de instituições educacionais operando em base internacional. Os colégios foram frequentemente o centro cultural das vilas e cidades onde se localizavam. Podiam produzir várias peças de teatro ou mesmo de *ballet* por ano, e alguns mantinham importantes observatórios econômicos.

Ao tratar das regulamentações que compõe os colégios jesuíticos, Hansen destaca que a preocupação com a formação do homem virtuoso marca a pedagogia institucional da Ordem. Essa pedagogia, que busca o desenvolvimento do homem com a reta razão das coisas, traço também contido nos *Espelhos de Príncipes*, ganha contornos próprios nos colégios. Os jesuítas compartilham dessa preocupação humanista, porém vão além dos autores de cristãos de Espelhos, já que criam uma estrutura que vai para além da formação do infante, buscando atingir uma coletividade. Segundo Hansen (2002, p. 149):

Nos modi ou regras do ensino ministrado pela Companhia de Jesus em seus colégios antes da edição do *Ratio Studiorum*, em 1599, que os sistematizou e incluiu (Colégio de Liège, 1538; Colégio das Artes ou Colégio Real de Coimbra, 1548; Colégio de Messina, 1548; Colégio Romano, 1560; Colégio Germânico, 1560 etc.), prescreve-se que a criança deve ser ensinada a falar de modo justo, pois as retas palavras demonstram externamente (in foro externo), a presença da luz divina

na consciência (in foro interno) como a sindérese ou a centelha que aconselha o Bem nos atos livres.

Alguns elementos do humanismo, com os quais os jesuítas dialogam, como a valorização e a dedicação ao estudo das letras clássicas, não vão ser mobilizados de maneira que contraponha os ensinamentos consagrados pela igreja dentro de suas instituições. De acordo com Storck (2016, p. 142):

Eles tomaram o termo humanismo em sua conexão com as letras humanas, o estudo e o gosto pelas línguas e a literatura clássica grega e latina. Compreendiam que nada do que é humano se deve considerar alheio aos estudos. Ou seja, a literatura, as artes e a filosofia que abordam e refletem sobre a natureza e sobre a pessoa humana são boas em si. No pensar dos jesuítas se podia combinar o cultivo da piedade com a erudição, uma não excluindo a outra.

Mesmo com alguns pontos de contato com algumas correntes humanistas, os colégios da Companhia de Jesus constituíram-se como locais fundamentais para a defesa dos princípios da Reforma Católica. A formação dos sujeitos nesses espaços educacionais garantia a difusão e defesa dos valores escolásticos, que foram reafirmados pela Igreja no século XVI (SABEH, 2019).

Para compreendermos melhor o desenvolvimento do pensamento da Companhia de Jesus em meio a essa tensão, precisamos retornar a passagem de Loyola por centros universitários na Península Ibérica. Antes de rumar a Paris, Inácio de Loyola teve passagem pela Universidade de Alcalá e pela Universidade de Salamanca. A Universidade de Alcalá havia se tornado um importante centro do dito humanismo bíblico na época, devido ao desenvolvimento de técnicas filológicas que levaram a novas traduções e a edições de versões políglotas da *vulgata*. Essas técnicas proporcionaram um crescimento de colégios trilingües por toda Europa e o aparecimento de uma versão políglota da Bíblia na Universidade de Alcalá (SKINNER, 1996). A presença de uma formação voltada para o conhecimento linguístico também vai compor os quadros da educação jesuítica.

Quando pensamos o modelo pedagógico adotado pelos jesuítas em seus colégios, é importante fazermos algumas considerações sobre o *modus parisienses*. No século XVI existiam duas formas de organização escolar: a de Paris e a de Bolonha. Enquanto o modelo bolonhês tinha um modelo que dava mais importância as decisões dos estudantes, o *modus parisiensis* centralizava o controle nos professores. Inúmeras regras e ordenamentos marcam o modelo parisiense, que

possui uma rígida organização das classes. O modelo parisiense também adotava o sistema de disputas entre os alunos para fixação de conteúdo e um rígido controle disciplinar, que se materializava em castigos e prêmios (STORCK, 2016).

O *Ratio Studiorum*, conjunto de normativas para os colégios jesuítas, evidencia como o modelo de Paris marcou a percepção pedagógica da Ordem, trazendo para os colégios um amplo e complexo sistema de normas, que abarcava todos os sujeitos do colégio e cada etapa do processo educativo. Havia normas que regulamentavam as ações dos provinciais, reitores e professores, sendo que para os últimos havia regras gerais e regras específicas de acordo com o campo de atuação. O *Ratio Studiorum* também trazia regras para as provas e para a distribuição de prêmios (STORCK, 2016).

O *Ratio Studiorum* estabelecia que a formação dos jesuítas nos colégios passaria pelo domínio da gramática, das humanidades e da retórica. O domínio desses campos se daria de forma gradual, coroando a formação do padre como um grande mestre da arte retórica. Nos colégios, os padres praticavam ditado, realizavam disputas, tomavam lições de seus mestres a respeito do domínio de argumentos de autoridade e da articulação oral e gestual na hora da argumentação. O colégio jesuíta visava formar um missionário que, além de dominar intelectualmente os assuntos vistos como pertinentes pela Companhia, deveriam ter condições de defendê-los publicamente dispondo-se dos mais sofisticados recursos possíveis. Esses valores faziam do domínio da arte do ditado algo fundamental para os alunos e mestres (MIRANDA, 2013).

A versão final da *Ratio Studiorum* foi publicada em janeiro de 1599, na cidade de Nápoles. Mesmo assim, é notável que seus princípios exerceram influência nos jesuítas mesmo anteriormente. O jesuíta Jeronimo Nadal redigiu sua primeira versão ainda em 1548, sendo que neste documento já se faziam presentes muitos princípios que constituíram a versão final do *Ratio Studiorum* (ROSA, 2017).

Muitos dos elementos pedagógicos reproduzidos pela *Ratio Studiorum* reforçavam bases formativas que foram introduzidas por meio dos *Exercícios Espirituais*. Ambos carregam em seu cerne um foco na responsabilidade individual que o sujeito tem na condução de sua formação e no cumprimento de seus objetivos. Focando nas qualidades e disposições dos indivíduos, os *Exercícios Espirituais* e o *Ratio Studiorum* propagavam uma aprendizagem que valorizava ao mesmo tempo a disciplina e um amplo envolvimento dos sujeitos. Essa dupla caracterização pode ser

identificada no estabelecimento de metas feitas pelo padre em formação. Também notamos esses traços na documentação das atividades desenvolvidas e nas avaliações dos procedimentos realizados, ambas realizadas por mestres e alunos (TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2012).

Dessa maneira, os colégios garantiam a formação de sujeitos em meio a um rígido modelo hierárquico e disciplinar e ao mesmo tempo não anulavam sua inserção e atuação intelectuais. Evidentemente, a atuação do indivíduo no processo deveria se adequar ao modo de proceder da Companhia de Jesus. Seu papel foi fundamental em um cenário marcado por disputas teológicas e filosóficas, pois formavam homens capazes de defender com autoridade e eloquência os dogmas católicos e a tradição escolástica.

A presença dos colégios na formação dos padres também os fez valorizar a construção de espaços institucionais de formação mesmo dentro de realidades diferentes do cenário europeu e dos territórios coloniais. Os jesuítas construíram colégios e casas de ensino durante o projeto missionário na América portuguesa, configurando esses espaços como fortalezas para os valores defendidos pela Igreja Católica.

2.5 O PAPEL DA ESCRITA NA FORMAÇÃO DOS JESUÍTAS

Desde os primórdios da Ordem Jesuítica, podemos observar uma íntima ligação e preocupação com a escrita. O zelo com a escrita remonta ao fundador da Ordem, Inácio de Loyola, que percebeu o papel que a comunicação escrita poderia ter na constituição do corpo institucional, garantindo uma contínua comunicação entre superiores e inferiores. Dessa maneira, a Companhia de Jesus construiu um monumento epistolar e estabeleceu uma rede de comunicação global que fez com que a Ordem alcançasse poder e influência junto a figuras importantes, logo nas primeiras décadas de sua existência. A escrita dos padres, garantiu uma constante reelaboração das práticas e um planejamento futuro baseado nas informações coletadas por meio dos documentos (RODRIGUES, 2010).

Dessa forma, desde o princípio, foram estabelecidas normas para a produção de textos dentro da instituição. A primeira normativa se deu por meio do manual *Formula Scribendi*, que, já no ano de 1580, passou a fazer parte do regimento da Companhia (*Regulae Societatis Iesu*). Mesmo antes do estabelecimento da Fórmula

da Companhia, que veio a normatizar de maneira oficial a escrita, Loyola atuava junto a seu secretário, Polanco, para construir normas que garantissem a manutenção da unidade e da hierarquia dos membros da Companhia. Em 1547 uma circular de Polanco, na qual o padre falava pelo Superior da Companhia, já trazia algumas observações sobre a escrita que apareceriam, posteriormente, nas normas institucionais. Dentre esses elementos, destaca-se a preocupação com a edificação e consolação que as cartas poderiam desempenhar na comunicação entre os padres e a distribuição de conselhos àqueles que atuavam nas missões (RODRIGUES, 2010).

A motivação da escrita deve ser entendida sob a influência de diferentes perspectivas institucionais, que tem como porta de entrada na Ordem uma formação disciplinar inspirada na vida peregrina de Loyola e nos *Exercícios Espirituais*. Sua produção garantiria, dentro do imaginário dos jesuítas, a condução dos indivíduos ao bem, inspirando-os por meio da ação dos membros da Ordem. Buscasse por meio de seu exercício, inspirar os cristãos a integrarem as fileiras da Companhia de Jesus e/ou oferecer subsídios que garantissem sua melhor atuação (RODRIGUES, 2010).

Segundo Hansen, o conteúdo das cartas dos missionários trouxe uma perspectiva que também se fazia presente na narrativa dos *Exercícios Espirituais*. Essa visão pregava uma vida missionária de estar, viver e morrer para Cristo, demonstrando em vida missionária a fé dos padres. Nesse sentido, a valorização das dificuldades pode ser entendida como um exercício retórico, exaltando a vida santa desses missionários. As cartas cumpriam, assim, a função de informar e reforçar o controle das ações da *Devotio Moderna* praticada nas colônias, pois descreviam questões do cotidiano e, ao mesmo tempo, ratificavam o projeto catequético da Ordem, concebendo a Companhia como um corpo místico unificado (HANSEN, 1995).

O conteúdo da escrita deveria trazer informações sobre a vida missionária dos padres, incluindo os atos de conversão, a condução dos estudos, as pregações feitas e tudo o que fizesse parte do universo da missão. Também era importante reportar aos superiores a respeito da relação com as autoridades e com os habitantes locais, apontando o que era feito para ajudar na ação dos padres e o que aparecia como entrave. Informações sobre as condições de saúde também deveriam estar presentes no texto, incluindo relatos sobre mortes de membros da Companhia, especificando suas causas (RODRIGUES, 2010).

Já no ano de 1541, Loyola procura estabelecer uma divisão entre os tipos de cartas a seres confeccionadas. Havia as que poderiam ser de conhecimento público

e as que a leitura se restringiria aos ocupantes de cargos importantes na hierarquia da Ordem. As instruções de Inácio são retomadas em 1542, em correspondências do geral para os padres Simão Rodrigues e Fabro, onde fica clara a ordem para a produção de cartas que serviriam para edificar amigos da Companhia, o que garantiria uma melhor ação para a glória de Deus, e de anexos (*hijelas*), que deveriam acompanhar as cartas principais e trazer assuntos mais espinhosos, que não eram de interesses público (RODRIGUES, 2010).

As cartas dos jesuítas distinguiam-se basicamente em dois tipos, cada qual com sua função. Havia cartas escritas para propagar e edificar as missões, sendo estas chamadas de *edificantes*. Essas cartas edificantes possuíam uma regularidade própria e havia um grande esforço por parte dos superiores para que seu envio fosse cumprido e sua circulação fosse a maior possível:

[...] os superiores escreveriam ao provincial a cada “quatro meses uma letra que contenga solamente las cosas de edificación en la lengua vulgar de la provincia y otra em latín del mismo tenor” (número 675). Ambas deveriam ir duplicadas para que uma fosse mandada ao geral e da outra se fizessem cópias “tantas veces, que baste para dar noticia a los otros de su Provincia” (número 675). Para ganhar tempo e garantir que as notícias circulariam, os superiores poderiam escrever diretamente ao general, mandando cópia ao provincial e ainda avisando “a los demas de su provincia, imbiéndoles copias de las que escriben al provincial” (número 675) (TORRES LONDONO, 2002, p. 14).

Segundo Londono, com função diferente das cartas edificantes, as ditas *hijuelas* retratavam, em sua comunicação, questões mais ligadas ao cotidiano da missão. Tais epístolas não eram distribuídas para inúmeras pessoas, tendo um caráter mais vertical e administrativo, pois eram reportadas para os superiores e respondidas de maneira institucional. Nestas cartas, encontramos elementos mais viscerais da atuação jesuíta. Ainda de acordo com o autor:

Ali seriam colocadas as “otras particularidades impertinentes para la carta principal” como doenças, novas, negócios, podendo “dilatarse em palabras exhortando”. Desta forma “en las hijuelas puede cada uno escribir a priesa de la abundancia del corazón concertado o sin concierto; mas en la principal no se sufre, si no va con algun estudio distinto e edificativo para poderse mostrar e edificar” (Loyola, 1963, p.650). Caberia aqui tudo o que pudesse não edificar, o emocional, o primário, o espontâneo ousem elaboração e por isso não deveria ser mostrado ou dado a público (TORRES LONDONO, 2002, p. 14).

A preocupação com o formato das cartas foi tão grande, que se fizeram considerações nas Constituições da Ordem, tratando da forma de comunicação que deveria ser empregada pelos padres. As considerações feitas, tratavam das responsabilidades dos padres, dos temas a se trabalhar nas cartas, dos prazos a se cumprir e da forma de circulação da correspondência (TORRES LONDONO, 2002).

Loyola também se dedicava à censura das cartas antes de liberá-las para a circulação. A prática de policiamento teve como expoente Polanco, que fazia uma edição minuciosa da correspondência, até que essa fosse considerada adequada para os fins da instituição. Essa prática garantia o reforço da hierarquia e a unidade da instituição, alinhando o discurso oriundo de diversas realidades distintas ao discurso institucionalmente estabelecido (PALOMO, 2005).

As Constituições da Companhia de Jesus também fixavam regras sobre a frequência da escrita entre os padres de diferentes postos na hierarquia. Como em muitos casos havia dificuldade de transporte da correspondência, as regras eram maleáveis, levando em conta a localidade dos remetentes e destinatários. Contudo, é fato que mesmo com certos afrouxamentos, perdurava a obrigação de uma correspondência que garantisse a comunicação a nível vertical na Companhia, pois, mesmo que as dificuldades existissem, as cartas trocadas entre provinciais, superiores regionais e o superior geral, deveriam ser enviadas na primeira oportunidade que se apresentasse (RODRIGUES, 2010). Sobre as regras de frequências e suas peculiaridades, afirma Rodrigues (2010, p. 13):

Os jesuítas de uma mesma região, como ficará fixado nas Constituições, deveriam escrever aos seus provinciais para os assuntos de consulta, uma vez por semana⁴³. E, se não tivessem a possibilidade de enviar a correspondência regularmente, deveriam continuar a escrever e enviar todas as cartas na primeira oportunidade possível. A regra aplicada aos provinciais valia também para os superiores regionais, os quais deveriam escrever uma vez por semana, ou mês, ou ano, conforme a distância de Roma.

As orientações sobre a expedição das cartas determinavam que os padres deveriam procurar formas de transporte que garantissem maior velocidade e segurança na circulação de correspondências. Sendo assim, os padres estabeleciam redes de contato com mercadores para assegurar a destinação de sua correspondência. Também havia a obrigação de produzir mais cópias de cartas que continham assuntos considerados relevantes. Os responsáveis por recolher as cartas tomavam nota dos nomes dos remetentes e destinatários, das datas de escrita e

chegada das cartas (RODRIGUES, 2010). A organização da correspondência recebida pode ser observada no trecho que segue:

Uma vez que a carta chegava a Roma, os amanuenses iniciavam a vicaria, isto é, faziam um resumo dos assuntos mais importantes da carta que deveriam ser respondidos na carta do geral. Para isto, normalmente se sublinhavam as passagens importantes, indicando os futuros parágrafos da carta de resposta com um número à margem (RODRIGUES, 2010, p. 16).

Se no princípio as orientações e ordens não seguiam um rumo claro, pouco a pouco o cenário começa a se transformar, pois regras gerais e particulares são escritas. A regionalização foi um critério considerado quando se pensou na temporalidade entre as correspondências dos padres. Os padres das Índias deveriam escrever anualmente, ao passo que missionários na Itália tinham a obrigação semanal da escrita. Padres que missionavam em outras nações da Europa passaram a ter uma obrigação mensal. Com exceção dos missionários nas Índias, ficava também estabelecida e regra de produção de cartas quadrimestrais, que seriam um compilado de todas as escritas no período, dando a possibilidade de inserção de algum detalhe esquecido. Todas essas regras não garantiram instantaneamente o volume de correspondências esperado por Loyola, o que o obrigou a cobrar de maneira mais incisiva junto aos missionários a dedicação na escrita (RODRIGUES, 2010).

A cobrança em relação ao tempo de escrita destinado as cartas e o cuidado com os detalhes da escrita são tão valorizados que Inácio de Loyola chega a ameaçar punições e evidenciar erros em cartas devolvidas aos escritores por falta de zelo (RODRIGUES, 2010).

Todo esse zelo, pensado na forma de estruturar as cartas, demonstra a influência da *ars dictaminis* na Ordem Jesuíta e na construção de suas correspondências. Nesse aspecto, Faria mostra como a *ars dictaminis* configurou-se como parte significativa da identidade dos padres jesuítas:

Nesse sentido, na Companhia de Jesus, as cartas que tratavam de assuntos internos à ordem eram escritas no estilo de correspondência clássica, enquanto os relatos edificantes, que visavam a um público amplo (que incluía religiosos e leigos), eram escritos no estilo retórico *ars dictaminis* (FARIA, 2005, p. 97).

Os estudos de Quentin Skinner colaboram para identificar alguns traços que compõe as cartas jesuíticas, elucidando sobre como se configura a estrutura de uma carta produzida dentro dos parâmetros da *ars dictaminis*:

Estas incluem doze diferentes parágrafos de abertura para usarmos numa carta ao papa, cinco se escrevermos a um cardeal, duas para um bispo e quatro se nos dirigirmos ao imperador – além de exórdios-padrão para cartas a senadores de uma cidade, a um *podestà*, a cônsules, professores, mestres-escola, etc., numa exaustiva relação de todas as pessoas a quem o funcionário de uma cidade ou um cidadão particular pudesse algum dia ter a ocasião de escrever em estilo formal (SKINNER, 1996, p. 51).

O objetivo principal do estudo de retórica era para produção de documentos oficiais, fazendo com que o ensino da *ars dictaminis* valorizasse a concepção de formas e regras de escrita. Essa perspectiva ganhou força em Bolonha e teve como primeiro grande mestre Adalberto de Samaria, que entendia que a forma da escrita deveria variar de acordo a posição social do destinatário, criando assim três modelos formais (SKINNER, 1996).

Ao analisar o estilo retórico presente na escrita das cartas dos jesuítas, Hansen aponta a prevalência de uma retórica humilde, em que é comum o rebaixamento do padre em sua introdução. Esse estilo é reforçado por uma narrativa que acentua os problemas enfrentados, seguindo a estrutura dramática da redenção propagada pela Ordem (SKINNER, 1996).

O modelo dos padres em suas ações é a própria vida de Cristo, traço presente na formação espiritual e replicada no exercício narrativo, onde o combate ao pecado e o sofrimento dos agentes ganha destaque. Todas as matérias presentes na escrita convergem para o fio condutor da narrativa: a evangelização. Sendo assim, os temas tratados sempre são pensados em referência ao processo de evangelização dos colonos e dos nativos (HANSEN, 1995).

Como as cartas cumpriam a função de informar e reforçar o controle das ações da *Devotio Moderna* praticada nas colônias, os padres tinham uma preocupação em deixar a carta com uma escrita clara, sendo extremamente zelosos com a narração. Segundo Hansen (1995, p. 101):

A clareza é, por isso, juntamente com o acúmulo descritivo de partes claras, um modo de prever, produzir e suplementar-se a mesma ausência, marcando-se ser decoro com urbanidade, cortesia e caridade do destinador, atento à conformação do destinatário.

Essa narrativa não seria uma observação neutra e externa, mas sim uma construção que, quando analisada em seu conjunto, exprime a perspectiva da Companhia de Jesus enquanto instituição. Dentro dessa narrativa, inseria-se uma

perspectiva de “lei natural”, estabelecendo o certo e o errado, sendo esta, evidentemente, a lei do Império Português, que se baseava nas escrituras. Os padres, a partir desse paradigma, usavam a realidade local que vivenciavam, para se inserir nos grandes debates teológicos presentes nos séculos XVI e XVII, temas que se referem, por exemplo, ao papel dos reis e do papa dentro da sociedade da época (HANSEN, 1995).

A compilação das cartas em livros impressos, apesar de só conseguir atingir um grande patamar no século XVII, já era praticada no século XVI, estando as cartas presentes em compilados editados pela Companhia de Jesus e, também, em livros que traziam narrativas missionárias ou biografias (PALOMO, 2005).

Hansen observa como as cartas jesuíticas objetivavam a tradução dos novos universos encontrados pelos padres dentro dos parâmetros teológicos partilhados pela Igreja. Nessa tradução, o emissor tratava o destinatário como um sinônimo de si, ou seja, um sujeito que partilhava a mesma visão e os mesmos valores, trazendo um uma circularidade dentro da estrutura da mensagem (HANSEN, 1995). É fundamental levarmos em conta essa estrutura de mensagem compartilhada pelo autor e destinatário na comunicação das cartas, pois ela garantia a inteligibilidade de um novo universo aos leitores que se multiplicavam em solo europeu e que demandavam as coletâneas de cartas produzidas pela Companhia de Jesus.

Hansen aponta que, ao descrever os seres e as práticas da nova terra, os padres utilizam referências comuns na Europa do século XVI, permitindo a recepção da mensagem. Essa não possuía uma preocupação genuinamente antropológica ou científica na descrição do Novo Mundo, mas sim doutrinária, conforme depõe o autor:

Quando atualiza a fala do agente da correspondência, a escrita suplementa a mesma ausência de conhecimento pela reiteração do código aplicado em sua produção; desta forma, como uma repetição doutrinária da participação dos agentes da correspondência na unidade divina que fundamenta a política da Ordem, toda diferença da experiência é traduzida como um análogo distante, por isso mesmo reconhecível e identificável, quando sua estranheza é interpretada pela Palavra que se espelha na proporção retórica do discurso (HANSEN, 1995, p. 94).

Com essas observações, é possível compreendermos de maneira mais plural as múltiplas funções que a escrita ocupava dentro da Companhia de Jesus. Por meio dela, os padres expressavam sua fé, narrando suas provações em missão e buscando consolações e desolações no momento da escrita, teciam suas redes de influência

política, compartilhavam práticas e informações estratégicas para a missão e traduziam mundos novos para aqueles que estavam na Europa. Por conta disso, a correspondência trocada entre os padres jesuítas, tornou-se uma das principais fontes de informações relativas ao contexto da expansão marítima europeia.

3 A MISSÃO CONCEBIDA ENTRE A ESPIRITUALIDADE E A MATERIALIDADE

3.1 A INSERÇÃO DO NOVO MUNDO NA NARRATIVA CRISTÃ

Marcados por inúmeras influências em sua formação, os jesuítas atravessaram o oceano com um objetivo: estabelecer uma missão de propagação da fé católica nas terras brasílicas. Essa meta consta também na primeira Fórmula da Companhia de Jesus de 1540:

E assim fiquemos obrigados, quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região onde nos quiserem mandar, sem quaisquer subterfúgios ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja regiões que chamam Índias (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 24).

A respeito da forma que se constituía a missão jesuítica, Neves traz importantes reflexões sobre sua natureza e configuração. Para o autor, a missão deve ser entendida como um espaço marcado por continuidades, conforme notamos no trecho que segue:

A missão supõe uma série de *continuidades*, caso contrário, não poderia ser cogitada. Supõe uma continuidade “geográfica”, outra “humana”, outra “temporal” e assim sucessivamente. [...] A missão supõe uma *continuidade relativa*; requer alguns pontos de segurança onde se possa apoiar para conquistar pontos esquivos, descontínuos. [...] A missão não aceita *descontínuos absolutos*; quando teme sua presença, ela os denuncia com inadequados (objetos não pertinentes) a seus objetivos e afasta (NEVES, 1978, p. 25).

Sendo assim, não podemos considerar o projeto missionário sem levar em conta que ele prevê uma continuidade, não só da organização social existente na Europa, já que ela busca replicar uma organização geográfica que possibilita a formação do homem cristão. Em uma carta destinada aos padres e irmãos jesuítas em Coimbra, Padre Antônio Pires narra a construção de uma igreja em Porto Seguro, que ilustra como essa continuidade se apresentava no cotidiano missionário, constando o seguinte: “[...] mandou fazer ali uma ermida, na qual a gente é mui devota e é mui visitada por romarias. Diz-se por toda a Costa que uma fonte que se abriu depois da ermida dá saúde aos enfermos” (HUE, 2006, p. 56).

O trecho mostra como a construção da missão trazia a presença de Deus, não só em termos simbólicos, mas em termos literais para os agentes, que facilmente percebiam sinais dela em seu cotidiano. Sendo assim, o medo do descontínuo é o

medo do fracasso, que significaria o fracasso de toda a cristandade e um fracasso para com Deus. Esse elemento nos permite entender o grau de engajamento demandado na missão.

Conforme observamos anteriormente, a formação dos padres, a partir da concepção dos *Exercícios Espirituais*, ensinava os inacianos a decifrar o mundo buscando sinais da atuação divina e/ou da atuação do demônio. A certeza de estar fazendo a vontade de Deus era tão grande que os padres já narravam a interferência divina antes mesmo da chegada a colônia, conforme mostra o trecho da carta escrita por Nóbrega a Azpilcueta, em agosto de 1549:

Después que partimos desse Reyno, que fué el primero dia de Febrero, traxo N. S. toda esta armada en paz y en salvo con vientos siempre prósperos hasta llegar a esta Vaya de Todos los Santos en cinquenta y seys dias sin acontecer contraste ninguno y con otros muchos favores y mimos, que bien demostravan ser suya la tal obra (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 134-135).

A presença de Deus é vista de forma constante no cotidiano da missão. Essas percepções da atuação divina impulsionaram o ânimo dos padres e renovavam a fé no difícil projeto em construção. Também faziam com que os sinais das interferências divinas fossem comunicados não só para os superiores da Europa, mas, também, entre os padres na dentro da colônia:

Escreviéronme agora de la Baya que la partida se avian perdido dos barcos de índios que yvan a pescar, en los quales yvan muchos assí de los que eran ya christianos, como de los gentiles, y 1'aconteció que todos los gentiles murieron, y escaparon los christianos todos, hasta los ninos que llevavan consigo. Parece que nuestro Senor haze todo esto, para más augmentar su santa fe (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 269).

A informação sobre a interferência de Deus chegou da baía e foi repassada por Nóbrega a Simão Rodrigues em agosto de 1551, mostrando que, antes de chegar ao conhecimento dos inacianos da Europa, as informações circulavam entre os padres no mundo colonial. Sinais como os mostrados nesse caso eram dignos de divulgação, pois mostravam a clara distinção entre o destino dos cristãos e o destino dos pagãos. Contudo, não podemos ignorar que esse fragmento tratava de coisas de edificação e que, por conta disso, já estava pré-concebido na cabeça dos padres.

Para além dos casos mais específicos, os padres também traziam informações da atuação divina de forma mais generalizante. Na visão dos jesuítas, a onipresença

divina garantia que os colonos se sujeitassem às leis de Deus por meio da força do medo, conforme escreve Nóbrega aos superiores da CIA em 1553:

“E posto que por todas as outras Capitánias ouvesse os mesmos peccados, e porém nam tão areigados como nesta; e deve ser ha causa porque forão já mui castigadas de Nosso Senhor e pecavão mais a medo, e esta não” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 291).

O temor de Deus, conforme mostrado, manifestava-se por meio do castigo dado aos pecadores. Esse castigo é observado nas mortalidades causadas pela propagação de doenças no território:

Outro, que fora há muito feito cristão pelos Portugueses, que habitaram outrora esta vila, mas se apartara de nós para poder seguir com mais liberdade os costumes gentílicos, viu-se atingido de grave doença e, manifesto juízo de Deus! Não pôde aproveitar-se do auxílio dos Irmãos. Pois, quando ciiegámos, já tinha perdido o uso da fala; e vindo a morrer, para terror dos outros, privámo-lo de sepultura eclesiástica, e se sepultou como gentio quem como gentio vivera. Tendo o nosso Padre decidido que levássemos à sua terra alguns índios, que chamam Carijós, para que ajudassem os restantes a converter-se à fé de Cristo, aiacou-os doença súbita de que morreram quase todos. Ora soubemos depois que eles não estavam bem-dispostos connosco e tinham assentado apartar-se de nós, quando estivessem na própria terra, ou fazer-nos outro mal maior. Mas, sem a ajuda deles, se alguma vez formos àquela nação ou a outras muitas, vizinhãs desta, esperamos colher maior fruto (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 107-108).

Na percepção do jesuíta, a ação de Deus tem um duplo efeito, pois, além de punir os indígenas que fingiram a conversão, garantiu a sobrevivência do missionário. O castigo e a proteção divina estão manifestos em uma mesma ação. Essa situação colocava os padres em uma dívida impagável frente a Deus, fazendo com que estes encarassem que não deveria haver limites nos esforços destinados a garantir a glória de Deus.

A ideia de continuidade na missão trazia, também, elementos que ligavam a colônia e os indígenas à estrutura cristã de humanidade e de mundo. Sérgio Buarque de Holanda (2000) nos fala que, durante a Idade Média, a mentalidade cristã, sincretizada à elementos das culturas pagãs, alimentou visões de que em algum lugar do orbe se encontrava o paraíso deixado por Deus. Este lugar, para muitos, além de real, era perfeitamente acessível aos cristãos. A favor dessa visão, corroborava a Bíblia que oferecia elementos literários e alegóricos que sustentavam essa leitura:

[...] nada militava fortemente contra a realidade material e presente daquele jardim que Deus plantou para o primeiro homem. E a existência de crenças semelhantes entre os antigos pagãos seria,

ainda nesse caso, um convite para que se amalgamassem, fortalecendo mutuamente as diferentes tradições (HOLANDA, 2000, p. 187).

A identificação de narrativas pagãs, que eram interpretadas como semelhantes à cristandade, era entendida como prova do contato anterior com Deus, pois, por mais que esses povos estivessem privados de sua palavra, eles compartilhavam, dentro da visão universalizante do Cristianismo, de um mesmo passado que todos os cristãos.

Essa visão edênica da terra afeta profundamente a narrativa missionária. Os padres, no ato de descrever a terra, valorizavam aspectos paradisíacos, destacando as riquezas naturais que se encontravam no Novo Mundo. Dentro do período estudado em nosso trabalho, a descrição paradisíaca da terra aparece, de forma mais clara, nas primeiras cartas de Nóbrega. Na carta escrita no dia 10 de abril de 1549, destinada a Simão Rodrigues, escreve Nóbrega (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 115):

A terra cá achamo-la boa e sara. Todos estamos de saúde, Deus seja louvado, mais sãos do que partimos. As mais novas da terra e da nossa Cidade os Irmãos screveram largo, e eu também polias naos quando partirem.

Se no trecho acima a referência às virtudes da terra aparece de forma tímida, na carta escrita ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, de 10 de agosto de 1549, os detalhes descritivos são maiores:

Es muy sana y de buenos ayres, de tal manera que com ser la gente mucha y tener mucho trabajo, y aver mudado los mantenimientos con que se criaron, adolescen muy poços y ésos que adolescen luego son sanos. Es tierra muy fresca, de ynvierno tem piada, y el calor de verano no se siente mucho. Tiene muchas frutas e de diversas maneras, e muy buenas y que tienen poca embidia a las de Portugal. Muere en el mar mucho pescado e bueno. Los montes parecen hermosos jardines e huertas, y ciertamente nunca yo vi tapiz de Flandes tan hermoso, en los quoales andan animales de muy diversas maneras, de los quales Plinio ni escribió ni supo. Tiene muchas yervas de diverso olor e muy diferentes de las d'España, e certamente bien resplandesce la grandeza, herraosura y saber dei Criador en tantas, tan diversas y hermosas criaturas (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 135-136).

Percebemos elementos típicos da descrição do paraíso cristão, como a referência a um clima equilibrado que não traz calor excessivo e nem pelo frio demasiado. Também se enquadra nessa estrutura paradisíaca, a abundância de fontes de alimentos, como frutas e peixes. A citação também ressalta como os

referenciais do Velho Mundo conduziam a percepção do novo ambiente pelos padres. A referência a Plínio demonstra o contato intelectual dos padres com autores cultuados pelo humanismo e, o comparativo com a flora portuguesa e espanhola, mostra como os antigos locais de vivência eram usados pelos padres para criar uma narrativa compreensível ao destinatário da carta.

Os elogios às virtudes naturais da terra, aos poucos, não encontraram mais ecos na correspondência do padre Manuel da Nóbrega. Conforme fora vivenciando a missão, outros temas ganharam mais espaço nas linhas de suas cartas. No entanto, mesmo com a redução da incidência temática, em uma edificante de Anchieta, destinada aos irmãos enfermos de Coimbra, o tema retorna:

Até agora estive sempre em Piratininga, que hee a primeira Aldeã de índios, que está pollo sertão dez legoas do mar, como em outra " vos escrevi, na qual sarey, porque ha terra hee muy boa, e porem não tinha enxaropes nem purgas, nem os mimos da enfermaria. Muytas vezes, e quasi o mais continuado, era nosso comer folhas de mostardas cozidas e outros legumes da terra, e outros manjares que lá não podeis ymaginar: junto com entender em ensinar grammatica em tres classes diferentes de polia menhãa até à noite, e às vezes, no estando dormindo, me yão espertar para me preguntarem, no qual conta que nam estaua enfermo comecei a estar sam ; & podeis ver minha disposiçam pellas cartas que escreuo, as quais parecia impossuiel poder escreuer estando lâ: Toda a Quaresma comia carne como sabeis, & agora ã jejuo toda. O mesmo digo do Irmaõ Gregorio, o qual ainda que está tam sam como eu, por ser de mais fraca compreiçam, toda via nam quer elle dar-me a ventagem ; ao menos vos sei dizer que pera hum negocio de importância, ir daqui a Piratininga mui depressa, que he caminho mui áspero, & segundo creo o peor que ha no mundo de atoUadeiros, subidas & moate, o escolheram a elle como mais riço, auendo outros mais saõs em caza, & assi foy, dormindo com a camiza ençopada em agoa, sem fogo entre montes; & viuít, & viuimus (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 158-159).

O parágrafo da carta de Anchieta aponta para as precariedades da vida na colônia, como a falta de medicamentos básicos, mas, ao mesmo tempo, apresenta a própria terra como solução para essa condição. No caso dessa carta, não podemos ignorar o fato de ter sido escrita para os irmãos que estão doentes em Coimbra. O sentido edificante talvez explique o fato de o tema voltar a aparecer seis anos após as cartas de Nóbrega, mesmo depois de toda a experiência acumulada na missão, que levava a desmitificação da visão do paraíso trazida na mentalidade dos inacianos.

Tzvetan Todorov também demonstra como essa interpretação geográfica ganhava uma importância ainda maior, já que, frente ao desconhecido, os europeus

buscavam, em seus antigos referências simbólicos e interpretações, parâmetros relativos aos habitantes da América:

Os europeus nunca ignoraram totalmente a existência da África, ou da Índia, ou da China, sua lembrança esteve presente desde as origens. [...]No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes (TODOROV, 2010, p. 5).

Essa relação feita entre os indígenas e as narrativas que já circulavam em território europeu pode ser observada nos trechos em que os padres retomam a figura de São Thomé, o apóstolo que fora pregar nas índias. Além da presença do personagem bíblico em terras coloniais, os inácianos enxergavam, em determinadas narrativas indígenas, a história bíblica do dilúvio. Tais elementos são observados na carta de Nóbrega para o padre Simão Rodrigues, escrita em 11 de agosto de 1551:

Tienen noticia dei diluvio de Noé, puesto que no según la ioo verdadera historia, porque dizen que murieron todos, sino una vieja que escapo en un arbol alto. Y también tienen noticia de Santo Thomé e de un su compafiero, y en esta Baya están unas pisadas en una rocha que se tienen por suias, y otras en Sant Vicente, que es en el cabo desta io costa. Dizen dél que les dió el mantenimiento que ellos agora tienen, que son raizes de yervas; están bien con él, puesto que de un su compafiero dizen mal. Y na sé la causa, sino, quanto oy dezir que las flechas que le tiravan se tornavan a los que las tiravan y los matavan. Espántanse mucho de veer el nuestro culto divino y la veneración que tenemos a las cosas de Dios (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 138).

Essa narrativa trazia uma ligação entre o continente asiático e americano que ganhava um sentido especial, já que inseria os povos locais dentro das histórias trazidas pelas escrituras. Assim, podia-se concluir que os nativos tiveram contato com a palavra de Deus, atestando sua humanidade e habilitando-os a receber a palavra de Deus.

A apropriação dos mitos locais, além de traduzir o conceito de paraíso, possibilitava a constatação da memória entre esses povos, estabelecendo uma tradução da humanidade dos nativos para os colonos que viviam na terra e portugueses que recebiam as cartas na metrópole. Sendo assim, a busca do ponto de contato no passado colocava os nativos sob jurisdição dos padres.

As visões trazidas pelos padres enquadravam o mundo colonial dentro de estruturas narrativas pré-estabelecidas na Europa. Mas era a presença de Deus na

Colônia que garantia a inserção definitiva desses povos na comunidade católica, tornando a atuação entre eles parte de algo maior, que estava além da própria vontade dos padres.

Com tais sinais percebidos, era necessário a constituição de ações temporais que assegurassem o sucesso missionário, fazendo com que o Rei assumisse um protagonismo dentro do plano missionário, já que o papel do monarca era visto como complementar ao papel de Deus nesse processo. Constatamos essa percepção em carta de Loyola, destinada aos superiores da Companhia em 1553:

Aunque a Dios nuestro Criador y Señor, como a fuente perpetua y origen de todo bien, deba referirse la gloria io y alabanza de todo lo tal en nuestra mínima Compania, todavia para con los cooperadores y principales ministros de su divina providencia debemos usar, según nuestras ílacas fuerzas, el reconocimiento que la gratitud santa requiere, a gloria de su divina Majestad. Y así, mirando cuánta obligati3n tiene toda nuestra Compania, entre todos los príncipes christianos, al serenísimo Rey de Portugal, con cuyo favor y muy liberal ayuda se començó a fundar y se derramo en tantas partes nuestra Compania, com mucho fruto dei divino serviçio y spiritual ayuda de las 20 animas, me ha parecido en el Señor nuestro moveros com la obediencia a lo que sin ella sé que muchos de vosotros seréys de vuestra misma charidad movidos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 488).

Por meio dessas considerações, conseguimos compreender todo o esforço simbólico feito pelos jesuítas para incorporar o novo território e seus povos dentro da narrativa cristã. Tal esforço era primordial, pois justificava o início do projeto missionário, comprovando que a terra e os nativos estavam inseridos nos planos divinos de Portugal e de Roma. Tal justificativa ganhava ainda mais peso em um contexto em que a esfera religiosa se fundia com a esfera política dentro da política imperial portuguesa.

3.2 A MISSÃO E O PROJETO POLÍTICO PORTUGUÊS

A ligação da Coroa com os padres jesuítas merece destaque, pois a religiosidade era atuante em todas as esferas de vida dos homens europeus no século XVI, sendo eles servos ou reis. Essa conexão foi especial no que tange à Coroa portuguesa, já que possuía uma história intrínseca à Igreja Católica. Sendo assim, não podemos pensar o projeto colonizador real sob perspectiva puramente econômica, já que ele englobava, também, um plano civilizador cristão.

Nesse sentido, Neves nos traz importantes colaborações. Segundo o historiador, a missão trazia uma propensão a se ligar com elementos profanos (políticos, econômicos e religiosos) sem perder de vista seu objetivo maior: a ampliação dos domínios de Cristo, representados pela Santa Igreja. Por conta disso, a ligação com o mais alto escalão político era fundamental para ampliar o alcance dos missionários, que encontraram nos reis católicos agentes propulsores da obra de Deus (NEVES, 1978).

Sabeh elucida a relação entre religião e a crença na salvação. Ao definir o cristianismo como uma religião essencialmente voltada para a salvação, o historiador mostra como a ação cristã carregava em si uma ética de salvação, tida como elemento condutor das ações a serem desenvolvidas pelos cristãos (SABEH, 2019).

Essa visão se inseria em uma tradição política europeia, em que o rei era visto como um portador momentâneo dos poderes divinos tendo, portanto, a obrigação de agir para salvar as almas dos homens. Segundo Sabeh (2019, p. 34-35):

O que se depreende dessa análise é que o ideal de salvação, mais que uma simples crença, era um princípio motivador do homem na relação com seu meio e na transformação da sua realidade. Desde a formulação da soteriologia católica, os sacramentos foram consolidados como os únicos caminhos pelos quais os católicos atingem a salvação.

Nessa leitura, cabia ao rei garantir a salvação de seus súditos, ampliando a atuação da Igreja e a atuação dos padres, garantindo que os sacramentos fossem ministrados para todos os súditos que estavam sob seu domínio. De acordo com Sabeh (2019, p. 34):

Pelo fato de apenas os sacerdotes da Santa Sé poderem administrar os sacramentos, os monarcas da tradição da *persona mixta* e da *persona germinata*, assim como os seus herdeiros, se compromissavam em materializar as bases teóricas de seu governo em práticas políticas.

Embora o Concílio de Trento não tenha tratado de maneira específica sobre a constituição do mundo cristão nos novos territórios conquistados, é importante termos em mente que alguns pontos debatidos haveriam de influenciar na atuação dos padres no Novo Mundo. A ideia de reconquista, tão marcante no território ibérico, fora ampliada para toda a Europa, juntamente com uma preocupação do controle territorial. Esses dois elementos proporcionaram uma crescente importância da definição da missão dentro dos debates presentes no Concílio (AGNOLIN, 2007).

Contudo, a perspectiva de conquista a ser empreendida na América diferia da antiga experiência Ibérica. A nova experiência exigiu uma centralidade maior, sendo necessário, no ano de 1537, a intervenção de Roma por meio da figura do papa Paulo III, para reconhecer a humanidade das populações americanas (AGNOLIN, 2007).

A Guerra de Reconquista reforçou esse ideal salvífico nas monarquias ibéricas, já que nesse contexto a Igreja reconheceu o teor divino da monarquia portuguesa em 1140, apoiando a reivindicação de Afonso Henriques ao trono que, em troca, prometeu vassalagem ao papa. Esse processo impactou o imaginário português, já que estabeleceu, simbolicamente, o povo daquele território como eleito por Deus para a defesa da fé (SABEH, 2019).

Essa aliança foi materializada nos chamados padroados. Tais instituições, com endosso do papa, garantiam a administração religiosa das terras conquistadas aos reis (SABEH, 2019). Dessa forma, a Coroa portuguesa passou a ter participação efetiva dentro de instituições compostas por nobres que se dedicavam aos assuntos da fé. Dentre estes padroados, talvez o de maior importância tenha sido a Ordem de Cristo. Segundo Eisenberg (2000), com a entrada do rei D. João III na Ordem de Cristo, iniciou-se um movimento de centralização das decisões na figura do monarca, que se consolidou com a incorporação de outras duas ordens atuantes em Portugal por meio da criação da Mesa de Consciência e Ordens. Esse movimento de centralização culminou em 1537 com a lei de União dos Mestrados, na qual:

[...] as propriedades das ordens passaram para o controle do monarca, estabelecendo o monopólio político da coroa em relação ao Brasil e representando um importante passo na consolidação do Estado português (EISENBERG, 2000, p. 62).

Este ideal salvífico da Coroa precisaria se transformar em ações que fortalecessem o braço da Igreja nas regiões de domínio luso. A questão ganha mais importância, pois a Coroa lusitana começou a construir um império de dimensões globais. O monarca D. Manuel entendia, dessa maneira, que a edificação do Quinto Império Messiânico era uma obrigação sua, já que ele se enxergava como o “Senhor da Conquista” (SABEH, 2019).

Na década de 60 do século XVI, prosseguindo o que fora iniciado por D. Manuel, D. João III concedeu o privilégio de conduzir o projeto missionário para a Companhia de Jesus, mesmo se tratando de uma ordem católica recentemente estabelecida (SABEH, 2019). A aproximação entre a Coroa portuguesa e a Ordem

inaciana começou a se esboçar em 1539, quando um representante real (João de Mascarenhas) se aproximou de Loyola para tentar convencer o líder religioso a tomar parte no projeto de construção de um império cristão, liderado pela monarquia lusitana (EISENBERG, 2000). Segundo Celestino, a preferência do rei português pelas ordens religiosas no projeto se deu porque estas possuíam um prestígio ético e intelectual superior ao clero secular (ALMEIDA, 2013).

Contudo, essa predileção também se deu por outros fatores. Os jesuítas, embora tenham sofrido influências humanistas, reafirmaram em suas fileiras uma nova escolástica, o que contemplava uma necessidade da Coroa portuguesa que precisava assimilar conhecimentos e descobertas científicas em seu projeto com o cuidado de não contrapor os ensinamentos e dogmas da Igreja Católica. Sobre esse aspecto, afirma Sabeh (2019, p. 83):

Nas universidades, os padres faziam com que a escolástica restringisse o pensamento científico à ciência náutica e domesticasse a mentalidade humanista corrente na Europa para justificar o programa político-religioso da Coroa; e nos colégios da Companhia de Jesus eram preparados os missionários que atuavam nas atividades apostólicas do reino e no além-mar.

Isso fez com que os jesuítas aparecessem como os nomes adequados para a educação dos súditos da Coroa. Quando aqui falamos de súditos, devemos pensar tanto nos europeus quanto nos povos recém incorporados ao Império português. Sendo assim, os inacianos passaram a usufruir de outros privilégios junto à Coroa, dentre os quais se destacam o confisco bens de outras ordens e a isenção de impostos (SABEH, 2019).

Essa forte ligação entre os missionários jesuítas com a Coroa portuguesa também é observada nas correspondências desde a chegada dos primeiros padres ao Brasil em 1549. Em uma carta escrita para Simão Rodrigues em 15 de abril de 1549, Nóbrega aponta a proximidade entre a figura do governador e o ideal sacro da missão: “Ho Governador hé escolhido de Deus para isto, faz tudo com muito tento e siso. Nosso Senhor ho conservará para reger este seu povo de Israel” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 115).

Em outra carta destinada a Simão Rodrigues, datada de 09 de agosto de 1549, fica mais evidente o laço que vinculava a missão jesuítica com a Coroa portuguesa. Nóbrega pede que Simão Rodrigues interceda junto ao rei para que o governante envie recursos que garantissem a manutenção da missão:

Também peça V. R. algum petitório para roupa, para, entretanto, cubrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada mulher, polia honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devação, e vem rezando as ora ções que lhe insinamos, e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos. E disto peço ao P.e M. João tome cuidado, por elle ser parte na conversão destes gentios, e nom fique senhora nem pessoa a que nom importune para cousa tam sancta; e a isto se avião de applicar todas as restituções que lá se ouvessem de fazer, e isto agora soamente no começo que elles farão algodões para se vestirem ao diante (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 127).

No trecho, é notável a dependência em relação à Coroa para a obtenção materiais que não se encontravam na colônia. Interessante notarmos como esse pedido também possui uma dimensão que vai além da materialidade, pois o envio das vestimentas era fundamental para que o trabalho missionário continuasse prosperando junto aos indígenas recém-convertidos, já que se vestir era traço distintivo da identidade cristã. Também é possível notarmos uma preocupação em justificar que esse tipo de pedido não foi corriqueiro, pois Nóbrega afirmou que, no futuro, os próprios nativos tratariam de produzir suas vestimentas.

A instituição epistolar dos jesuítas na América portuguesa também mostra que esses pedidos de interferência junto à alteza surtiam frutos para a provisão dos padres na colônia. Em 23 de fevereiro de 1550, Manuel da Nóbrega recebe um mandado de mantimento passado pelo Provedor-mor, garantindo o envio de recursos para o padre e mais cinco companheiros da Companhia de Jesus (MONUMENTA BRASILIAE, 1956). O jesuíta também recebeu do governador Tomé de Souza, no dia 21 de outubro de 1550, a doação da sesmaria de Água dos Meninos:

Declarou o Senhor Governador que posto que acima nesta carta digua que começará na Agua dos Meninos ao longo do mar, que não começará senão no sertão na cabeceira da dada de Guaspar Folgado, que hee nesta mesma dada, porquanto o dito Guaspar Folgado a tinha por seu despacho primeiro que o dito Padre Manoel da Nóbrega. E portanto começará onde elle acabar seu comprimento, e asi na cabeceira da dada do Amador dAguiar e do Jorge dAguiar, irmãos, que estão pegados com o dito Gaspar Folgado da parte do norte; e hirá o dito Padre sempre nesta largura destas duas dadas, scilicet, a de Gaspar Folgado e dos ditos irmãos Jorge dAguiar e Amador dAguiar sempre na dita largura até entestar com o dito Rio Vermelho que vay pollo direito da dita dada por baixo dAldea dos Amandoís, que os christãos chamão, e polia lingua dos Índios chamão à dita aldeã Ubatib, e não passará o rio pera parte dalém contra leste. E partirá da banda do sul com Christovão dAguiar e com os mais hereos que diante da sua cabeceira vão, e da parte do norte partirá com quem direito for (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 194-199).

A influência dos missionários junto à Coroa apareceu também na correspondência trocada entre as duas principais figuras políticas da América portuguesa. Em uma carta datada em 01 de janeiro de 1551, D. João III recomendou ao governador Tomé de Sousa o cuidado com provisão das necessidades dos padres no território:

Nessa Capitania do Brasil andam alguns Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, os quaes folgarei, que sejam providos do que lhes for necessário, assim para seu mantimento, como para seu vestido; encommendo-vos, e mando-vos, que lhe façaes dar tudo o que para as ditas cousas houverem mister; pelo traslado desta, e vossos Mandados, e assento do Escrivão do Official, que lhe as ditas cousas der, mando aos Contadores, que lhe levem em conta o que nisso dispender (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 211).

Além desses documentos citados, também existiam dois mandados de mantimentos, um de julho de 1552 e outro de fevereiro de 1553. No primeiro é garantido o envio de recursos para a alimentação e no segundo o envio de recursos para garantir a vestimenta dos padres.

Todos esses documentos transparecem uma relação entre os missionários e o Rei D. João III feita por intermediários. Porém, duas cartas escritas pelo padre Manuel da Nóbrega mostram o estreitamento desse vínculo, pois são destinadas diretamente ao rei. Nelas fica claro que os missionários também desempenhavam importante trabalho administrativo e político para a Coroa portuguesa. Na que fora enviada de Olinda, datada de 14 de setembro de 1551, Nóbrega descreveu como os jesuítas estavam envolvidos em projetos do governador no que tange à organização de expedições para encontrar o ouro tão ambicionado pela Coroa portuguesa:

Ho governador Thomé de Sousa me pedio hum Padre pera ir com certa gente que V. A. manda a descobrir ouro. Eu lho prometi porque também nos releva descobri-lo pera ho tisouro de Jesu Christo Noso Senhor, e ser cousa u de que tanto proveito resultará hà gloria do mesmo Senhor e bem a todo ho Reino e consolação a V. A. E porque háí muitas novas delle e parecem certas, parece-me que irão (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 290).

Os padres, além de se colocar à disposição da Coroa para ações voltados no desbravamento do território em busca de riquezas, traziam informações importantes para o controle da colônia. Na carta de 1551, enviada a D. João III, Nóbrega manda notícias sobre o comportamento dos cristãos na nova terra:

Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos peccaios de todo o género e tinham o peccar por lei e costume, hos mais ou quasi todos nam comungavão nunca e há absolvição sacramental ha recebiam perseverando em seus peccados. Hos eclesiásticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escândalo, e alguns apóstatas; e por todos asi viverem nam se estranha peccar (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 290).

Importante entendermos que essa informação, que aparentemente se refere a questões religiosas, carrega, na verdade, uma profunda dimensão política, pois, conforme observamos, a linha divisória entre as normas da Igreja e as leis do reino eram praticamente inexistentes. Nesse sentido, apontar que grande parte da população vivia contra os dogmas católicos era o mesmo que apontar que muitos desobedeciam às normas do reino. Nessa correspondência com o Rei, Nóbrega também busca dar orientações a respeito de como o monarca deveria tratar de certas questões com os oficiais residentes na terra:

Esta terra hé tão pobre ainda agora, que dará muito desgosto aos officiaes de V. A., que lá tem, com verem muito gasto e pouquo proveito ir de quá, maiormente hàqueles que desejão mais irem de quá muitos navios carregados de ouro, que pera o ceo muitas almas pera Christo, se se não remedear em parte com V. A. mandar moradores que rompão e queirão bem à terra, e con tirar officiaes, tantos e de tantos ordenados; os quais não querem mais que acabar seu tempo e ganhar seus ordenados, e terem alguma auzão de irem importunar a V. A. E como este hé seu fim principal, não querem bem à terra, pois tem sua afeição em Portugal, nem trabalhão tanto pella favorecer como por se aproveitarem de qualquer maneira que poderem. Isto hé o geral, posto que antre elles averá alguns fora desta regra (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 345).

A importância da atuação dos padres para a Coroa transparece também em uma carta encaminhada por Nóbrega à Simão Rodrigues em 11 de agosto de 1551. Nela, o padre fala do questionamento do Rei em relação a presença de jesuítas em todas as capitanias da colônia, ressaltando a importância que os inicianos tinham na constituição do plano de colonização:

El Rey nuestro sefior escrevió al Governador que le escreviesse se avia ya Padres en todas, las quales sin quedar ninguna tenemos visitadas y en todas están Padres si no en ésta, en que al presente estoy, llamada de Pernambuco, que es la principal y más poblada, y donde más abierta está la puerta, a la qual hast'aquí no aviamos venido por falta d'embarcación, y por sermos poços (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 270).

Os padres desempenhavam a função de fiscais do Rei junto aos funcionários e aos colonos que desembarcavam na América, fazendo com que a presença dos missionários em toda a extensão territorial garantisse ao Rei a possibilidade de identificar quais tipos de ação deveriam ser executados em cada local. Levando em conta a extensão do litoral brasileiro e as dificuldades de locomoção de pessoas e recursos, tais informações eram preciosas para otimizar a atuação correta da Coroa nos momentos e no tempo necessários.

Evidentemente, os membros da Companhia de Jesus usavam desse prestígio para colocar em destaque indivíduos que fossem mais proveitosos aos seus próprios interesses. Na correspondência, Thomé de Sousa aparece como um dos grandes aliados em solo colonial. Notamos essa proximidade no apelo feito diretamente ao rei para a manutenção de Thomé de Souza na terra, mesmo que este não continuasse na condição de governador:

Temos por nova que manda V. A. ir pera ho anno ha Thomé de Sousa. Obriga-me Nosso Senhor a dizer ho muito que temo vir outro que destrua isso pouquo que está feito, e que favoreça mais os peccados [e] vicios que este, e que queira hir aproveitado à custa da terra. Sei que folgara muito de viver nesta terra se quá tivesse sua molher, ainda que não fosse governador, se huma filha que tem a tivesse casada. Isto tudo não sei como possa ser; os meus desejos em Nosso Senhor são que ou elle se não vaa, ou façam lá outro por elle, porque o maior mal o que lhe achamos hé ser mais amigo da fazenda, hum pouco, de V. A., do que deve. Ao menos alembro a V. A. que não mande a esta terra governador solteiro, nem mancebo, se ha não quer ver de todo destruida, e grande bem seria se fosse casado e viesse com sua molher (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 345-346).

Dessa forma, notamos toda mobilização feita pelos jesuítas, por meio de suas ações e de suas cartas, para construir uma narrativa que alinhasse os interesses da missão aos da Coroa portuguesa. Ao exaltar a atuação dos padres dentro do território, os padres buscavam subsídios que garantissem a manutenção material e o apoio político de suas ações.

3.3 A QUESTÃO LINGUÍSTICA

A necessidade de convencer os indígenas à catequese e de pregação para mantê-los fora dos vícios fez com que os padres iniciassem um esforço linguístico monumental para criar bases sólidas no trabalho missionário. Conforme vimos anteriormente, os inacianos trazem dentro de sua formação uma ideia de que era sua

obrigação oferecer ferramentas que proporcionassem a manifestação da luz natural presente na alma do nativo. Essa perspectiva vem, sobretudo, da construção do ideário jesuíta dado nos *Exercício Espirituais*, onde se procurava sempre a melhor forma de trazer a consolação, que colocaria o exercitante no caminho de Deus.

Dessa maneira, no que tange à conversão dos nativos, a questão linguística ganhava uma importância central, pois era necessário fazer com que a mensagem de Deus chegasse aos nativos para que, então, pudesse ser expressa por eles. Essa atuação só seria possível mediante o aprendizado da língua tupi, o que fez com os padres valorizarem e requisitarem a presença de línguas nas missões e a dedicação dos membros da Ordem no aprendizado das línguas nativas. Por meio desses padres e tradutores, os inacianos conseguiam se comunicar com os nativos e levantar as informações linguísticas que serviriam para a atuação de outros padres.

Verificada a importância do aprendizado da língua dos nativos, os missionários se dispuseram a viver em aldeias, ambiente que possibilitava o aprendizado da língua. Observamos essa ação, nos escritos de Nóbrega dirigidos a Simão Rodrigues em 10 de abril de 1549:

Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem Ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos de saber a língua delles e nisto ho P.e Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeãs como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas pratic[as de] N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocabulos tem] (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 112).

Percebemos aqui o tom do contato cultural estabelecido nos primeiros anos da missão na América portuguesa. Os jesuítas tinham a visão de que a língua nativa era bruta e pobre em vocábulos e, ao mesmo tempo, observavam um imenso potencial de conversão nos indígenas. Essa perspectiva reforça a ideia de que os nativos possuíam a natureza humana, faltando-lhes a cultura correta (cristã) para expressá-la.

Nesse processo, era preciso uma adequação no trato da língua nativa, pois, por mais bruta que fosse, os jesuítas não podiam negar que ela poderia, ainda que de maneira obscura, expressar a luz divina, já que negar essa possibilidade implicaria na própria negação da humanidade dos indígenas. Como Roma já havia reconhecido a humanidade dos nativos, era preciso tratar da comunicação dos nativos como algo

bruto, em que se oculta a lei de Deus, cabendo aos padres o trabalho de lapidação por meio da tradução da doutrina cristã para a língua dos locais.

A conversão das diversas línguas indígenas baseadas na oralidade para uma língua geral escrita foi um grande desafio. O padre José de Anchieta iniciou o trabalho de construção de uma gramática da língua Tupi para auxiliar na missão. Além da gramática, várias obras catequéticas escritas por diversos padres também foram produzidas e posteriormente impressas (AGNOLIN, 2007). Nessa tarefa, foram enfrentadas muitas dificuldades no ato de tradução, já que não se tratava apenas da adequação de uma língua a outra, tendo em vista que muitas expressões fundamentais para ensinar a doutrina não encontravam equivalência nas línguas nativas. De acordo com Hansen (2005, p. 32):

No caso, o tupi era obviamente a única língua que os índios conheciam, mas seu uso nem sempre permitia a tradução de tópicos católicos, devendo-se lembrar a inexistência de termos tupis na área semântica dos termos latinos, espanhóis e portugueses “culpa” e “pecado”.

Mesmo quando os elementos linguísticos não eram ausentes, os padres, muitas vezes, precisavam realizar uma tradução cultural. Foi preciso identificar Deus na palavra Tupã, que, na espiritualidade tupi, possuía um significado muito distante do atribuído a divindade no monoteísmo cristão (HANSEN, 2005). Essa prática, é apontada por Neves como uma das formas de violência empregadas na missão jesuítica:

A ponte chama-se “tradução” e se caracteriza pela possibilidade de haver trocas. Não são trocas perfeitas e igualitárias de um tradutor de nossos dias. É uma troca desigual porque não quer manter a dispersão de línguas. Quer impor uma determinada; quer passar sua síntese e sua semântica. [...]. É uma troca ilusória já que seu objetivo é o recalçamento, o apagamento dos interlocutores enquanto tal. Quer um eco, não uma resposta ou, muito menos, uma réplica (NEVES, 1978, p. 38).

Segundo Agnolin (2001), a tradução da cultura indígena só foi possível devido ao contexto que formou os padres jesuítas. O humanismo já havia trazido uma alteridade que fora vivenciada pelos inicianos. Dentro das leituras e das reflexões intelectuais daquele contexto, o encontro com os antigos (gregos e romanos) trouxe reflexões elementares sobre o lugar do europeu frente à humanidade. Sendo assim, o encontro com o gentio ampliara ainda mais a experiência de alteridade na qual os jesuítas estavam mergulhados.

Paulo Romualdo Hernandez mostra como outros elementos das culturas indígenas foram apropriados pelos inicianos durante a missão na América portuguesa. O autor observa como a peça teatral *Auto da Pregação Universal* foi ambientada em um cenário que opõe forças do bem e do mal. Como a natureza da obra era pedagógica, Anchieta teve que trazer referências culturais dos nativos para a estrutura narrativa católica. Para nomear os personagens que representam o mal (Aimbirê e Guaixará), foi utilizado o nome de guerreiros inimigos desses povos:

Aimbirê era um dos chefes tamoios do Rio de Janeiro, rivais dos tupinambás de São Vicente e Piratininga, provável local dessa apresentação teatral. Historicamente, esses chefes indígenas são os inimigos dos tupinambás de São Vicente e Reritiba e, por se aliarem aos franceses (ou vice-versa), também do governo português. Nada melhor que vencê-los no palco (HERNANDES, 2008a, p. 46).

Além da identificação dos inimigos do bem com chefes indígenas, Anchieta os relacionou à figura de anhangá. Esse aspecto do texto é muito interessante, pois mostra que Anchieta possuía um conhecimento considerável da cultura dos nativos. De acordo com Hernandez (2008a, p. 87):

Na gramática de Anchieta, encontramos anhan significando o que corre, e angá, como alma, espírito, sombra. Temos, então, espírito que corre pelas matas, uma criatura com o dom da invisibilidade, que podia fazer-se também zoomorfo – pássaro negro, salamandra ou morcego – para perseguir os “nossos pobres índios”, como diria Thevet, e surrá-los, afogá-los, como ensina A. Metraux.

Embora houvesse esse conhecimento, como nos mostra o trecho acima, não havia de fato um entendimento. A tentação em relacionar um elemento visto como perigoso e ruim pelos indígenas com o mal absoluto da narrativa cristã era irresistível para os padres, que ignoraram seu real significado simbólico. De acordo com Hansen (2005, p. 32): “Caso de *anhangá*, que em tupi nomeava espíritos da floresta, apropriado como nome para a ausência de bem, o diabo cristão”.

Segundo a interpretação dos padres, a língua dos indígenas era marcada pela falta, ocasionada pela ação do demônio. Sendo assim, deveria ser eliminada a língua nativa em razão de outra que possibilitasse a expressão da luz interior. Segundo Hansen, esses elementos evidenciam uma gramática substancialista, que insere o indígena dentro das categorias dominadas pelos padres:

O estudo das cartas jesuíticas segundo a doutrina substancialista que lhes informa a escrita pode evidenciar, desta maneira, que a Conquista esta inscrita no modelo da ineligibilidade das classes e categorias da sua gramática, já naquele momento de um dia de abril de 1549 em que, logo após ter pisado a terra de Mair Monan pela primeira vez,

Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues: “esta terra é nossa empresa” (HANSEN, 1995, p. 118).

Evidentemente, nem todos os padres possuíam o mesmo trato com a linguística, o que fez com que sujeitos do mundo secular, denominados como línguas, ganhassem importância à medida que serviam de tradutores nessa comunicação. A importância desses tradutores pode ser observada no trecho de uma carta datada de 1551, em que o Pe. Antônio Pires (HUE, 2006, p. 44-45) escreve:

Nisso, a todos ele nos leva vantagem, e disso sentimos todos muita falta, por carecermos da língua e não sabermos declarar aos índios o que queremos, por falta de intérpretes que saibam como desejamos explicar e dizer”.

A presença desses sujeitos era primordial para a comunicação entre padres e nativos. Por mais que os jesuítas trouxessem uma formação humanística que os ajudasse no trato com novas línguas, a urgência da missão e a variedade dos dialetos falados na costa fazia a presença de línguas indispensável. Em carta de 10 de agosto de 1549, escrita para Dr. Azpicueta Navarro, Nóbrega depõe sobre a importância desses sujeitos:

Quando nosotros himos a las aldeãs nunca nos desamparan los naturales, mas antes se van tras nosotros adonde quiera que ymos, espantados de lo que les predicamos. Una noche que hazía luna me aconteció que nunca me quisieron dexar estando con grande silencio atentos a lo que le predicava por un moço lengua que tenía comigo. Entre otras cosas que les dixen, fué una que entre tanto que no les podia más enseñar, tuviessen íee en Jesu Christo, y quando se echasen a dormir y se levantasen lo nombrasen deziendo: Jesús, yo te encomiendo mi alma. Y después que me aparte dellos andando yo passeando por las calles dezían algunos en alta boz el nombre de Jesús, como le yo avia dicho, de que yo no recibia pequena Consolación, y ciertamente que aunque el Sefior no me dee el su reyno de los cielos, ya con estas consolaciones semejantes me doy por pagado; y si fuera otro spiritu, que no fuera tan frio como el raio, ya tuviera perdido todo el seso con cosas que el Sefior cada dia por su bondad nos quiere comunicar (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 142-143).

É fundamental notarmos o papel que esses descendentes dos primeiros portugueses que chegaram ao Brasil tiveram dentro da missão, não só por possibilitar a comunicação entre os padres e os nativos, mas, também, por fornecer seu saber para que os próprios jesuítas constituíssem, posteriormente, a chamada língua geral. Esse protagonismo é abordado por Bessa (1994, p. 13):

Esta atividade lingüística era, como pressupomos, de cunho exclusivamente "oral". Dela se serviram os Padres da Companhia no

processo catequético com dupla finalidade: a abordagem dos índios e a aprendizagem da língua nativa. Foi exercida com muita intensidade e freqüência, sobretudo, no início, ou seja, de 1549 a 1568, como o atestam as Cartas Avulsas. Foram os remanescentes da "Expedição de Cabral" e seus descendentes os que, primeiro, desempenharam a função ou o papel de "intérprete". Eram eles "bilíngues" ou, em alguns casos, "trilíngues", vale dizer, falavam normalmente a "Língua Portuguesa" e a "língua brasílica" e/ou "geral" e, excepcionalmente, uma terceira língua indígena do mesmo tronco lingüístico. Nas "Cartas ...", são referidos às vezes sob a moderna denominação de "intérpretes", mas, na maioria das vezes, sob a de "língua", que ocorre, ora no masculino, ora no feminino. Há ainda evidências de que os intérpretes e/ou "línguas" eram dos dois sexos. Os padres, em suas missões evangélicas, deles se faziam sempre acompanhar e, com o tempo, em vista das necessidades de comunicação, os intérpretes iam sendo admitidos na Companhia nas condições de "Noviço" e "Irmão".

Fica claro que os jesuítas, no esforço de estabelecer uma base comunicativa com os nativos, dependeram muito da ajuda de sujeitos que circulavam entre o universo cristão e os universos indígenas, criando uma aliança que garantiu o avanço da atuação missionária na América portuguesa.

3.4 A PRESENÇA DE COLONOS NO PROJETO MISSIONÁRIO

Durante todo o período que compreende a análise documental de nossa pesquisa, observamos certa constância nos elogios feitos pelos padres a homens que ajudavam na missão. Esses sujeitos possuíam perfis diferentes e tiveram diferentes graus de envolvimento com os padres e a Companhia de Jesus. Nas cartas, todos foram lembrados pelos padres como obreiros virtuosos que, com seus ofícios e habilidades, permitiram o avanço da palavra de Cristo em terras americanas.

Um desses colaboradores foi Diogo Caramuru. Por já estar estabelecido na costa brasílica na época da chegada dos padres, Caramuru foi importante intermediário no primeiro contato entre os jesuítas e os nativos. No dia 10 de abril de 1549, doze dias após desembarcar na costa da colônia, Nóbrega já reporta a Simão Rodrigues sobre a ajuda de Caramuru:

Temos determinado ir viver com as Aldeãs como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas pratic[as de] N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocabulos tem]. Spero de as tirar o melhor que poder com hum homem que nesta terra se criou de moço, ho qual agora anda muy occupado em o que ho Governador lhe manda e nom está aqui. Este homem com hum seu

genro hé ho que mais confirma as pazes com esta gente, por serem eles seus amigos antigos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 112).

É possível observar que a intermediação de Caramuru foi fundamental nos primeiros contatos entre os jesuítas e os nativos, tanto pelo seu trato junto aos indígenas, quanto pela sua atuação enquanto intérprete entre as partes. O aprendizado da língua dos nativos foi uma das primeiras ações tomadas pelos jesuítas na costa brasileira e, conforme abordado, mesmo diante de todo arcabouço de ferramentas que esses padres traziam devido a uma certa influência humanista no contexto em que viviam, a disposição e atuação de homens comuns fora fundamental nesse processo.

Além da ajuda com a questão linguística, outras formas de atuação dos colonos foram reverenciadas como fundamentais no projeto missionário e civilizatório. Em carta endereçada a Simão Rodrigues no ano de 1551, Nóbrega trata da ajuda de um degradado que, com suas habilidades, auxiliou os padres na construção da casa de meninos da Baía:

La casa de la Baya que hizimos para recoger y enseñar los moços va muy adelante, sin el Rey ayudar a ninguna cosa u, solamente con las limosnas dei Governador, y de otros hombres virtuosos. Quísonos el Sefior deparar un official pedrero, y éste la va haziendo poco a poco, el qual es un mancebo desterrado por onze anos por un desastre que le aconteció en muerte de un hombre. Tiene cumplido un afio y fáltanle diez. Ase concertado conmigo de servir a esta casa cinco afios con su officio, y que de los otros cinco le alcancemos dei Rey perdón. No tiene parte que lo acuse. Hízolo assí por consejo dei Governador, y porque me a prometido que lo alcançará de Su Alteza, quando V. R. en esso no quisiere hablar. Tiene ya hecho grande parte; tiene también cercadas las casas de una tapia muy fuerte. Christo nuestro Sefior nos cerque con su gracia en esta vida, para que en la otra seamos no recibidos en su gloria (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 271).

No trecho, notamos como Nóbrega contrapõe a ajuda desse condenado por assassinato à falta de ajuda da Coroa portuguesa. O padre parece hierarquizar a atuação desses sujeitos na missão, mostrando que, em certas circunstâncias, a atuação deles se destacava mesmo em relação a do monarca. Evidentemente, essa narrativa não é constante, pois, conforme pudemos observar, quando tratamos da materialidade da missão, os padres costumavam glorificar a atuação da Coroa em seu projeto devido a implicações políticas e econômicas dessas.

Também é notável como Nóbrega se empenha em conseguir benefícios para os benfeitores da Companhia de Jesus. Podemos observar a suavização do crime cometido pelo degradado na narrativa que, segundo o padre, ocorreu por “desastre”. Em

seguida, é solicitado que esse sujeito possa cumprir parte da pena junto aos inacianos e que tenha perdão manifestado pelo Rei na redução de parte da pena após o serviço prestado.

Fica claro como esses sujeitos se beneficiavam temporalmente pela atuação junto aos jesuítas, a ponto de Nóbrega escrever para o provincial de Portugal solicitando que intercessão junto ao rei. Em carta escrita para Simão Rodrigues em 1552, Nóbrega também solicita benefícios para Diogo Caramuru:

Ho Bispo amostra grande fervor de se entender na conversão deste gentio. Ordena hum pai dos que se converterem, o qual hé muito pera isso, que hé Diogo Alvarez, muito acreditado entre este gentio. Andará conosco pellas Aldeãs pregando; favoreça-o V. R. de llá com fazer que El-Rei lho escreva e agardeça e lhe ordene algum pobre ordenado por isso, pois tão bem empregado será (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 408-409).

A ajuda de homens comuns também é descrita como fundamental para que os padres consigam sobreviver na colônia. A atuação, dita virtuosa, do irmão Matheus Nogueira ganhou espaço dentro da escrita de Manuel da Nóbrega em carta escrita ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara em 1553, em que relatou como a atividade desenvolvida pelo ferreiro garantiu o acesso dos padres a meios de subsistência:

A esta casa dió N. Señor un Hermano herrero muy bendita alma. Este mantiene estos nirros con su trabajo, porque haze algún resgate con que compran mantenimiento. Esta tierra es muy pobre y no se puede conversar con este gentio sin anzoles y facas para los mejor atraer. Haga embiar el más hierro y aço que pudiere para dar qué hazer al Hermano (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 502-503).

Podemos perceber o papel de intermediador desempenhado por este sujeito, pois, graças às ferramentas produzidas por ele, os padres conseguiram estabelecer trocas com os nativos, o que lhes garantia acesso a alimentos. Sobre essa dependência dos jesuítas em relação aos nativos, Almeida (2013, p. 61) ressalta que:

Afinal, no século XVI, a dependência dos portugueses em relação aos índios era praticamente total, e a política de alianças, condição *sine qua non* para o sucesso de qualquer empreendimento colonial. Não resta dúvida de que as capitanias bem-sucedidas tiveram apoio dos índios e as demais fracassaram principalmente devido aos seus ataques e hostilidades.

Na mesma carta escrita a Gonçalves Câmara, Nóbrega mostra que, além de ajudar a prover a missão, Nogueira também desempenhava atividades ligadas a educação dos jovens nativos, ensinando-lhes habilidades, tidas por Nóbrega, como grande parte do trabalho de conversão do gentio: “Mando ensinar algunos moços de

la tierra para el sertón a ferreiros e a tesselões, y de allá devian de mandar dos nifios huérfanos enseñados a officiaes para acá, porque esto hallamos ser en esta tierra una gran parte para la conversión destes infieles” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956).

O ensino da atividade para as crianças deve ser pensado a partir de duas perspectivas, ambas tidas como fundamentais pelos missionários. Por um lado, o ofício por parte dos pequenos garantiria mais bens manufaturados, bens esses que poderiam ser trocados com os nativos, garantindo o abastecimento alimentar e a segurança da missão e adequação comportamental a uma forma de trabalho europeia. Além disso, a dedicação a um trabalho manual era fundamental para o preenchimento do tempo dos meninos que os afastaria do vazio, terreno fértil para o demônio, conforme observamos ao analisarmos os *Exercícios Espirituais*.

Cabe ressaltar que o nível de engajamento de Nogueira deve ser pensado de maneira diferente quando comparado aos outros sujeitos que foram citados, já que esse optou por abandonar a vida mundana e fez os votos para tornar-se irmão na Companhia de Jesus, convertendo-se em peça constante no trabalho missionário.

João Ramalho é outro personagem citado por Nóbrega em seus escritos. Segundo o padre, Ramalho era um dos homens mais antigos em São Vicente e, junto com seu filho, possibilitou a entrada dos padres na mata. O relato missionário da conta de que João Ramalho era respeitado pelos nativos e tinha filhas casadas com homens importantes da capitania. Essas informações são trazidas na carta escrita por Nóbrega para o Padre Luís Gonçalves Câmara, em agosto de 1553:

En este campo está un Joán Ramallo el más antiguo hombre que hay en esta tierra. Tiene muchos hyjos y muy aparentados en todo este sertán, y el maior dellos 6 llevo yo hahora comigo al sertán por más autorizar nuestro ministério, porque es mui conocido y venerado entre los gentiles, y tiene hijas casadas con los principales hombres desta Capitania, y todos estos hyjos y hyjas son de una india hija de los maiores y más principales desta tierra, de manera que en él y en ella y en sus hijos speramos tener un grande médio para conversión destes gentiles. Este hombre para más aiuda és parente dei Padre Paiva y acá se conocieron (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 524).

A presença de homens como Ramalho garantiam sucesso para os missionários, pois, além de terem contatos políticos que poderiam render apoio para os jesuítas junto às autoridades, possibilitava um acesso mais fácil ao gentio. Segundo Almeida, homens como Ramalho e Caramuru conseguiram desempenhar tais papéis por incorporarem hábitos culturais dos nativos:

O tratamento especial concedido a alguns degradados, como João Ramalho em São Paulo e Caramuru na Bahia, reforça as ideias de Viveiros de Castro sobre o interesse dos índios na alteridade plena dos europeus, pois evidencia a abertura e a confiança com que recebiam os estrangeiros, incluindo-os entre os seus, sem distinção nem preconceito. A posição de destaque alcançada por alguns deles deve-se, sem dúvida, a seu comportamento meritório conforme as regras e os costumes do grupo, pois muitos degradados vieram ter às costas brasileiras e, em vez de tornarem grandes líderes, acabaram moqueados nas cerimônias antropofágicas. Cabe lembrar que os chefes indígenas tinham seu poder baseado no prestígio e só eram obedecidos pela vontade de seus liderados. Isso evidencia terem tais portugueses realmente incorporado os novos costumes, caso contrário, dificilmente seriam tão bem aceitos e muito menos manteriam a posição de liderança (ALMEIDA, 2013, p. 57-58).

Na documentação analisada, não encontramos críticas de Nóbrega ao comportamento desses sujeitos. Isso indica que a ausência dessas observações era uma forma de retribuir a ajuda de tais sujeitos, tendo em vista que, em outros casos, os padres foram incisivos nas críticas aos hábitos de colonos. Dessa forma, podemos perceber como os padres estavam dispostos a ignorar certos comportamentos e salientar a virtude de colonos tidos como estratégicos dentro do projeto missionário.

Dentre todos os personagens que ganharam espaço nos escritos dos jesuítas, Pero Correia foi um dos mais celebrados. Correia era um colono que já se encontrava na América portuguesa na época da chegada dos primeiros padres jesuítas, estando estabelecido, primeiramente, na capitania de São Vicente, vindo a encontrar os padres jesuítas na Baía em 1549. O padre Leonardo Nunes foi o referencial para Correia dentro da Companhia de Jesus, fazendo com que esse ingressasse na Ordem, como irmão, entre 1549 e 1550. Relatos apontam que, mesmo antes dos votos, o colono já havia pregado para os nativos a respeito dos padres que desembarcariam na costa. Nóbrega destacou o talento linguístico do irmão e contava com ele para estabelecer-se entre os Carijós na região do Paraguai, chegando a considerar até seu ordenamento como padre. Nunes, em uma das expedições para contactar os carijós, acabou sendo morto por um grupo de nativos. A morte do irmão foi relatada nas cartas de Nóbrega, edificando seu papel como mártir da missão na América portuguesa (MONUMENTA BRASILIAE, 1956).

Em carta escrita por José de Anchieta para Inácio de Loiola, em março de 1555, foi narrada a epopeia de Correia, mostrando como sua atuação e sua morte foram importantes para a glória de Deus, convertendo-o a exemplo de missionário dentro da Companhia:

Acabamos de receber carta do Irmão Pero Correia, que foi recebido com a maior alegria quando chegou aos índios a que fora enviado. Quando começou a pregar e expor a causa da sua viagem, todos se entusiasmaram incrivelmente e mais do que esperávamos, se dispõem a seguir os nossos costumes e a obedecer-nos em tudo. Por isso resolveram edificar uma grande Aldeia para virem habitar nela de diversos lugares, a fim de mais facilmente poderem ser instruídos. Entre estes encontrou o Irmão um índio cristão, quando já se preparavam as festas deploráveis de o comerem; pois entregaram-no de boa vontade ao Irmão sem nenhum resgate, e assim foi livre dos seus nefandos dentes. Libertou também duma escravidão um castelhano cativo, do qual escrevi na carta precedente não são estes, sinais insignificantes de mudança futura (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 197-198).

Neste texto, ao tratar dos índios carijós, tecendo elogios à sua propensão à vida cristã, Anchieta começa a ressaltar as ações de Correia na liderança da expedição no sertão. Segundo o padre, o irmão teria encontrado os nativos que, por sua vez, receberam-no muito bem, mostrando-se dóceis e dispostos a seguir a doutrina cristã. Ainda de acordo com a narrativa, Pero Correia conseguiu convencer um grupo de indígenas a libertar um nativo cristão que estava prestes a ser devorado em um ritual de antropofagia. A carta também revela que Correia tinha um papel dentro da institucionalização das ações da Companhia, pois, mediante suas impressões, o próprio parecia estar à frente de um projeto de fixação de uma aldeia sobre controle dos jesuítas no local.

Ao observarmos como a atuação de Correia aparece nessa carta, percebemos sua importância também em questões que envolviam a diplomacia da Coroa portuguesa. Consta na carta, o caso de um grupo de castelhanos que desembarcou em São Vicente e foi impedido de seguir viagem por terra devido a ordem do imperador. Esses castelhanos tiveram que se deslocar por mar com a ajuda dos irmãos Pero Correa, João de Sousa e Fabiano que, a mando de Nóbrega, acompanharam-nos e auxiliaram-nos para que não fossem incomodados pelos Tupis no caminho:

Há muito tempo alguns castelhanos", de caminha para a cidade de Paraguai, situada entre os Carijós e sujeita ao domínio do Imperador, lançados por uma tempestade do mar vieram ter aqui, mas não lhes foi dada licença para seguirem por terra por estar proibido pelo Governador Cansados com delongas e moléstias e obrigados pela pobreza, resolveram viajar por mar com intenção de se dirigirem a povoações de índios, que estão perto do mar, e tomarem daí caminho por terra com auxílio dos índios que chamam Carijós. Alguns, porém dos castelhanos, de ilustre sangue, encontravam-se com as esposas nobres e delicadas em grandíssima penúria e quase desprovidos de

auxílio humano. O Reverendo em Cristo P. Manuel da Nóbrega, movido de compaixão, mandou o Irmão Pero Correia, com os Irmãos João de Sousa e Fabiano, preparar-lhes algum remédio e auxílio não só para não serem incomodados por estes índios mas também para uns serem ajudados pelos outros que chamam Carijós, caso fosse necessário (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 198-199).

Logo na sequência, encontramos mais uma referência ao papel que Correia tinha dentro do projeto, pois a viagem também foi motivada pelo plano de construir uma grande aldeia para receber indígenas dispostos à fé. Além disso, se fala na coleta de informações sobre os índios Ibirayaras e o papel desempenhado entre os irmãos também na diplomacia entre os grupos nativos:

Não partiu só por esta causa, mas também para espalhar a palavra de Deus entre estes índios e incitá-los a juntarem-se todos numa grande Aldeia que se havia de construir e assim mais facilmente poderem ser instruídos nos rudimentos e doutrina da fé cristã, como disse acima. E também, sendo possível, para conseguir algum conhecimento daqueles que falei no último quadrimestre, chamados Ibirayaras; e, não sendo possível, pregar o Evangelho de Cristo entre esses mesmos Carijós e exortá-los a fazer e confirmar a paz com estes [os Tupis] (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 198-199).

A atuação de Correia entre nativos e colonos vai ganhando ar de tensão e dramaticidade na carta de Anchieta. O padre mostra como o irmão foi assassinado por um grupo de indígenas. Importante notarmos que, como os carijós eram tidos como chave naquela altura da missão, é usado um recurso narrativo que ameniza a culpa dos indígenas, afirmando que o ato só aconteceu por conta de um castelhano ter instigado os indígenas contra os irmãos, fazendo-os acreditar que outro grupo de carijós havia devorado os que antes acompanhavam, levando-os a flechá-los:

Realizaram os Irmãos com suma diligência o que lhes fora confiado, pois fizeram soar entre os Carijós a palavra de Deus e o clarim do sagrado Evangelho. E encontraram os ânimos destes muito dispostos a receberem a doutrina de Cristo, a ponto de o Irmão Pero dizer àquele português que nunca vira índios tão preparados para todo o bem. Mas, tendo como certo que se poderiam ajudar doutra parte os castelhanos que tinham partido de S. Vicente, resolveram voltar para onde estamos, a fim de passarem o dia de Natal de N. Senhor conosco segundo a ordem do Padre, e traziam consigo dez ou doze Carijós dos principais, como companheiros da jornada, até aos limites do território destes. Tudo isto testemunhou o mesmo português ter ouvido e visto, e claramente o explicou ao Padre Manuel da Nóbrega e a mim, quando estava quase no último extremo da vida, depois de feita a confissão e recebida a Comunhão, ninguém duvida que não se apartava da verdade nesse termo da vida. Estando esses dois, o castelhano e o português, em certas Aldeias vieram ter com eles pelo rio alguns índios, dizendo que aqueles dois que vinham com os Irmãos tinham sido mortos pelos [Carijós] que acompanhavam os Irmãos, e por

outros que se lhes tinham ido juntando. E que depois os comeram. Mortos esses dois, voltando-se eles contra o Irmão João que estava doente, começaram-no a frechar. O qual (como todos unânimes afirmam), ajoelhado e dando graças a Deus, entregou o seu espírito ao Criador atravessado de frechas. O Irmão Pero, vendo-o assim tratado, começou a falar aos índios. Não sabemos quais foram as suas palavras, mas é de crer que em tal tempo as pronunciasse referentes à glória de Deus. Em lugar de resposta, foi varado pelas frechas dos índios; mas nem por isso deixou de lhes continuar a falar até que, não podendo já suportar a dor, deixando cair o bordão que levava na mão e apartando os olhos dos índios, se ajoelhou e foi morto enquanto encomendava o seu espírito a Deus. Mortos os dois Irmãos, tiraram-lhes a roupa e abandonaram os corpos para serem devorados pelas aves e feras (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 202-203).

A cena da morte também é narrada como forma de salientar a ligação destes irmãos com Deus, aproximando-os do ideal de martírio. Essa exaltação ainda é reforçada em outro trecho, onde Anchieta afirma que a morte dos irmãos nessas condições trouxe consolação, fazendo com que todos pedissem para Deus uma morte parecida. Segundo Anchieta, o acontecido o fez acreditar que Deus se estabeleceria no local:

Sofreram a morte estes bem-aventurados Irmãos pela santa obediência, pela pregação do Evangelho, pela paz, e pelo amor e caridade dos seus próximos, a quem foram prestar auxílio; e, para nenhuma jóia ou pérola lhes faltar na coroa, perderam a vida pela verdade e pela justiça que pregavam, e finalmente pela exaltação da santa fé, que daqui foram confessar entre os gentios. Bem-aventurados eles, que mereceram lavar as suas estolas no sangue do Cordeiro imaculado desprezando a vida por ele, morrendo com ele na cruz da santa obediência. Não tiveram maior amor do que entregar as suas almas pelo seu amigo Jesus Cristo e pelos próximos. Já brilham coroados e revestidos com uma estola de glória, mas esperam outra de que serão vestidos os seus corpos, agora entregues como alimento aos animais da terra e às aves do céu. Não houve quem os sepultasse, mas nem sequer lhes perecerá um cabelo da cabeça. Trabalharemos quanto pudermos para recolher alguns ossos. Não foi pequena a consolação que recebemos de morte tão gloriosa, desejando todos ardentemente e pedindo a Deus com orações contínuas morrer deste modo. Agora sim acreditamos que o Senhor há de estabelecer aqui a Igreja, tendo já lançado nos alicerces duas pedras banhadas em sangue tão glorioso. Oxalá Deus me lançasse a mim como terceira, como teria lançado se não se opusessem os meus pecados. O Padre tinha quase resolvido juntar-me a eles como companheiro, mas fui indigno de os seguir. Com esta nossa consolação mistura-se também muita tristeza, não só pela saudade que nos deixou a suavíssima companhia deles, mas também pela falta que a ausência nos trouxe; a não ser que a compensem com a intercessão assídua junto do Senhor, que os levou para si e livrou das cadeias desta prisão. Mais abundante e mais livre de mistura será o gozo que sentirão os nossos Irmãos, chegando-lhes apenas a fama deles sera poderem sentir nenhuma aflição com a falta. Serão inundados da maior suavidade ao

verem a Igreja de Deus começar a edificar-se, nestas partes de infiéis, sobre o fundamento dos Apóstolos e sobre duas pedras banhadas no sangue de dois Irmãos que viviam na mesma profissão de vida que eles. As orações, que se costumam fazer por toda a Companhia, lembre as a caridade a cada um, ainda que parece que os nossos corações sentem que mais intercedem eles por nós do que precisam dos nossos sufrágios (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 203-204).

Outro elemento usado para santificar os irmãos foi a ausência de Nóbrega que, segundo Anchieta, iria acompanhar os irmãos na viagem, mas foi impedido de obter a morte gloriosa devido aos seus pecados. Nesse sentido, além da idealização da morte no trabalho missionário, também notamos o recurso de humildade e rebaixamento de si, muito usado pelos inicianos em sua escrita, colocando os irmãos que se sacrificaram acima de um dos padres mais atuantes na América portuguesa.

Exemplos como o de Diogo Caramuru, João Ramalho, Matheus Nogueira e Pero Correia mostram como esses sujeitos, que já se encontravam na colônia e que não possuíam uma formação teológica requintada, foram pilares do projeto civilizatório conduzido pela Companhia de Jesus na América portuguesa. Esses indivíduos tiveram níveis de engajamento diferentes junto aos jesuítas, alguns optando por não institucionalizarem seu vínculo (caso de Caramuru e João Ramalho) e outros por fazer votos de pobreza e castidade para tornarem-se irmãos (como foi com Matheus Nogueira e Pero Correia). Fato é que suas ações foram valorizadas nas cartas e recompensadas pelos padres, que não mediram esforços para obter favores junto à Coroa, mesmo para aqueles que não se vincularam institucionalmente, sempre salientando suas virtudes.

3.5 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS BASES ESPIRITUAIS E MATERIAIS NA CONSTRUÇÃO DOS COLÉGIOS

O estabelecimento dos espaços de ensino foi visto pelos jesuítas como primordial para as bases missão. Esses espaços representam a materialização de uma visão espiritual do mundo e de educação, que sintetizava as influências escolásticas e humanistas dentro da Ordem. Já no primeiro ano em território colonial, notamos a importância de tais espaços, pois Nóbrega, em carta escrita para Simão Rodrigues em 9 de agosto de 1549, mostra planos claros sobre a construção de um Colégio na Baía:

Eu trabalhey por escolher hum bom lugar para ho nosso Collegio dentro na cerca e soomente achey hum, que lá vay por mostra a S. A., ho qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da See e duas igrejas juntas nom hé bom, e hé pequeno, porque onde se há-de íazer a casa nom tem mais que X braças, posto que tenha ao cumprido da costa; e nom tem onde se possa fazer horta, nem outra cousa, por ser tudo costa muy ingrime e com muita sojeição da Cidade. E, portanto, a todos nos parece muito melhor hum teso que está logo alem da cerca, para a parte donde se há-de estender a Cidade, de maneira que antes de muitos annos podemos ficar no meo, ou pouco menos da gente, e está logo hi huma Aldeã perto, onde nós começamos a baptizar, em a qual já temos nossa habitação. Está sobre o mar, tem agoa ao redor do Collegio, e dentro d'elle tem muito lugar para hortas e pomares', hé perto dos christãos asi velhos como novos. Somente me poern hum inconveniente o Governador: nom ficar dentro na Cidade e poder aver guerra com ho gentio, ho que me parece que nom convence, porque os que am-d'estar no Collegio am-de ser íilhos de todo este gentio, que nós nom temos necessidade de casa, e posto que aja guerra nom lhes pode fazer mal (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 125-126).

O jesuíta mostra uma consciência clara do que seria necessário para a construção de um colégio em terras coloniais. O local deveria garantir acesso aos nativos e aos colonos, ressaltando essa dupla atuação dos jesuítas na colônia. Nota-se também que a prática do batismo estava presente nesses locais, fazendo com que se convertessem em espaços de entrada do gentio a sociedade cristã. Sobre esse aspecto, nos fala Faria (2005, p. 118-119):

A construção de novas casas onde se pudesse ensinar constituía, pois, preocupação central de Nóbrega nos primeiros anos de sua estada na América portuguesa. Por isso, esse tópico só encontrou referência nos relatos de Nóbrega, por ter sido o primeiro provincial e fazer parte da primeira leva de jesuítas que desembarcaram na América portuguesa. Os textos de Anchieta, por exemplo, não oferecem detalhamentos sobre essa questão. [...] Assim, vê-se o quanto o jesuíta não mediu esforços a fim de efetivar a doutrinação daquela gente “perversa”, que não conhecia Deus” (pelo menos, o Deus cristão) e necessitava de alguém que os apresentasse a Ele. Os jesuítas foram, nesse sentido, aqueles que “apresentaram” Deus ao gentio através da civilização. As escolas foram, desta forma, “templos de civilização” e constituíram lugares onde Deus era conhecido.

A recomendação de que não se fizessem casas próximas a outra Igreja, sugere um planejamento espacial para garantir maior abrangência dos espaços institucionais dentro do território colonial. A referência a pomares e hortas dentro do futuro colégio, pode ser vista como uma forma de convencer as autoridades de que os custos da empreitada não seriam grandes. Em carta escrita por Nóbrega para Simão Rodrigues em agosto de 1549, notamos a ênfase dada a viabilidade econômica do colégio:

A mais custa hé fazer a casa por causa dos officiaes que am-de vir de lá, porque a mantença dos studantes, ainda que sejam 200, hé muyto pouco, porque com terem cinco escravos que prantem mantimento e outros que pesquem com barco e redes, com pouco se manteram; e para se vestir faram hum algodoal que há cá muito. Os escravos são cá baratos e os mesmos paes am-de ser cá seus escravos. Hé grande obra esta e de pouco custo, nós, vindo 200 agora ho Vigairo, nos passamos para lá, por causa dos convertidos, onde estaremos Vicente Rodriguez e eu, e hum soldado que se meteo comnosco para nos servir, e está agora em Exercícios, de que eu estou muy contente. Faremos nossa igreja, onde insinemos os nossos novos christãos, e aos domingos e festas visitarey a Cidade e pregarey (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 126-127).

Embora sejam apresentados argumentos sobre como a manutenção dos espaços não era custosa, ao tratar da atuação do Pe. Antonio Pires e do Pe. Navarro em outras terras, Nóbrega deixa claro que o auxílio do governo era fundamental para o desenvolvimento material de tais projetos:

O Padre Antonio Pirez e o P. e Navarro estaram em outras Aldeãs longe, onde já lhes fazem casas. E portanto hé necessário V. R. mandar officiaes, e am-de vir já com a paga, porque cá diz ho Governador que, ainda que venha Alvará de S. A. para nos dar o necessário, que nora o averá hi para isto (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 126-127).

Nóbrega deixa explícito que não está recebendo os repasses por parte do governador, pedindo interferência para que os recursos sejam enviados de uma maneira mais eficiente. Embora o padre tenha se mostrado aliado de Mem de Sá, esse tipo de reclamação é corriqueiro em sua correspondência. O trecho também mostra que o estabelecimento de instituições de ensino não estava em andamento somente no local no qual Nóbrega escrevia, já que os dois padres construíam casas em localidades que estavam “longe” dali.

Um mês após fazer a reclamação, em carta escrita por Nóbrega a D. João III em 14 de setembro de 1551, o padre novamente fala dos baixos custos da construção e manutenção dos estabelecimentos de ensino voltados para a conversão do gentio. Nela é relatado que os moradores ajudam na construção da casa para abrigar as crianças indígenas e se pede que o Rei apenas ajude no Colégio da Bahia, que já estaria bem principiado. Para reforçar seu argumento, cita a quantidade de meninos que serão abrigados (20) e arrebatada dizendo que para os padres nada seria necessário, pois a terra já garantia o que precisavam:

Os moradores destas Capitánias ajudão com ho que podem ha fazeren-se estas cassas pera os meninos do gentio se criarem nelas, e será grande meio, e breve, pera ha conversão do gentio. Ho Colégio

da Baia seja de V. A. pera o favorecer, porque está já bem prenciado e averá nelle vinte meninos pouquo mais ou menos. E mande ao Governador que faça cassas pera os meninos, porque as que tem sam feitas por nosas mãos e são de pouqua fer] dura, e mande dar alguns escravos de G[u]iné hà cassa pera fazerem mantimentos, porque a terra hé tam fértil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algodoais ; e pera nós nam hé necessário nada, porque ha terra hé tal que hum soo morador hé poderoso ha manter a hum de nós (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p.293).

Já em carta enviada posteriormente à Baía, em 10 de julho de 1552, para o Pe. Simão Rodrigues, Nóbrega volta a tratar da falta de recursos para a manutenção de meninos que estavam sobre a tutela dos padres:

Ho Governador ordenou de dar a dez que viemos de Portugal hum crusado em ferro cada mes pera a mantença de cada hum e sinquo mil e seissentos reis pera vestir cada anno, com o qual nenhuma roupa se poderá fazer nesta terra, e porem eu não lhe pus grosa porque nem ainda esse merecemos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 351).

É importante fazermos uma observação no tocante aos recursos necessários para os estabelecimentos de ensino. Somente com a análise das cartas é difícil precisarmos qual a realidade econômica de fato. A documentação analisada sugere que narrativa de Nóbrega traz muito mais um teor de negociação junto à Coroa, onde aponta para os baixos custos ou pede recursos conforme a conveniência do momento em que escreve. Para nós, o mais importante é perceber o quanto o padre estava empenhado em construir e manter esses estabelecimentos, evidenciando a importância que estes possuíam dentro da missão.

Outro ponto fundamental para termos uma dimensão mais ampla desse discurso se liga à formação dos padres e seu apego a uma narrativa de martírio, conforme podemos notar na carta escrita em 1 de setembro de 1549 por Anchieta para Inácio de Loyola:

Desde janeiro até ao presente, estivemos às vezes mais de vinte numa casa pobrezinha, feita de barro e paus, e coberta de palha, de 14 passos de comprimento e 10 de largura, que é ao mesmo tempo escola, enfermaria, dormitório, refeitório, cozinha e despensa; mas não temos saudades das casas amplas que os Nossos habitam noutras partes. Com efeito, em mais estreito lugar foi posto Nosso Senhor Jesus Cristo, quando se dignou nascer num pobre presépio entre dois brutos animais e em estreitíssimo morrer por nós na cruz. Esta casa construíram-na os próprios índios para nosso uso "", mas agora preparamo-nos para fazer outra um pouco maior, de que nós seremos operários com o suor do nosso rosto " e o auxílio dos índios (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p.110-111).

O trecho nos mostra como a falta de recursos favorecia a narrativa de uma vida austera, parecida com a de Jesus Cristo. Conforme existe um forte ideal de educação pautada nos exemplos na formação dos jesuítas, uma das bases espirituais do trabalho missionário. Essa visão tem raízes na teologia tomista e na *Devotio Moderna*, sendo sintetizada na execução dos *Exercícios Espirituais*. O modelo dos padres na ação é a própria vida de Cristo, traço presente na formação espiritual e replicada no exercício narrativo, onde o combate ao pecado e o sofrimento dos agentes ganha destaque. Todas as matérias presentes na escrita convergem para o fio condutor da narrativa: a evangelização. Sendo assim, os temas tratados sempre são pensados em referência ao processo de evangelização dos colonos e dos nativos (HANSEN, 1995).

4 A CONVERSÃO DO GENTIO: ESTRATÉGIAS E DESAFIOS

4.1. AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES CAUSADAS PELOS NATIVOS

À medida em que foram construídas as bases para a atuação missionária, os jesuítas começaram a estabelecer estratégias que garantissem a conversão dos nativos. Nas primeiras cartas do padre Manuel da Nóbrega, notamos uma visão otimista sobre os povos aos quais a missão se dedicava. Na primeira carta escrita por Nóbrega em terras coloniais, o padre inicia suas considerações sobre os indígenas destacando os pecados e a falta de iniciativa do povo frente ao sacramento da confissão:

Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P.e Navarro à gente da terra. Spero em N. Senhor fazer-se fruíto, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal. Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que ho fação despois (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 110).

Contudo, nos parágrafos seguintes, o tom com que direciona a descrição se transforma, trazendo uma série de características do gentio, sendo estas vistas como positivas pelos padres. Os elogios têm início com uma impressão de que os indígenas são favoráveis a conversão:

Desta maneira ir-lhe-ey insinuando as orações e doetrinando-os na fé até serem habiles para o baptismo. Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem íazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho A B C todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 111).

Podemos notar uma série de elementos descritivos que viriam a se repetir nas correspondências subsequentes. Em primeiro lugar, é anunciada a disposição dos nativos para aprender a doutrina, que fora percebida por meio da imitação que estes fazem das ações dos missionários. Essa percepção reforçou o anseio em batizar

esses povos, já que estariam avançando, de maneira muito rápida, dentro da doutrina católica. Também existe uma referência à estratégia dos padres em alfabetizar os nativos, usada como forma de firmar a doutrina entre eles. A razão da escolha por essa estratégia também foi adotada por possibilitar que os nativos abandonassem sua língua, vista pelos padres como inferior, conforme observamos em outro trecho, no qual Nóbrega descreve a língua nativa de maneira depreciativa: “[...] nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocabulos tem]” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 111).

A visão positiva dos padres em relação aos nativos, tornou-se um traço comum na escrita dos padres no início da ação missionária. Guilherme Amaral Luz afirma que, tanto a escrita de Nóbrega como na de Brás Lourenço, prevalecia uma imagem do indígena com alto potencial de evangelização. Os padres sempre destacam os sinais que os levaram a interpretar o contato dessa maneira. A presença divina também era apontada como determinante para essa abertura dos nativos aos padres, garantindo mudanças repentinas de comportamento por parte dos nativos (LUZ, 2003). Essa postura inocente do indígena repete-se em quase todas as cartas escritas por Nóbrega no início da missão:

No caso de Nóbrega, em todas as suas cartas entre 1549 e 1551, e não somente na citada, quando a Companhia de Jesus acabara de aportar na Bahia de Todos os Santos, o índio aparece como um “ignorante desamparado”, com a criação corrompida pelo inimigo (Satã) e tendo maus exemplos dos colonos que já estavam na América Portuguesa (LUZ, 2003, p. 41-42).

Após se passarem quatro meses da carta acima, em Salvador, Nóbrega volta a escrever sobre os nativos, dessa vez de maneira mais extensa. Em 10 de Agosto de 1549, em carta endereçada a Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, o inaciano traz uma visão ainda positiva sobre o gentio, chamando a atenção para a forma com que os nativos se mostram amistosos ao recepcionar os clérigos. Essa hospitalidade é percebida pela ajuda dada pelos nativos na escolha de um local adequado para a construção da vila:

Luego se hizieron pazes con los gentiles de la tierra y se tomo consejo adonde se haría la nueva ciudad dei Salvador, em lo quoyal también obró mucho el Señor, porque se hizo em muy buen sitio sobre el mar, toda cercada de agua arredor de la cerca, y con muchas otras fuentes de parte de la mar y de la tierra ; y los mismos Yndios de la tierra ayudan a hazer las casas e lo demás en que los quieran ocupar, de manera que va todo en grande crecimiento, y avrá ya cien casas hechas, y comiénçanse yngenios de açúcar, y plántanse las canas y

muchos algodones y muchos mantenimientos, porque todo da la tierra, puesto que de algunas cosas da solamente la yerva e de viciosa no da el fruto (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 135).

O engajamento das mães no processo de conversão das crianças também é apresentado de maneira positiva. Os adultos, na visão de Nóbrega, estavam dispostos a colaborar para a melhor atuação dos padres, conforme aponta no caso da mãe que obriga o filho a tirar um adorno dos lábios porque estes estariam atrapalhando o aprendizado da leitura e da pronúncia da língua trazida da metrópole:

[...] y porque el Padre le dió a entender aquel ympidimento, vino la madre de uno de aquellos y quito a su hijo aquella piedra y hechóla por los tejados, y luego los otros hizieron outro tanto. Esto íué luego en el principio que començamos a los enseñar (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 140).

Para além das questões espirituais, também é preciso dizer que os jesuítas realizaram descrições mais voltadas as divisões étnicas dos povos nativos. Os europeus passaram a usar o termo índio, também inspirados na crença da ligação entre América e Ásia, para se referir a estes povos. Essa categoria linguística carregava um forte traço etnocêntrico, englobando povos com diferentes culturas e línguas em um só grupo.

Contudo, estudos recentes mostram que, mesmo com preconceitos tão determinantes, os colonos, especialmente os padres, rapidamente perceberam que apenas essa categoria não era suficiente para dar conta das novas relações sociais que se estabeleciam. Almeida (2013) afirma que, mesmo no momento dos primeiros contatos entre portugueses e nativos, os colonizadores já faziam distinções entre os povos autóctones, baseados, sobretudo, em seus interesses e ações. Assim, rapidamente, os portugueses identificaram os aliados, que se integravam com os padres e ajudavam no projeto lusitano. Também foram identificados os inimigos, designados como *gentio* ou índio bravo. Essas leituras não excluem o traço etnocêntrico da visão europeia, mas mostram que mesmo uma categoria tão genérica como “índio”, era entendida sob a égide de certa pluralidade nos primórdios da colonização.

A distinção tratada não era a única presente na visão dos colonos. Com base nas referências linguísticas, rapidamente os portugueses identificaram o grupo tupi. Os nativos pertencentes a este grupo se enquadravam como aliados e, os inimigos comuns entre portugueses e tupis, eram denominados tapuias, palavra tupi que se

refere ao estrangeiro “bárbaro” (ALMEIDA, 2013). Notamos como os colonos incorporaram expressões nativas no vocabulário que balizava sua ação no território. A partir de uma descrição feita pelo Pe. João de Azpilcueta, em carta escrita aos Irmãos e padres da Companhia de Jesus em Coimbra, em 24 de junho de 1555, observa-se claramente como houve uma assimilação de tapuia como sinônimo de bárbaro:

No dia partimos e passamos muitos despovoados, especialmente um de vinte e três jornadas por entre uns índios que chamam tapuia, que é um gênero de índios bestial e feroz, porque andam pelos bosques como manadas de veados, desnudos e com cabelos mui longos como de mulheres; sua fala é mui bárbara, e eles mui carniceiros, e trazem flechas ervadas, e despedaçam um homem em um momento (HUE, 2006, p. 135).

A assimilação de terminologias indígenas deve ser entendida de maneira fluída, já que os colonos se apropriavam de termos utilizados pelos grupos mais próximos, mas, conforme as alianças e relações se transformavam, as terminologias seguiam novo rumo (ALMEIDA, 2013). Assim, um grupo que era aliado, poderia ser identificado como “tapuia” em um momento futuro. Além do mais, os próprios nativos estavam em constante processo de reelaboração de suas referências culturais e comportamentais, conforme aponta Almeida (2013, p. 52-53):

A concepção de cultura como algo que se forma e continuamente se transforma nos processos históricos, através das experiências dos homens que a vivenciam, permite perceber nas situações de contato a articulação entre as estruturas tradicionais e as forças de mudança. Nesse processo, não eram apenas as relações entre os grupos que se reelaboravam, mas as próprias etnias podiam se rearticular ou reformular conforme as conjunturas, os interesses e as motivações dos grupos em questão.

Se os tapuias são descritos de uma maneira mais genérica e estereotipada, os aliados tupis são observados com mais atenção, sendo divididos em tupinambás e tupiniquins. Mesmo esses termos contavam com especificidades e ambiguidades:

Sobre o termo tupinambá, cabe ressaltar seu duplo sentido, uma vez que tem sido utilizado tanto para designar os vários grupos tupis que habitavam o litoral até Iguape e distinguiam-se dos guaranis como para se referir especificamente a alguns desses subgrupos, como é o caso dos tamoios no Rio de Janeiro e dos tupinambás da Bahia e do Maranhão (ALMEIDA, 2013, p. 50).

Tais elementos nos permitem perceber que a designação dos povos indígenas era complexa e, de forma alguma, pode ser vista como definitiva. Se por um lado as descrições dos indígenas inimigos da Coroa são mais genéricas, lançando mão

principalmente de elementos superficiais e pejorativos, conforme observamos no trecho de João de Azpilcueta, as descrições feitas pelos padres dos grupos aliados possuem um traço mais detalhado, em que se descrevia, por exemplo, a quantidade de habitantes e de habitações existentes nas aldeias (ALMEIDA, 2013). Em um trecho da carta de Nóbrega aos padres e irmão de Coimbra, enviada da Bahia em 1549, podemos encontrar alguns detalhes descritivos sobre os tupinambás, que confirmam tais observações:

Aqueles com quem temos comunicação até agora são de duas castas: uns se chamam tupiniquins e os outros tupinambás. Estes têm casas de palmas mui grandes, e tais que nelas habitariam cinquenta índios casados, com suas mulheres e filhos. Dormem todos em redes de algodão, junto do fogo, que durante toda a noite têm aceso, assim pelo frio, porque andam nus, como também pelos demônios que dizem fugir do fogo, e por esta causa trazem tições à noite, quando saem. Esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus, somente aos trovões chamam tupã, que é como quem diz coisa divina (HUE, 2006, p. 35-36).

O fragmento traz informações sobre a estrutura física e social desses povos. Outro aspecto que salta aos olhos, é a forma com a qual os padres se referem à visão religiosa dos indígenas. No caso em questão, o desconhecimento de Deus e a presença dos demônios, nos permite entender como, apesar da leitura menos áspera em relação aos aliados, o estranhamento e o afastamento sempre conduziam a interpretação cristã, submetendo os nativos a julgamentos pautados na religiosidade europeia.

Tais julgamentos aparecem devido ao lugar que estes povos ocupavam dentro da leitura totalizante de mundo dos cristãos (NEVES, 1978). O reconhecimento da humanidade dos indígenas significava uma percepção que eles compartilhavam a mesma trajetória bíblica de todos os outros homens, fazendo com que estivessem submetidos aos julgamentos cristãos. Dessa forma, por mais que fossem aliados, os indígenas eram vistos como homens apartados de Deus, que acabaram se esquecendo de sua natureza devido a ação do diabo. Segundo Neves (1978, p. 32):

A “descoberta” de novas terras não seria o achamento de uma Alteridade Total, de um Outro (uma série de Outros) e sim um reencontro com regiões de Si que se teriam afastado física e espiritualmente. A “descoberta” é, antes, um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas, de *um* mesmo mapa já há muito tempo desenhado por uma só Mão.

Dessa forma, os indígenas se convertiam em cristãos desamparados, aumentando ainda mais a obrigação dos padres dentro da missão. Em carta

endereçada a Simão Rodrigues em 9 de agosto de 1549, Nóbrega deixa isso claro ao afirmar que a terra é a empresa da Companhia de Jesus, consolidando, assim, o compromisso dos padres com o projeto salvífico. No texto, o padre sugere que se peça ao papa mais poder para os padres na terra e tolerância com os nativos caso esses não cumpram as leis naturais, pois ainda estavam em processo de aprendizado:

Esta terra hé nossa empresa, e o mais gentio do mundo. Nom deixe lá V. R. mais que huns poucos para aprender, os mais venhão. Tudo lá hé miséria quanto se íaz; quando muito ganhão-se cem almas, posto que corrão todo ho Reyno; cá hé grande manchea. Será cousa muito conveniente aver do Papa ao menos hos poderes que temos do Núncio e outros mayores, e poderemos alevantar altar em qualquer parte, porque hos do Núncio nom são perpétuos; e asi que nos commetta seus poderes acerca destes saltos, para podermos commutar algu-mas restituções e quietar consciencias e ameaços que cada dia acontecem; e asi também que as leis positivas nom obriguem ainda este gentio, até que vão aprendendo de nós por tempo, scilicet, jejuar, confessar cad'anno e outras cousas semelhantes j e asi também outras graças e indulgências, e a Bulla do Santíssimo Sacramento para esta Cidade da Baya, e que se possa communicar a todas as partes desta costa; e o mais que a V. R. parecer (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 123).

Com esses elementos direcionando sua visão sobre a terra e o gentio, os jesuítas se dispuseram a adotar algumas estratégias para inserir os nativos na comunidade católica global. Mediante o cenário de turbulência religiosa vivida no continente europeu, frente a novas visões religiosas, os padres seguem fielmente a linha defendida pela Igreja Católica, centralizando o ministério dos sacramentos na missão.

Os inicianos também mostram outras influências ao estabelecer as estratégias missionárias. A *Devotio Moderna* faz com que os jesuítas mantenham uma postura de ir até os nativos e, ao mesmo tempo, a influência da escolástica e do humanismo, faz com que os padres também valorizassem a criação de espaços institucionais de educação, usados como meio para inserir os indígenas na cristandade.

4.2 A PRÁTICA DO BATISMO E A AMEAÇA DOS CARAÍBAS

Como a primeira impressão de Nóbrega sobre os nativos dava conta de que estes estavam inclinados conversão e a seguir a fé católica, naturalmente os missionários adotaram a estratégia de introduzir os nativos no mundo cristão por meio do batismo. Dentro da correspondência do padre Manuel da Nóbrega, observamos

que a ênfase dada no batismo aparece, sobretudo, nos primeiros dois anos do trabalho do padre na América portuguesa, onde atuou na Baía. Em uma carta escrita em Salvador no dia 10 de abril de 1549, destinada ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega mostra como havia uma associação entre a catequese e o batismo:

Desta maneira ir-lhe-ey insinando as orações e doetrinando-os na fé até serem habiles, para o baptismo. Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem íazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho A B C todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas; soomente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 111).

Para o padre, uma rápida catequização seria o suficiente para preparar os nativos para o sacramento de entrada na comunidade católica. A percepção de que pouco era preciso para introduzir os indígenas no sacramento foi reforçada em outra carta também escrita por Nóbrega e destinada a Simão Rodrigues, em 15 de abril de 1549. Nela, o jesuíta mostra que até um nativo que já causara problemas aos colonos estava no caminho para ser inserido no seio da comunidade cristã:

Homtem, que íoy Domingo de Ramos, apresentey ao Governador hum para se baptizar depois de doctrinado, ho qual era o mayor contrario que hos christãos ategora teverão; recebeo[-o] com amor. Spero em N. Senhor de se fazer muyto fruito” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 117).

Os trechos analisados mostram que, a princípio, os padres adotaram uma estratégia onde a catequese e o batismo eram realizados quase que paralelamente na catequização. Como nos primeiros anos de experiência missionária prevaleceu uma idealização dos nativos como puros, aptos a aceitarem tudo o que lhes fosse transmitido, a investida por batismos em grande escala foi opção feita na missionação. Em carta escrita por Nóbrega para Simão Rodrigues em 09 de agosto de 1549, a uma referência ao ato de batizar grandes grupos de indígenas:

Agora pouco há vierão aqui a consultar-me algumas duvidas, e estiverão aqui por dia do Anjo, onde baptizamos muitos. Tevemos missa cantada com diácono e subdiacono: eu disse missa, e o P.e Navarro a epistola, outro o evangelho, Leonardo Nunez e outro clérigo com leigos de boas vozes região o coro. Fizemos precissão com

grande musica, a que respondião as trombetas. Ficarão os Índios spantados de tal maneira, que depois pedião ao P.e Navarro que lhes cantasse asi como na precissão fazia. Outra precissão se fez dia de Corpus Christi muy solemne, em que jugou toda a artelharia que estava na cerca, as ruas muito enrramadas, ouve danças e invenções à maneira de Portugal (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 128-129).

O ato de batizar os nativos, para incorporá-los a sociedade portuguesa, não deve ser visto sem o fundo do catolicismo tridentino e dos movimentos políticos e religiosos que aconteciam no velho continente, onde os sacramentos eram reafirmados pela Igreja e ganhavam destaque nos catecismos do século XVI. A Igreja reafirmava que eles eram necessários devido à natureza humana, composta de corpo e alma, onde a ritualística sagrada atingia visivelmente o corpo para restaurar a graça invisível na alma. Dentro da tradição sacramental vigente, o batismo possuía três efeitos fundamentais: fazia com que o homem recebesse a graça de Deus e deixasse de ser filho do demônio; deixava uma marca na alma humana, distinguindo o homem dos animais e escravos desse mundo; e inseria o homem dentro da Igreja, na qual ele poderia ser cristão e ser governado pelos representantes de Deus. A partir da fragmentação de territorialidades religiosas causada pela Reforma Protestante, o batismo também assumia um novo significado, passando a distinguir os pertencentes a uma territorialidade católica e a um governo eclesiástico (AGNOLIN, 2007).

Os sacramentos também eram sumariamente importantes nos espaços de evangelização, porque assumiam a função de aperfeiçoar o homem e remediar seus pecados. Dentre esses, ganhava destaque o batismo, o matrimônio e a confissão, sendo o batismo o sacramento inicial para a inserção na vida cristã (SABEH, 2019).

Essas perspectivas fomentaram a estratégia de batizar o maior número de nativos possíveis nos primeiros anos da ação missionária, pois, dessa forma, haveria a incorporação desses nativos ao reino português, encorpando as fileiras de súditos da realeza lusitana em terras coloniais. Com essa inserção, também vinha a preocupação em tornar o nativo virtuoso, sendo esse a materialização do domínio político e religioso do Império português.

A prática massiva do batismo se deu, também, devido à natureza formativa dos padres. Os jesuítas procuravam contabilizar o mundo a sua volta para, assim, evitar espaços vazios que poderiam ser palco de ação de demônios. Segundo Neves (1978, p. 47):

Esta preocupação pelo controle minucioso de todos os momentos da vida religiosa ou leiga, pode ser encontrada no próprio método de

captação do real que aparece nos *Exercícios* estabelecidos por Inácio de Loiola [...] os jesuítas preocupavam-se em contar especialmente os indígenas já convertidos ou aqueles que poderiam sê-lo em breve - e que a conversão era dada pela “aceitação” do batismo que justamente *nomina* as pessoas.

Essa veia contadora dos padres objetivava a exclusão do vazio no cotidiano. A tarefa de contabilizar era vista como uma forma de preencher o local e evitar a atuação do diabo. Nessa ótica, o batismo assumia mais uma função, que se somava as anteriormente destacadas: preencher o espaço com cristãos. Esse elemento contador, como meio para combater a ação diabólica, fica ainda nítido em carta escrita por Nóbrega, destinada a Martin Azpilcueta Navarro em 10 de agosto de 1549:

Començamos a visitar sus aldeãs quatro compafieros que somos; y conversar con ellos familiarmente, presentándole el reyno dei cielo si hizieren lo que le enseñaremos. Estos son acá nuestros pregones adonde nos hallamos, convidando a los muchachos a leer y escribir, y desta manera les enseñamos la doctrina y les predicamos, porque con la misma arte con que el enemigo de la humana generación venció al hombre, con esa misma sea vencido; «Eritis, inquit, sicut dii scientes bonum et malum». Spántanse ellos mucho de saber nosotros leer y escribir, de lo qual tienen grande imbidia y deseo de aprender, y desean ser christianos como nosotros, a lo qual solamente impede el trabajo de los apartar de sus malas costumbres, en lo que agora es todo nuestro estúdio; e ya, gloria a Dios, em estas aldeãs que visitamos aqui arredor de la Ciudad se quitan muchos de matar y comer carne humana, y si alguno lo haze es lexos de aqui. Adonde llegamos somos recibidos con mucho amor, mayormente de los ninos a quien enseñamos. Ya sabem muchos las oraciones y las enseñan unos a otros, de manera que de los que hallamos más seguros bautizamos ya cien personas poco más o menos, y començamos en la fiesta dei Spíritu Santo, que es tiempo ordenado por la Iglesia. Y avrá bien seiscentos o setecientos catecúminos para bautizar presto, los quales aprenden todo muy bien, y algunos andan ya trás nosotros por los caminos preguntándonos cuándo los avemos de bautizar con grande deseo, prometiendo de bivar como nosotros le dezimos. Acostumbramos a bautizar marido y muger juntamente y luego los casamos con las amonestaciones qu'el verdadero matrimonio ha de tener, en lo qual consienten y son contentos, y nos son muy obedientes a quanto les mandamos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 139).

Esse trecho nos permite compreender melhor a ação dos padres em meio aos nativos, pois mostra como o batismo era acompanhado de outras ações, como a alfabetização e os casamentos. Essas ações, começam a ganhar maior centralidade, à medida que os padres compreendiam que somente o batismo seria insuficiente para manter os indígenas longe de seus antigos costumes. Sobre esta necessidade de uma ação mais sistematizada, assinala Agnolin (2007, p. 170):

Por trás dos conjuntos dos debates tridentinos a respeito do batismo, estavam presentes as experiências intelectuais e as práticas do século da conversão forçada dos judeus espanhóis e da evangelização dos povos extra-europeus. E é partindo dessas experiências históricas importantes que, na nova perspectiva tridentina, o ingresso na vida social do novo indivíduo – cujo batismo representa um marco ritual de grande importância – foi marcado por um novo e necessário percurso de aprendizado: a catequese.

O ritual do batismo foi tão importante dentro das primeiras ações missionárias, que os padres se dispuseram a fazê-la mesmo que de maneira controversa. Em carta destinada a Simão Rodrigues em agosto de 1552, Nóbrega escreve:

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e, por outra parte, eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto poder ser (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 408).

O trecho transcrito mostra Nóbrega justificando a necessidade de ministrar o sacramento do batismo mesmo diante da nudez dos nativos. Justifica-se a manutenção da prática por conta da falta de recursos para vestir os indígenas. Essa “tolerância” a nudez do gentio já havia sido anunciada em carta de Nóbrega destinada a Simão Rodrigues três anos antes, em 10 de abril de 1549:

Parece-me que nom podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguaes com elles, ao menos, por nom escandalizar aos meus Irmãos de Coimbra, se souberem que por falta de algumas siroulas deixa huma alma de ser christãa e conhecer a seu Criador e Senhor e dar-lhe gloria. Ego, Pater mi, in tanto positus igne charitatis non cremor (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 113).

Fica implícito que, no período que separa as duas cartas, a nudez não se mostrou um impeditivo para a inserção dos nativos na comunidade cristã por meio do batismo. Mesmo sabendo que a prática poderia ser mal interpretada, o missionário preferia insistir nela, pois, devido à falta de roupas na colônia, os nativos continuariam nus de um jeito ou de outro.

Mediante a ação de batizar os nativos, os jesuítas identificam, em seu parecer, um obstáculo maior que a nudez. Conforme explicitado anteriormente, os padres entendiam que os nativos não possuíam religião e, se por um lado isso soava de

maneira positiva, já que abria espaço para a inserção dos ideais cristão entre os nativos, por outro evidenciava uma fragilidade nativa frente ao que era pregado. Dessa maneira, os padres diagnosticaram os caraíbas como grandes rivais ao projeto missionário.

Nesse sentido, a pregação dos caraíbas fazia com que muitos indígenas recusassem o batismo, fazendo com que os padres tivessem de adotar a prática de batizar os nativos no leito de morte. Observamos essa situação em carta escrita por Manuel da Nóbrega para o Dr. Martin de Azpilcueta Navarro em 10 de agosto de 1549:

Uno de los que bautizamos se vino a nosotros diciendo por términos que lo entendimos que aquella noche se halló con Dios en el paraíso en grande contentamiento y vénia con grande alborozo a nós lo contar, y es viejo de más de ochenta años. Solamente de una cosa estamos espantados, que casi quantos bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de los ojos, otros de hinchazos; y tuvieron ocasión sus hechizeros de dezir que nosotros con el agua, con que los bautizamos, les damos la dolência y com la doctrina la muerte. Mas en todo salen mentirosos porque todos reconbalecen luego. Por ventura quiere nuestro Sefior, ya que son sus hijos, adoctados en la sangre de Christo, probalos luego y enseñarles que han de padezcer, y esta es la medicina con que se purgan los escogidos dei Sefior (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 143).

O relato acima, produzido ainda no primeiro ano de atuação de Nóbrega, confirma que, na execução da estratégia primária de batizar massivamente os nativos, os padres encontraram a oposição desses agentes, que argumentavam que o adoecimento dos indígenas era consequência da prática sacramental dos padres. Esses pajés, que entre os povos que habitavam o litoral da América portuguesa também eram chamados de caraíbas, perceberam que o contato com os jesuítas trazia enfermidades aos nativos e, a partir desse conhecimento, procuraram agir para que os indígenas boicotassem a presença dos clérigos nas aldeias (EISENBERG, 2000).

Passamos a ter um choque estabelecido, pois rapidamente os padres entenderam que os feiticeiros eram figuras estruturantes na manutenção dos hábitos culturais dos nativos, atuando como grandes entraves a concretização do projeto missionário, devendo, então, ser combatidos. Nas palavras de Sabeh (2019, p. 156):

“Feiticeiro” era a denominação dada, pelos jesuítas, aos sacerdotes da religião tupi-guarani: os pagés, ou xamãs. Assim como em outras áreas de atuação dos inacionos na Ásia e na África, os líderes religiosos eram tidos como um mal a ser combatido em função da influência que exerciam em seu meio social. Afinal, a religiosidade que anunciavam incidiam em um modo de vida que, aos olhos dos

missionários, eram graves pecados que deveriam ser eliminados para que a conversão dos naturais fosse viável.

Dessa forma, os jesuítas se propuseram a combater a atuação desses “feiticeiros” que, na sua visão cristã, impediam a readequação dos indígenas nas leis de Cristo. Mais uma vez, a percepção dos inácianos apontava para a batalha entre a bandeira de Cristo, representada pelos missionários, e a de Satã, representada pelos pajés. Na sequência da carta citada acima, Nóbrega descreve a reação tomada diante da acusação feita pelos “feiticeiros”:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra, el qual todos embían a llamar para curar sus eníermedades. Preguntéle in qua potestate hec faciebat, si tenía comunicaci3n con Dios que hizo el cielo y la tierra y reyuava en los cielos, o con el dem3nio que stava en los infiernos? Respondióme con poca verguença, que él era dios y que avia nacido dios, y presentóme alli uno a quien dezia aver dado salude, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos, y em relâmpagos, y en otras cosas muchas. Trabajé viendo tan grande blasfémia por ajuntar toda la aldeã con altas bozes, a los quales desengane y contradixe lo que él dezía por mucho espacio de tiempo con una buena lengua que allí tenía, la qual hablava lo que yo le dezía en alta boz com sefiales de grandes sentimientos que yo mostrava. Vióse él confuso y hize que se desdixese de lo que tenía dicho y emendasse su vida y que yo rogaria a Dios que le perdonasse. Entre esta gente que presente estava vi algunos mancebos y mugeres a manera de pasmados de lo que les yo contava de las grandezas de Dios. Después me acometi3 éste que le bautizasse, que queria ser christiano, y agora es uno de los catecúmenos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 144).

A construção narrativa do trecho demonstra o lugar que os nativos ocupavam no imaginário dos padres. Segundo Nóbrega, ao ser indagado se conhecia Deus e o demônio, o feiticeiro disse ser ele mesmo um deus e afirmou conversar com o Deus do céu. A resposta parece reforçar a posição adotada pelos padres de que os nativos não possuíam nem religião nem Deus pois, dentro do discurso gerado, o caraíba parece não compreender o que esses termos significam. Apesar do entrave colocado por tal figura, ainda prevalecia a crença de que o simples fato de traduzir bem a palavra seria o suficiente para tocar as almas dos nativos.

Em carta escrita para os irmãos de Coimbra, também em agosto de 1549, Nóbrega volta a falar sobre como a atuação dos caraíbas afetava o comportamento dos indígenas, colocando-os no caminho contrário ao proposto pela cristandade:

Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos outro vocablo más convenientes para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana. Solamente entre

ellos se haze unas ceremonias de la manera siguiente. De ciertos en ciertos años vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad ; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir com danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diciendo publicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón delias. En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en uma casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus enganos, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las agujadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su sefior, y que han de matar muchos de sus contrários, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engana; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar el hechizero, comiençan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, echándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénelo a mal. Y después le ofrecen rauchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan tarabién estos hechizeros de muchos engajo nos y echizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigeras, y cosas semejantes, y que con esto los matamos. En sus guerras aconséjanse con ellos, allende de agieros que tienen de ciertas aves (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 150-152).

Em comentário sobre o trecho acima, Serafim Leite faz uma interessante observação em nota de rodapé da carta, notando o fato de Nóbrega se referir a cabaça do feiticeiro como um objeto e não como um ídolo. Essa escolha não é ingênua, pois ao optar pelo substantivo “objeto”, o padre aproxima os indígenas de elementos de religiões primitivas (MONUMENTA BRASILIAE, 1956).

A interpretação dos missionários de que a falta de crença e de adoração a um Deus marcava a existência dos nativos, era tida, muitas vezes, como um traço positivo pelos missionários, já que abria espaço para a inserção do catolicismo sem resistências religiosas enraizadas. Entretanto, no trecho, percebemos que os jesuítas compreendiam que essa suposta ingenuidade poderia converter-se em um problema, tendo em vista que levava os indígenas a acreditar nos caraíbas. Esse aspecto ganha contornos mais nítidos quando Nóbrega trata de como as mulheres pareciam possuídas pelo demônio ao ouvir as enganações desses homens, que até mudavam a voz para dissuadi-las. Confirma-se, de maneira implícita, a narrativa de que os

nativos haviam esquecido da verdade divina por conta dos portadores da “mentira”, que estavam a serviço de Satanás e agiam livremente desde tempos imemoriáveis.

Também podemos notar alguns elementos mobilizados pelos caraíbas para atrair os nativos, como as promessas de fartura na agricultura e na caça, retorno a juventude para as velhas e uma vida sem trabalho. Esses elementos podem ser ligados a crença que os indígenas do tronco Tupi tinham na “Terra sem males”. A atuação dos caraíbas era intimamente ligada à procura da “Terra sem males”, que na tradição dos nativos da costa, era o local de morada de espíritos dos antigos guerreiros, onde não havia sofrimento ou dor. Para os indígenas, essa terra encontrava-se na mesma dimensão em que eles existiam, podendo ser acessado por meio de uma vida pautada nas tradições ou de expedições conduzidas pelos caraíbas. Essa característica da religiosidade dos nativos da costa, fazia com que vivessem em constantes fluxos migratórios, a procura da “terra sem males”.

Tal comportamento foi identificado como um problema pelos jesuítas, já que impedia um contato mais duradouro entre eles e os da terra, fundamental para o estabelecimento de bases cristãs de forma mais duradoura. Nas palavras de Sabeh (2019, p. 157):

Talvez o principal incomodo dos jesuítas com os “feiticeiros” fosse o impacto de suas ações nas dinâmicas das aldeias. Isso porque, a religiosidade que anunciavam incidia sobre o comportamento e organização social das tribos indígenas. Acredita-se que a migração dos ameríndios do interior do continente para o litoral, bem como o percurso inverso, tenha se originado da busca da Terra sem Mal. Assim, além de causarem o nomadismo, os conselhos espirituais também preservavam demais tradições, como as guerras intertribais e principalmente, a relação dos tupis com o mundo sobrenatural.

Dois anos após a chegada dos padres no território colonial, a percepção de que a missão seria fácil, devido à leitura de que os nativos não possuíam ídolos, continuava. Mais uma vez, o único entrave, que por enquanto ainda não se mostra como um complicador maior, era a presença dos caraíbas:

En estas partes después que acá estamos, Charísimos Padres y Hermanos, se a hecho mucho fruto. Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrários y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 267-268).

Já em 1553, a percepção sobre a suposta facilidade na conversão muda de figura à medida que os padres relatam que o fortalecimento de raízes cristãs tem encontrado dificuldades, conforme notamos em carta de Nóbrega para o Pe. Simão Rodrigues:

Dízenos el Governador que podemos ir a predicar el Evangelio y volver a las Capitanias y poblaciones de los christianos. Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltratavan o matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio, de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres, mudándolas en otras buenas según Christo, lo qual pide continuación entrellos, y que vean buenos exemplos, y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequenos en doctrina y buenas costumbres, y por esta manera tenemos por cierto que todos serán christianos y mejores que los blancos que acá ai. Y vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste a los desarraigar de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertan a dezir verdad; y por esso como no fuere a vivir entr'ellos no se puede hazer índamento de mucho fructo (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 452).

Conforme os padres identificam a ação dos caraíbas, percebem que, para além do batismo, precisam investir em estratégias que garantissem que os nativos abandonem as pregações dos ditos feiticeiros. Os jesuítas passam a perceber que outros sacramentos, como o casamento e a confissão, eram estrategicamente mais importantes que o próprio batismo, pois garantiriam um maior controle sobre os comportamentos dos indígenas a serem convertidos.

4.3. OS CASAMENTOS: O SACRAMENTO EM MEIO A MÚLTIPLOS OBSTÁCULOS

Na primeira carta escrita por Nóbrega de Pernambuco, observamos uma preocupação maior do padre em relação à adoção de outras estratégias para além do batismo. Essa preocupação não é inédita, pois referências a casamentos e a construção de espaços destinados à educação já havia aparecido na correspondência do jesuíta. Contudo, o peso dado a necessidade de ações mais sistematizadas ganha um destaque que não fora observado anteriormente.

Desde o início da presença de Nóbrega no Brasil, constata-se uma série de descrições negativas a respeito de comportamentos vistos como luxuriosos na América portuguesa. Em 10 de abril de 1549, escreve Nóbrega para Simão Rodrigues:

Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P.e Navarro à gente da terra. Spero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal. Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que ho fação despois (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 110).

A referência ao comportamento sexual dos indígenas volta a aparecer em outras cartas escritas pelo jesuíta, fazendo com que a preocupação com o estabelecimento de casamentos ganhe força dentro da missão. Em carta escrita para o Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, em 10 de agosto de 1549, Nóbrega descreve que o comportamento sexual dos nativos seria mais inapropriado do que o de qualquer outro povo tido como bárbaro pelos europeus:

En otra aldeã junto desta Ciudad tenemos ya hecha una casa a manera de hermita donde está uno de nosotros que tiene cuidado de enseñar y predicar a los nuevamente bautizados, y otros muchos catecúminos que en ella biven. Los principales desta[s] aldeãs bautizaremos presto, porque no está en más que en buscar una muger de que esperen que le guardará lealtad, porque su costumbre hasta agora fué no estimar el adultério, y tomar una y dexar otra ad beneplacitum, y por esto me parece que no tiene en estos gentiles lugar el Capítulo «Gaudemus», De Divortiis com lo que allí se nota, scilicet, que ayan de tomar por muger la primera que avían tenido, porque nunca las tomavan para las tener siempre, lo qual no tienen los otros infieles de Africa e otras partes, que las toman para siempre, y a lo menos es contrato, lo qual en éstos no ay, porque es más tenerlas por mancebas que por mugeres (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 141).

O contexto tridentino também colaborou para a valorização do matrimônio, já que o sacramento passou a ser valorizado em detrimento das etapas anteriores do ritual matrimonial, como o noivado por exemplo. O casamento assume a função de tornar público o relacionamento do casal. Evidentemente, os jesuítas não encontraram o cenário europeu na América, pois, se na Europa o problema era o longo ritual matrimonial, na colônia o desafio a ser superado era o da poligamia. De toda forma, reforça-se a pressa no estabelecimento do matrimônio, pois o pecado maior deveria ser evitado. Na mentalidade dos missionários, seria melhor lidar com o adultério, visto que os nativos não abandonavam suas diversas companheiras após casarem-se, do que com um cenário de indefinição de relacionamentos. O sacramento do casamento

também era reforçado, devido à sua natureza de tornar público um relacionamento, assegurando a formação de casais que se converteriam em bom exemplo de vida cristã, ferramenta pedagógica vista como primordial em meio ao gentio (AGNOLIN, 2007).

Sendo assim, padres recorreram ao estabelecimento de casamentos entre os nativos e, também, entre nativos e colonos como estratégia na missão, conforme relata Nóbrega para o Padre Simão Rodrigues em 11 de agosto de 1551:

Házense muchos casamentos entre los gentiles, los quales en la Baya están junto a la ciudad, y tienen su iglesia cabe una casa, a donde nos recoge-mos, en la qual reside aora el P. Navarro. Estos determinamos tomar por médio de otros muchos, los quales esperamos con la ayuda dei Senor hazer christianos. También procuramos de aver casamientos entre ellos y los christianos. Nuestro Sefior se sirva de todo, y nos ayude con su gracia (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 268).

Entretanto, a estratégia de investir nos casamentos encontrava barreiras para desenvolver-se, pois a conduta sexual dos colonos não estava consonante aos preceitos cristãos. Em carta destinada aos irmãos de Coimbra em 13 de agosto de 1551, Nóbrega afirma que os colonos tomavam as nativas como amantes, mas recusavam em reconhecê-las como esposas:

Os que estão amancebados com suas mesmas escravas, fazemos que casem com ellas e, por ser costume novo a seus senhores, am medo que casando lhes fiquem forras, e não lho podemos tirar da cabeça. Isto hé cousa muy proveitosa para estas partes, e para São Thomé e outras partes onde há fazendas de muytos escravos. Devia El-Rey de mandar desenganar aos senhores, que nom fiquão forros, porque io isto arreção; que doutra maneira todos os casarião (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 287).

As relações entre colonos e nativos trazia, na visão dos padres, outros problemas que davam dimensão maior para a importância do casamento na missão. Cristãos e seus filhos estariam perdendo seu vínculo com a cristianismo ao optarem por não aderir ao sacramento, condenando a terra a ser ocupada por homens que iam, aos poucos, perdendo sua identidade cristã. Muitos também acabaram deixando de lado a comunhão, conforme escreve Nóbrega na mesma carta destinada aos irmãos de Coimbra:

Avia cá muy pouco cuidado de salvar almas: os sacerdotes que cá avia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos e os demais i[r]regulares, outra apostatas e excomungados. Alguns conhecerão seu peccado e principalmente hum pediu perdão a todo o povo com muyta edificação. Alguns que forão [contumaces] não dizem missa e andão

como encartados sem aparecerem, por seus erros serem muy públicos e escandalosos; os outros nos amão muyto. Estavão os homens cá em huma grande abusão, que não comungavão quasi todos por estarem amancebados, e, todavia, os absolvião sacramentalmente, de maneira que polias Constituições ficavam excommungados, e homens que avia xx annos que estavão nesta terra sem commun-garem! Tudo se vay remediando como N. Senhor insina (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 285-286).

Outra questão que colocou os jesuítas em atrito com os colonos, no que tange ao casamento dos nativos, envolve aspectos econômicos. Os senhores temiam que o casamento tornasse os nativos forros, fato que lhes causaria prejuízo significativo. Mediante esse impasse, que impossibilitava o andamento do projeto missionário, Nóbrega escreve ao rei D. João III, em 14 de agosto de 1551, solicitando que o monarca escreva para a América portuguesa, refutando a ideia de que o casamento traria liberdade aos nativos. Além desses elementos, em carta escrita por Nóbrega ao Rei D. João III, em agosto de 1551, também é perceptível que o padre esperava que a presença do bispo resolvesse a situação:

Nestas partes há muitos escravos e todos vivem em peccado com outras escravas. Alguns dos tais fazemos cassar, outros areceam íquarem seus escravos forros e não ousão ha casá-los. Seria serviço de Noso Senhor mandar V. A. huma provissão em que declare nam fiquarem forros casando, e ho mesmo se devia prover em Santo Thomé e outras partes orade há fazendas com muitos escravos. Com a vinda do Bispo ho esperávamos remedear e agora me parece ser necessário V. A. prover niso por se evitarem grandes peccados (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 293).

A realização de casamentos entre os nativos assume um papel tão importante dentro da estratégia estabelecida pelos inicianos que, devido às especificidades culturais dos povos a serem catequizados, foram feitas adaptações que garantissem a extensão do sacramento ao maior número de nativos possível. Tomando a estrutura familiar concebida na Europa, os padres detectam muitas relações consanguíneas dentro das aldeias, levando-os a pedir um novo parecer para Roma a respeito da realização de casamentos entre indivíduos que, dentro das regras vigentes então na Igreja, não poderiam se casar devido ao grau de parentesco. A respeito desse tema, Nóbrega escreve para Luís Gonçalves da Câmara em agosto de 1553:

En esta tierra ay muchos hombres los quales están amancebados y desean casarse con ellas, y será grande servicio de N. Señor. Ya tengo scrito que nos ayan dei Papa poder para dispensar nosotros en todos estos casos con los hombres que en estas partes de infieles andan, porque unos duermen con dos hermanas y desean después que tienen hijos de una casar con ella y no pueden, otros tienen otros

impedimentos de afinidad y consanguinidad y para todo, y por remédio de muchos, se devría esto luego de impetrar, para sosiego y quietación de muchas consciências. Y lo que tenemos para los gentiles se devría también tener y aver para los chrystianos destas partes, y a lo menos hasta que dei Papa se haya general indulto (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 525).

O trecho nos permite compreender o modo de proceder jesuítico, ligado a aspectos trazidos em sua formação. A influência da *Devotio Moderna* fez com que os missionários buscassem formas de atingir o fiel, mesmo quando era necessária uma ação não convencional. Essa forma de atuar se liga diretamente ao fundador da Ordem, que fora acusado pela inquisição, antes de ser ordenado, por ministrar sacramentos entre os populares. Ao mesmo tempo, a história de Loyola também mostra outra faceta da Companhia, pois diante das acusações, o fundador da Ordem buscou uma formação acadêmica que garantisse a institucionalização de sua fé, criando assim um laço de obediência entre a Companhia e Roma. Desta forma, mesmo empreendendo uma ação não convencional, os padres trabalhavam para que houvesse um aval da santidade em Roma, livrando-os assim do risco de afastarem-se dos preceitos que conduzem o catolicismo a partir de sua hierarquia.

Contudo, se a preocupação em consultar Roma era imediata, a resposta nem sempre aparecia rapidamente. O pedido pela autorização volta a aparecer em uma carta quadrimestral, escrita por Anchieta para Loyola em 1 de setembro de 1554:

Juntam-se a isto os matrimónios contraídos com os mesmos consanguíneos até primos direitos, de maneira que, se queremos receber algum para o baptismo, por causa do laço de sangue é difficilimo encontrar-lhe mulher com a qual possa casar. O que é para nós não pequeno impedimento, pois não podemos admitir ninguém à recepção do baptismo conservando a concubina; por isso parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimónios em todos os graus, excepto de irmãos com irmãs. O mesmo é necessário também fazer-se noutras leis da Santa Madre Igreja, pois, se os quiséssemos obrigar a elas no presente, não há dúvida que não quereriam dispor-se a seguir a fé cristã. São tão bárbaros e indómitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens. O que não é tanto de admirar como a tremenda malícia dos próprios cristãos, nos quais encontram não só exemplo de vida mas também favor e auxílio para praticarem más acções (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 114).

O trecho também evidencia a perspectiva histórica defendida por Eisemberg, onde é afirmado que a peculiaridade e importância da missão em território colonial era

tão grande que chegava ao ponto de inspirar mudanças na perspectiva teológica consagrada pelo centro do corpo clerical (EISENBERG, 2000).

Dessa forma, podemos entender que a estratégia inicial dos padres em ministrar os sacramentos do batismo e do casamento entre os nativos demonstra a linha tridentina que a Companhia de Jesus seguia, afinal, todos os sacramentos ministrados pela Igreja foram reafirmados no Concílio de Trento. Porém, a presença de situações inéditas, demandaram uma forma de proceder particular dos jesuítas frente ao público que estavam lidando. Nesse sentido, mesmo representantes de um conservadorismo teológico, o diálogo com o humanismo, no caso do aprendizado das línguas, e a visão da *Devotio Moderna*, no que tange a necessidade de atingir o fiel, ganham força dentro da atuação missionária.

4.4. OS DESAFIOS DA CONFISSÃO

Com a reafirmação da confissão enquanto sacramento necessário para salvação, o Concílio de Trento rejeitou a interpretação luterana da justificação pela fé. Na perspectiva católica, o homem poderia contar com uma nova ajuda (a primeira é o batismo) para se livrar da vida pecaminosa. A penitência continha em si o repúdio aos pecados cometidos, mediante a confissão diante do sacerdote e a aceitação da punição que o redimiria frente a Deus (AGNOLIN, 2007).

Conforme a estratégia de batismos em massa fracassava, os jesuítas adotaram a estratégia de valorizar a confissão como ferramenta que auxiliasse na manutenção do gentio no catolicismo. Mais uma vez, assim como fora no caso dos casamentos, o cenário vivenciado exigia adaptações para que o sacramento fosse viável. Mediante a barreira linguística, que ainda não havia sido superada por muitos missionários, a solução encontrada pelos padres para colocar em prática a confissão dos nativos foi recorrer ao uso de tradutores durante o sacramento.

Mais uma vez, os jesuítas encontram entraves no desenvolvimento de seu modo de proceder, já que tal prática não teria sido bem-vista pelo Bispo Sardinha, conforme relatado por Nóbrega, em carta escrita para Simão Rodrigues em julho de 1552:

Nesta casa estão meninos da terra íeytos aa nossa mão, com os quaes confessávamos alguma gente da terra que nom entende a nossa fala, nem nós a sua, e asi escravos dos brancos e os novamente convertidos, e a molher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que nom

sabem nossa fala, no qual a experiência nos insina aver-se feyto fruto muyto e nenhum prejuizo ao sigillo da confissão. E nom o acostumey senão pelo achar scripto e ser mais comum opinião, como relatou Navarro in capite Fratres de Paenitentia, distinctione 5^a, n. 85, alegando Caietano e outros, verbo Confessio, cassu n.º 11. Contrariou-nos istomuyto o Bispo, dizendo que era cousa nova e que na Ygreja de Deus se nom acostuma. Acabay com elle que o escrevesse lá e que por a determinação de lá estivéssemos. Esta hé cousa muy proveitosa e de muyta importantia nesta terra, entretanto que nom há muytos Padres que saibão bem a lingoa, e parece grande meyo para socorrer a almas que porventura nom tem contrição perfeita pera serem perdoados e tem attrição, a qual com a virtude do sacramento se faz contrição: e privá-los da graça do sacramento por nom saberem a lingua e da gloria por nom terem contrição bastante, e outros respeitos que lá bem saberam, devia-sse bem de olhar. Nem me parece novo o que por tantos doctores está scripto, posto que se nom use, porventura por pouco olhar as cousas. Mande-nos a determinação por letrados, porque nom ousaremos senão obedecer ao Bispo (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 369).

Ao relatar a confissão traduzida, Nóbrega argumentou que os meninos auxiliam sem prejudicar o sigilo do sacramento e que, dessa forma, ajudavam a manter boas almas no caminho correto. Para dar mais peso a sua fala, o padre afirma que, mediante as atrições causadas pelos pecados, seria necessária a constrição proporcionada pela confissão. Sua convicção o leva a pedir que se envie por escrito uma autorização para prática, que deveria ser feita por um letrado. Aqui percebemos como as práticas propostas pelos jesuítas tendiam a gerar movimentos no interior da própria teologia católica, fazendo com que a periferia (colônia) demandasse transformações no centro (Roma).

Em agosto de 1552, Nóbrega escreve para Simão Rodrigues, empenhando-se a convencê-lo de que era necessário a manutenção da confissão traduzida, mesmo essa não encontrando precedentes na história da cristandade:

Primeiramente, se se poderão confessar por interpete a gente desta terra que não sabe falar nossa lingoa, porque parece cousa nova e não usada em ha christandade, posto que Caietano in summam, a conditione, e os que alega Navarro, c. Fratres, n.º 8.º de penit. dist. 5.^a digam que pode, posto que não seja obrigado (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 407).

Compreendemos melhor o empenho dos jesuítas, mediante uma reflexão acerca da importância que a confissão ganha no contexto em questão. O trabalho da confissão no contexto tridentino recebia uma nova configuração, onde assumia-se a perspectiva de que na prática não se devia apenas fazer uma análise dos pecados cometidos entre a última confissão e a atual, mas sim uma análise dos pecados

cometidos durante toda a existência. A absolvição também perdia o seu traço automatizado, pois o confessor deveria passar por uma reflexão sobre o real arrependimento e suas futuras intenções. Dessa forma, o sacramento assume um papel disciplinar que passa pelo exame de consciência (AGNOLIN, 2007). De acordo com Agnolin (2007, p. 183):

[...] os jesuítas tornaram-se verdadeiros profissionais e especialistas da direção das consciências. Com sua obra, eles deram um vulto moderno ao antigo sacramento que deixava de ser, numa de suas formas, instrumento de administração da justiça da Igreja, e se tornava, sobretudo, um meio para a construção da pessoa ao longo de um itinerário de aperfeiçoamento e de progresso espiritual.

Percebemos, assim, importância que a confissão assumia dentro da prática missionária, pois, além de garantir um controle sobre os atos que eram praticados pelos nativos, também convidava os indígenas a sempre refletir sobre a sua existência marcada pelo pecado. Essa leitura encontra fundo na prática dos *Exercícios Espirituais* proposta por Loyola que busca incessantemente uma revisita ao pecado cometido como forma de encarar o mal para superá-lo.

De maneira complementar à confissão, os fiéis deveriam receber uma penitência que garantisse a purificação pelos seus pecados. O apreço por essa postura penitenciária também remonta à formação que os padres tiveram a partir dos *Exercícios Espirituais*. Os jesuítas não conseguiam conceber a purificação do homem se não estivesse acompanhada da mortificação.

Dessa forma, a confissão deixava de ser uma prática ligada à coletividade, como era quando realizada anualmente, e passava a reforçar uma análise individual do homem sobre suas ações. Esse aspecto só poderia ser desenvolvido em uma sociedade em que o sentimento de culpa fosse crescente, fato observável pelos intervalos mais curtos em que ocorriam as confissões nesse contexto (AGNOLIN, 2007).

Contudo, na visão dos inicianos, a postura dos clérigos não colaborava para essa culpabilização. Nóbrega, em carta endereçada aos irmãos de Coimbra no dia 13 de agosto de 1551, já direcionava críticas aos clérigos que estavam na colônia, pois, segundo o jesuíta, eram muito liberais em relação aos pecados dos colonos:

Avia cá muy pouco cuidado de salvar almas: os sacerdotes que cá avia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos e os demais i[r]regulares, outros apostatas e excomungados. Alguns conhecerão seu peccado e principalmente hum pediu perdão a todo o povo com muyta edificação. Alguns que forão [contumaces] não dizem missa e

andão como encartados sem aparecerem, por seus erros serem muy públicos e escandalosos; os outros nos amão muyto. Estavão os homens cá em huma grande abusão, que não comungavão quasi todos por estarem amancebados, e, todavia, os absolvião sacramentalmente, de maneira que polias Constituições ficavam excommungados, e homens que avia xx annos que estavão nesta terra sem commungarem! Tudo se vay remediando como N. Senhor insina (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 285-286).

Por mais que aqui encontremos uma crítica que se refere à postura dos clérigos frente aos colonos, não devemos nos esquecer que, para os inacianos, tal convivência poderia comprometer toda a missão. Colonos sem culpa e sem medo da punição continuariam sendo fonte de maus exemplos e ameaça de agressão aos nativos.

Frente a esse cenário, os padres procuraram desenvolver rotinas entre os meninos que frequentavam os colégios. Essas penitências eram feitas em espaços públicos, assumindo mais uma vez centralidade pedagógica por meio do exemplo, conforme relata Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues em 1552:

Nesta Casa dos Mininos de Jesu há disciplina muytas sextas-feiras do anno, scilicet, Quaresma, Advento e depois de Corpus Christi até a Assumpção de N. Senhora. Faz muyta devação ao povo. Disciplinão-se muytos homens e toda esta casa com Padres e Irmãos e mininos. Nom vêm a ella senão homens, que ninguém conhece quando se disciplinão. Não pareceo bem ao Bispo. E seu pregador nas primeiras pregações reprovou muyto penitencias publicas, por donde toda a cidade entendeo dizê-lo pela disciplina; nom olhando que pessoas publicas, como somos os da Companhia, suas obras am-de ser publicas, quanto mais que nom hé pelas praças. Facta est divisio no povo, huns dizião bem hé, outros não (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 269-370).

Mais uma vez encontramos a oposição ao Bispo Sardinha sendo narrada por Nóbrega. Na visão do jesuíta, Sardinha tece tais críticas por não entender a importância das mortificações para a CIA. Na mesma carta, Nóbrega afirma que essa visão faz com que o Bispo diminua as obras dos inacianos:

As nossas mortificações entende pouco o spirito delias e reprehende-o muito: o que me alegra muyto no Senhor hé obrigá-lo a fazer grandes obras, pois faz pouca conta das nossas, e teremos occasião de nos estender pela terra, cousa tam necessária e proveitosa e de nós tam desejada (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 374).

O fragmento também deixa claro como opera a retórica jesuítica. Nóbrega diz ver com bons olhos a diminuição das obras feitas pelo bispo, pois espera que isso o leve a fazer obras maiores. O jesuíta, de maneira implícita, cobra mais ação de Sardinha mediante a crítica feita pelo modo de proceder dos inacianos.

Evidencia-se, então, que a estratégia da confissão traduzida fez com que os padres abraçassem a defesa de posturas nada ortodoxas, entrando mais uma vez em atrito com o representante do clero secular na colônia. Devemos ter em mente que a defesa de Nóbrega pela confissão traduzida é a defesa da própria missão, visto que, na concepção católica reafirmada no Concílio de Trento, só mediante os sacramentos pode-se alcançar a salvação. Dessa forma, a luta não é por uma simples estratégia, mas sim para que a salvação dos nativos continue sendo a prioridade da Igreja em terras coloniais, mesmo que para isso seja necessário aceitar novas maneiras de proceder. O rastro da *Devotio Moderna* mais uma vez aparece, pois, atingir o indivíduo emerge, novamente, como a prioridade dos padres.

4.5. OS ESPAÇOS INSTITUCIONALIZADOS E AS PRÁTICAS EDUCATIVAS

Desde os primórdios da atuação missionária na América portuguesa, os padres jesuítas mostraram uma preocupação em estabelecer espaços destinados à catequização dos nativos. Os padres traziam em sua formação a vivência em um contexto europeu marcado pela crescente institucionalização do ensino, fazendo com que colégios e casas de meninos fossem uma marca da Companhia de Jesus. Tal marca se estabeleceu por conta de fatores como o avanço dos ideais humanistas e a retomada de princípios escolásticos por parte da Igreja, feitos como resposta ao humanismo e a reforma protestante. Esse cenário possibilitou a sistematização de locais onde os padres jesuítas poderiam desenvolver melhor suas atividades e controlar sistematicamente a formação de seus pares.

Na América portuguesa, os jesuítas trazem esses referenciais europeus de educação para a construção da missão. Na escrita do padre Manuel da Nóbrega, encontramos o relato da construção e desenvolvimento de atividades missionárias dentro de espaços pensados para a educação. Em carta destinada à Simão Rodrigues no dia 10 de abril de 1549, diz Nóbrega:

Ho Irmão Vicente Rijo insina ha doutrina aos mininos cada dia, e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer hos índios desta terra, hos quaes tem grandes desejos de aprender e, preguntados se querem, mostraõ grandes desejos. Desta maneira ir-lhe-ey insinando as orações e doetrinando-os na fé até serem habiles, para o baptismo. Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 110-111).

Nesse trecho observamos que mesmo diante de nativos que mal haviam tido contato com o cristianismo, os padres já procuravam criar uma rotina de escrita e de leitura. Além da ampliação do ensinamento da escrita e da leitura que acontecia na Europa, encontramos, também, a influência exercida pelos *Exercícios Espirituais* nessa relação educativa que se estabelecia no Novo Mundo. Os *Exercícios Espirituais* procuravam o preenchimento do tempo como forma de evitar o vazio, pois acreditava-se que nesse vácuo residia o mal e as desolações e, dessa forma, a prática da escrita foi adotada como mecanismo para evitar o vazio dentro de um ambiente hostil à cristandade, sendo uma forma de disciplinar o corpo e a alma.

A leitura das cartas mostra que a educação de meninos nativos em estabelecimentos de ensino foi ganhando importância especial dentro do horizonte dos jesuítas, mostrando um gradual enfoque na educação de meninos indígenas nesses espaços. Em 11 de agosto de 1551, ou seja, dois anos após o início do projeto missionário, Nóbrega aponta para o P. Simão Rodrigues o motivo do enfoque nos meninos:

Aunque trabajemos que todos vengan a conocimiento de nuestra fe, y a todos la enseñemos, que la quieren oyr, y delia se aprovechar: principalmente pretendemos de enseñar bien los moços. Porque estos bien doctrinados y acostumbrados en virtud, serán firmes y constantes, los quales sus padres dexan enseñar, y huelgan con esso. Y portanto nos repartimos por las Capitanias, y con las lenguas que nos acompañan nos ocupamos en esto, aprendiendo poco a poco la lengua, para que entremos por el sertón adentro, adonde aún no han llegado los christianos. Y tengo sabido de un hombre gentil que está en esta tierra, que biven em obediência de quien los rige, y no comen carne humana. Andan vestidos de pieles (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 268-269).

Dentro da visão de Nóbrega, os meninos eram mais propensos a aprender e manter-se dentro dos costumes cristãos, podendo também ajudar na transmissão da palavra de cristo por meio do bom exemplo e do convencimento de seus pais e avós. Dessa maneira, além de abandonar os batismos em massa, nesse momento Nóbrega mostra-se ainda mais pessimista sobre a possibilidade de conversão dos adultos, o que contrasta muito com suas primeiras impressões sobre os nativos.

A escassez de recursos junto ao poder temporal também influenciou na escolha dos jesuítas pela construção de casas dedicadas à educação dos jovens indígenas ao longo de toda costa da América portuguesa. Nóbrega, em 13 de setembro de 1551, descreve os bons frutos dessa prática para os padres e irmão de Coimbra:

Vinde, Charissimos Irmãos, ou choray tanto que N. Senhor vo-lo outorgue. Em todas as Capitánias se ordenão casas para os filhos do gentio se insinarem, de que se cree resultar grande fruto e para mais em breve o Senhor ajuntar seus escolhidos que nesta gentilidade tem. Eu prego domingos e festas duas vezes a toda a gente da Villa, que hé muyta, e às sextas-feiras tem pratica com disciplina com que se muyto aproveitão todos. Vão-se confessando e juntamente fazendo penitencia; asi em brancos como nos índios há grande fervor e devação. Ho Capitão desta Capitania e [sua mulher são] muy virtuosos, e somente por ignorantia se deixavão de fazer muytas cousas do serviço de N. Senhor; muyto nos favorecem e ajudão em tudo (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 288).

Nos escritos do padre José de Anchieta, podemos notar com mais detalhes a percepção dos padres no tocante à experiência de conversão dos meninos. Em carta destinada aos padres e irmãos de Coimbra, escrita de Piratininga em 15 de agosto de 1554, diz o jesuíta:

Estamos como les he scripto en esta Aldeã de Piratininga donde tenemos una gran escuela de ninos, hijos de Índios ensinados ya a leer y escribir, y aborrecen mucho las costumbres de sus padres, y algunos saben ayudar a cantar la missa. Estos son nuestra alegría y Consolación, porque sus padres no son muy domables, puesto que sean muy diferentes de los de las otras Aldeãs, porque ya no matan ni comen contrários, ni beven como de antes (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 81-82).

É possível observar dois pontos fundamentais que explicam o motivo dessa estratégia ter ganhado força no decorrer do desenvolvimento da missão. Em primeiro lugar, Anchieta afirma que a educação tem levado os meninos a abominarem os costumes de seus pais. Os jesuítas, assim, interpretam que, ao retirar os meninos do convívio dos mais velhos, garantiriam a permanência destes dentro dos princípios cristãos. Essa percepção é reforçada no segundo ponto argumentativo, onde o padre adjetiva os adultos como indomáveis, demonstrando certa desesperança em relação a conversão dos mais velhos.

A linguagem usada por Anchieta também demonstra que a opção pelos meninos em detrimento dos adultos era a correta a se tomar. Conforme observamos em nosso trabalho, os *Exercícios Espirituais* ensinam que em momentos cruciais, onde os padres deveriam fazer escolhas que os levassem para o melhor caminho em nome da glória de Deus, os inicianos interpretavam o mundo a partir das consolações e desolações. Ao descrever a experiência com os meninos como consoladora, Anchieta indicou que esse era o caminho a ser seguido dentro da missão.

O padre Anchieta também descreve os métodos utilizados dentro desses estabelecimentos para consolidar os jovens dentro da cristandade. Como a formação do jesuíta pressupunha o preenchimento do tempo com atividades a fim de evitar o vazio e a desolação, atividades como a leitura e a escrita, muito marcantes também dentro de uma institucionalização do ensino vivenciada na Europa, ganham atenção dentro das casas e colégios na América portuguesa. Sobre isso, aponta Anchieta em carta escrita para Inácio de Loyola em 27 de dezembro de 1554:

Por lo qual nuestro principal fundamento es en la doctrina de los niños, los cuales les ensino a leer, escribir y cantar; éstos tra hajamos de tener debaxo nuestra mano para que después vengan a suceder en lugar de sus padres y hagan pueblo de Dios (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 121).

Em outra carta em que trata do cotidiano dos meninos, Anchieta descreve uma rotina controlada em que as crianças aprendiam a doutrina pela manhã e na parte da tarde caçam e pescam para obter o sustento. Também afirma que, naquele momento, o principal cuidado era o de ensinar os rudimentos da fé, juntamente com o ensino das letras:

Expliquei suficientemente na carta anterior como se faz a doutrina dos meninos: quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declararmos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto que, se não fosse esta atracção, talvez nem os pudéssemos levar a mais nada. Dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas, e alguns mesmo sem ele. Muitos confessaram-se este ano, e fizeram-no em muitas outras ocasiões do que não tivemos pouca alegria; pois alguns confessam-se com tal pureza e distinção, e sem deixarem sequer as mais mínimas coisas, que facilmente deixam atrás os filhos dos cristãos: recomendando-lhes eu que se preparassem para este sacramento, disse um: é tão grande a força da confissão que, a seguir a ela, nos parece que queremos voar para o céu com grande velocidade (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 308).

Percebe-se a centralidade do ensino que a escrita assumia, já que, além de cumprir os propósitos já destacados anteriormente, convertia-se em meio de controle sobre os jovens, fazendo com que esses demonstrem o domínio sobre as coisas da fé por meio de um formulário de perguntas. O próprio fato de colocar o ensino da escrita em paralelo com o dos rudimentos da fé reforça ainda mais como essa prática tinha valor para os padres.

Ao falar das virtudes dos meninos, o padre trata da confissão dos nativos, mostrando que o sacramento era aplicado com frequência dentro das casas e colégios, colocando de maneira edificante a fala de um índio a respeito do sacramento. A presença de certa frequência da confissão na aldeia mostra que os padres almejavam que os indígenas encarassem cotidianamente sua vida anterior a entrada no mundo cristão, assimilando a culpa por seus erros passados. Por conta disso, era elementar que se construísse um espaço marcado pela disciplina do corpo, anunciada no ensino da escrita, controle do saber, observado no preenchimento dos formulários e nas próprias confissões e pela culpa vivenciada também nesse sacramento.

Conforme vimos anteriormente, os inacianos encontraram justificativas para traduzir o cristianismo para a língua nativa. Porém, as cartas mostram que dentro dos espaços institucionalizados, como as casas e os colégios, os padres também permitiam que os meninos expressassem sua fé utilizando suas referências culturais. Os meninos nativos foram autorizados pelos padres a realizarem cantos em sua língua nativa, mostrando um certo grau de tolerância.

Sendo assim, confirma-se que a aceitação de alguns aspectos da cultura nativa no processo missionário não se deu apenas quando os padres iam até as aldeias dos nativos, mas, também, em espaços institucionais, que estavam sob a administração dos jesuítas. Observamos essa prática em outro trecho de uma carta de Anchieta:

Dia de S, Lorenzo se dieron algunas ropas a algunos dellos de pano, que el sereníssimo Rey de Portugal nos da de lymosna, y con esto se cativan tanto, como si les diessen una muy grande cosa. Y así éstos las más de las noches se juntan a cantar cantares de Dios en su língua, al contrario de sus padres, para que ex ore infantium, et lactentium perficiatur laus Dei propter inimicos eius (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 121-122).

O uso da violência também marca a educação dos meninos indígenas nas casas e colégios. Os jesuítas, em sua formação, cativavam um ideal de mortificação do corpo, pautado no ideal imitativo de Cristo. Sendo assim, os padres recorriam à violência para afastar a desolação e provocar a consolação nos movimentos da alma.

Em carta destinada a Loyola, escrita em março de 1555, Anchieta relata o castigo físico aos meninos, citando que tal ação traz a emulação (imitação) entre eles: “O ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto à Escola, sofrem os açoites e têm emulação entre si. Destas coisas escrevi por miúdo na carta precedente” (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 194).

Percebe-se como a pedagogia do exemplo pautava as ações dentro dos espaços pedagógicos. Era preciso imitar a Cristo, pois, ao fazer isso, o fiel serviria também como espelho para um terceiro, criando uma cadeia de boas atitudes cristãs. O trecho também mostra que a mortificação não aparecia apenas como castigo, mas também, como uma forma de fortalecer o sentimento de consolação, mostrando como os jesuítas traziam os princípios dos *Exercícios Espirituais* em meio a população nativa.

Essa percepção de que os modelos de comportamento seriam um bom caminho para garantir a conversão dos meninos indígenas fez com que os padres também valorizassem a presença de meninos órfãos trazidos de Portugal dentro desses espaços. Em nossa pesquisa, a primeira menção aos meninos órfãos aparece em uma carta escrita por Nóbrega ao padre Simão Rodrigues no dia 11 de agosto de 1551. Nela o padre diz que: “Los niños huérfanos que nos embieron de Lisboa con sus cantares atraen a si los hijos de los gentiles y edifican mucho los christianos” (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 269).

A presença dos órfãos dentro da missão também aparece em uma carta em que se descreve uma experiência institucional peculiar. Conforme observávamos, a maioria das casas foram construídas com intuito de abrigar crianças, porém, em Pernambuco, Nóbrega planejava construir um espaço que, além de abrigar as crianças, também seria destinado a receber moças nativas. Em carta escrita aos irmãos de Coimbra em setembro de 1551, escreve o jesuíta:

Damos ordem a que se faça liuma cassa pera recolher todas as moças e mulheres do gentio da terra que há muitos annos que vivem ante os christãos, e sam christãs e tem filhos dos homeins branquos; e os mesmos homeins que as tinhão ordenão esta cassa, porque ali doutrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas, pollo tempo em diante muitas casarão e ao menos vivirão com menos occasiom de peccados; e heste hé ho melhor meio que nos pareceo por se nam tornarem ao gentio. Antre esta há muitas de muito conhecimento, e se confessão e sabem bem conhecer os peccados em que viverão; e as que mais fervor tem pregão às outras. E asi destas como dos escravos somos importunados de contino pera os ensinar, de maneira que asi os meninos órfãos, que connosco temos, como nós, ho principal exercicio hé ensiná-los. Com estas forras se ganharão muitas já christãs que polo sertão andão, e asi muitos meninos seus parentes do gentio, pera em nosa cassa se emsinarem, alem de outros muitos proveitos que disto hà gloria de Noso Senhor resultará[o]; e ha terra se povoará em temor e conhecimento do Criador (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 292).

Por conta do comportamento sexual de colonos e nativos, visto pelos padres como algo inapropriado, em Pernambuco, além de abrigar as crianças, a casa também serviria como espaço de recolhimento de moças para evitar comportamentos tido como pecaminosos. Dessa maneira, além de reforçarem práticas tidas como virtuosas, as casas de ensino e colégios ofereciam a possibilidade de isolar os nativos dos maus exemplos.

Na carta de Francisco Pires, escrita para Pedro Domenech em agosto de 1552, voltamos a observar a importância dada a ação dos órfãos, desta vez com mais detalhes:

En esta Aldeã uvo muchas fiestas donde los nifios cantaron y holgaron mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaron y tafieron con tacuaras, que son unas canas grossas con que dan en el suelo y con el son que hazen cantan, y con maracás, que son de unas frutas unos cascos como cocos y aguirados con unos paños por donde dan y pedrezuelas dentro con lo qual tafien. Y luego los nifios cantando, de noche (como es costumbre de los negros), se levantavan de sus redes e andavan espantados en pos de nosotros. Parézeme, según ellos son amigos de cossas músicas, que nosotros tafiendo y cantando entre ellos los ganaríamos, pues diferencia ay de lo que ellos hazen a lo que nosotros hazemos y haríamos si V. R. a nos hiziesse proveer de algunos instrumentos para que acá tafiamos (imbiando algunos nifios que sepan tafier), como son flautas, y gaitas, y nésperas, y unas vergas de yerro con unas argollicas dentro, las quales tafien da[n]do con um yerro en la verga; y un par de panderos y sonajas. Siviniessse algún tamborilero y gaitero acá, parézerae que no havría principal que no diesse sus hijos para que los ensebo nassen (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 383-384).

O fragmento mostra como os meninos órfãos eram vistos como atrativos para os meninos nativos. Para que a atenção dos indígenas fosse maior, esses meninos recorreram à utilização de instrumentos indígenas. Mais uma vez comprova-se que os jesuítas recorriam a elementos culturais dos nativos como estratégia voltada para a conversão. Assim, a pedagogia do exemplo funciona de forma invertida, já que os padres percebem que, para atrair o gentio, seria preciso, primeiramente, agir como eles. Já havíamos observado que essa premissa também tinha sido adotada no trato linguístico, fazendo com que os padres desenvolvessem um entrelaçamento cultural na missão. Sobre o papel assumido pelos órfãos na leitura feita pelos padres, acerca do uso de elementos nativos, destaca Hernandes (2016, p. 132):

Nesse encontro dos pequenos mártires vindos de Portugal com a cultura das selvas brasileiras, nas descrições dos padres, a incorporação de elementos da cultura nativa para o ensinamento da religião cristã, mestiçagem cultural (TODOROV, 2010) que não agradava ao Bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha (LEITE, 1954a, p.

407), abria as “portas” das aldeias para os meninos, que traziam consigo os padres. Tanto o padre missivista como o padre Nóbrega estavam certos de que o melhor a fazer para realizar a missão junto aos índios e torná-los cristãos era aproveitar esse encantamento que provocavam os meninos entre eles, espalhá-los por todas as casas da Companhia de Jesus e, assim, levá-los pelas aldeias e pelos aldeamentos.

Outro ponto importante quando tratamos do lugar das casas de meninos e colégios dentro do projeto missionário jesuítico. Por se tratar de um período inicial da colonização e da própria institucionalização da Companhia de Jesus, não havia uma distinção clara entre esses espaços institucionais no âmbito colonial. Sobre essa indefinição, Anchieta escreve ao padre Miguel Torres em 1556:

Desta maneira vivemos até agora nesta Capitania, onde estávamos seis Padres de missa e quinze ou desaseis Irmãos por todos e aos mais sustentava aquella casa de São Paulo de Piratinin com alguns meninos do gentio, sem se detreminar se era collegio da Companhia, se casa de meninos, porque nunca me responderão ha carta que escrevesse sobre isto, e nestes termos nos tomaram as Constituições que este anno de nos fez Nosso Senhor mercê de no-las mandar, polias quais entendemos não devêremos ter carrego nem de gente pera doutrinar na fé; ao menos em nossa converçação conhecemos tão bem não poderem os Irmãos ter bens temporais nenhuns, se não for collegio. Vemos que, pera se fazer aquella casa de São Paulo collegio, não tem mais que a grangearia daqueles homens com aqueles escravos, os quais morerão e nós não buscamos outros; assi mesmo o Irmão ferreiro hé doente e velho, não sei quanto durará; as vaquas forão aquiridas pera os meninos da terra e são suas; ha esmola d'El-Rei hé incerta. Pera não ser collegio, senão casa que viva de esmolos, hé imposivel poderem-se sustentar os Irmãos daquela casa en toda esta Capitania, nem com eu agora levar sinquo ou seis que himos, delles pera o Spiritu Sancto, delles pera a Baia, porque as povoações dos christãos são muito pobres. E se nesta casa de S. Vicente se não podem manter mais de dous ou três, que hé a principal vila, quanto mais nas outras partes (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 283).

Sete anos após a chegada da primeira leva de jesuítas à América portuguesa, ainda não havia a clareza sobre como se definiriam seus espaços institucionais. Anchieta demonstra preferência pela definição do espaço como colégio, devido à autorização de recursos temporais para instituições dessa categoria. Para sustentar essa posição, o padre fala dos problemas que enfrentam para transformar a casa em Colégio: os irmãos que morreram não foram repostos, o ferreiro está doente e a esmola do Rei é incerta.

Dessa maneira, se o espaço se consolidasse enquanto casa que vivia de esmolos, a situação pioraria, pois, as vilas da região são muito pobres, o que faria

com que os recursos fossem muito baixos para tantos irmãos que nela viviam – podendo sustentar apenas dois ou três. Sobre isso, relata Nóbrega a Miguel Torres:

Primeiramente, se nos comvem que aquella casa de Piratinim seja de meninos. A nós quá parecia-nos que não, e que hé melhor andá-los doutrinando por suas povoações a pais e a filhos: e, se, todavia, El-Rei quizesse casa delles, e os quizesse manter, nós não teremos mais que a superintendência espiritual sobre elles. E já que El-Rei os não queira manter, nem nos convenha tê-los, se será boom fazermos daquella casa collegio da Companhia*, e nisto ho nosso voto hé que, se S. A. quisesse dar àquella casa alguns dizimos de arroz e meunças, já que ali hão de estar Padres iio e Irmãos, applicando àquella casa pera sempre, e tirar de nós toda a esmola que quá nos daa, que hera muito bem fazer-se collegio, e se serviria muito Nosso Senhor delle, e a S. A. custaria menos do que lhe custa o que nos agora daa; e podia dar-nos alguns moios de arrôs do dizimo, e o dizimo da mandioqua da Villa de S. André que creio que tudo hé menos do que nos quá dão, e a nós escusar-nos hia de mandarmos fazer mantimentos, nem teremos necessidade de ter escravos (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 283-284).

A falta de recursos para a manutenção das casas aparece como argumento determinante para a preferência pelo estabelecimento de colégios. Argumenta-se a favor do erário real para convencer as autoridades a apoiarem essa opção.

Contudo, mesmo as práticas institucionalizadas pelos jesuítas foram questionadas dentro do território colonial. Em carta escrita para Simão Rodrigues em julho de 1552, Nóbrega fala sobre uma ordem de Sardinha que obrigava os escravos a deixar de frequentar a igreja comandada pelos padres. Segundo Nóbrega, com isso, muitos deixaram de frequentar e, por isso, estavam desconsolados:

Os escravos desta cidade tinhão missa e pregação nesta casa nossa aos domingos, e à tarde doctrina. Fazia-se muyto fruto. Des que veo nos escusou disto. Manda fazer doctrina cada dia por Antonio Jusarte e nom vay lá quase ninguém. A missa nom lha dizem. Andão os escravos muy desconsolados; vêm-se aa nossa igreja aqueixando-se; hé pera mym grande dor. Disse-o ao Bispo: diz que proverá; nom sey o que seraa (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 372).

Segundo Nóbrega, Sardinha também teria direcionado críticas a respeito de como os meninos tocavam instrumentos do gentio e deixavam até seus cabelos semelhantes aos dos nativos para atrair os indígenas para a fé:

Os mininos desta casa acostumavão cantar pelo mesmo toom dos índios, e com seus instramentos, cantigas na lingua em louvor de N. Senhor, com que se muyto athrahião os corações dos índios, e asi alguns mininos da terra trazião o cabelo cortado à maneira dos índios, que tem muyto pouca diferença do nosso costume, e faziam tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muyto o Bispo e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muyto largo, por donde todo o

auditório o tomou por isso. E íoy assi, porque a mym o reprehendeo muy asperamente, nem aproveitou escusar-me que nom erão ritos nem custumes dedicados a Ídolos, nem que perjudicassem a fee catholica. Obedeci-lhe e asi o farey em tudo, porque por menos mal tenho deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 373).

Observamos nesse trecho como Nóbrega utiliza recursos retóricos para reforçar suas práticas frente à oposição do bispo. O jesuíta afirma ser preferível evitar uma divisão entre ele e Sardinha do que se esforçar para salvar as almas do gentio que causar. Como a prioridade da Ordem sempre fora atingir os nativos, podemos tomar o argumento como um recurso para sensibilizar seu superior, sugerindo que o projeto missionário tinha perdido a prioridade.

No mês de agosto de 1552, Nóbrega escreve ao padre Simão Rodrigues para defender que a adoção de alguns costumes indígenas, como cantar músicas sacras na língua do gentio e usar os instrumentos que eles usam na adoração de ídolos, não ferem a fé católica. Também afirma que o uso desses, pois a semelhança poderá atrair mais o gentio e fazer com que estes abandonem hábitos piores:

Se nos abraçarmos com alguns custumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a Ídolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bêbados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficácia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros custumes semelhantes a estes (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 407-408).

A manutenção dos espaços administrados pelos padres também sofreu críticas por parte dos colonos. Em 10 de julho de 1552, Manuel da Nóbrega relata ao Pe. Simão Rodrigues o escândalo que a população demonstra diante da posse de escravos pela Ordem:

Este Collegio dos Meninos de Jesu vai em muito crescimento e fazem muito fructo, porque andão pelas Aldeãs com pregações e cantigas de Nosso Senhor polia lingoa que muito alvoraça a todos, do que largamente se escreverá por outra via tí. Ho mantimento e vestiaria que nos El-Rei dá todo lho damos a elles, e nós vivemos deesmolos e comemos polias casas com os criados desta gente principal, ho que fazemos por que se não escandalizem de fazeremos roças e termos escravos, e pera saberem que tudo hé dos meninos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 351).

A leitura da correspondência da conta de múltiplos aspectos na constituição de espaços de conversão na América portuguesa que, em suma, depunham a favor de bons frutos obtidos dentro desses locais. Mediante a luta por recursos junto à Coroa e os colonos, os padres investiram em uma educação centrada em grupos específicos, especialmente nos jovens, evidenciando que a conversão dos adultos foi aos poucos sendo reinterpretada dentro da ação dos jesuítas. Nesses espaços, a disciplina, o controle, a culpa e o rigor de ferramentas de conversão se misturavam com práticas caracterizadas pelo sincretismo cultural, mostrando o quão complexa e polêmica era a atuação dos soldados de Cristo. Nesse sentido, os elementos que marcam sua formação emergem e adaptam-se a necessidades pontuais de um terreno desafiador para a prosperidade da fé.

Entretanto, mesmo diante do aparente avanço missionário nesses locais, os padres procuravam atuar das mais diferentes maneiras possíveis, fazendo com que o aparente sucesso de uma prática não levasse a necessária exclusão de outra. Se por um lado os padres apostaram em uma institucionalização do projeto missionário, demonstrando a influência de uma formação feita em meio ao crescimento de espaços educacionais no âmago do humanismo, da neoescolástica e do protestantismo, por outro, a veia de peregrinos presente na Ordem se manteve firme.

4.6. OS DESLOCAMENTOS EM NOME DA FÉ

Os padres jesuítas também adotaram uma estratégia itinerante no processo de conversão do gentio. Os jesuítas localizavam as aldeias propícias para a catequização e deslocavam-se até o local. Podemos compreender a adoção dessa estratégia pelos padres a partir de dois pilares da formação dos jesuítas: a *Devotio Moderna* e o espelho de figuras edificadoras da fé.

Os jesuítas carregavam um forte princípio de ação da *Devotio Moderna*, que entendia que os homens de Deus deveriam atuar junto as pessoas comuns, pregando a palavra de Deus e auxiliando-as na busca da salvação. Esse princípio é reproduzido na América portuguesa, onde os padres deslocavam-se até os nativos para realizar a catequização. Em carta de escrita a Simão Rodrigues em 1552, Nóbrega fala da importância da presença da Companhia junto aos nativos, pois esses se mostravam ao cristianismo devido a maldade dos brancos em seu trato.

Muito desejosos andamos todos de hir pollo certão, porque a nenhuma parte hiremos onde não aja aparelho melhor pera se fazerem boos christãos que nas Capitánias, os quais, pera bem nos serem, hé necessário que por tempo nos experimentem e venhão a conhecimento da verdade, porque inda agora a medo nos serem por rezão das muitas maldades dos branquos até agora. O porque o dilatamos, hé por dar principio a estas casas das Capitánias onde fique fundamento da Companhia, a que nos matem e comão a todos os que foremos. Mande V. R. logo muitos pera que aja pera deixar nos colégios e levar dous ou tres; e, com elles e com o Bispo, teremos lugar a ir ganhando terra adiante, porque temos novas de gentios onde acharemos alguns escolhidos pera o reino dos ceos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 354-355).

A narrativa de Nóbrega aponta para uma maior efetividade da estratégia de deslocar-se até os nativos, nesse caso, por conta da violência dos colonos no trato com os autóctones. Aparentemente, os nativos estavam receosos em frequentar locais onde a presença dos europeus era significativa. Fica claro que a missão se desenhava em duas frentes: o espaço institucional e a ação de peregrinação. Essas duas marcas formativas do modo de proceder jesuítico são aplicadas no Brasil, colocando os padres em uma delicada linha argumentativa junto à Coroa.

Se por um lado a descrição das experiências de sucesso nas casas de ensino e colégios poderiam garantir mais recursos frente à Coroa, por outro poderia reforçar a visão do governo que contrapunha o deslocamento dos padres pelo território, ação missionária profundamente desejada por Nóbrega. Por conta disso, Nóbrega opta por requisitar mais padres no local, para que possam então deixar o colégio sem que isso gerasse prejuízo para a instituição.

Mediante a esse sucesso estratégico das casas, o argumento parece depor contra a vontade de Nóbrega à primeira vista. Contudo, com um olhar mais contextualizado, percebemos que o risco de morte dos padres (ideal apostólico do martírio) e a busca pelos predestinados preenchem uma linha argumentativa que buscou evidenciar, em determinados momentos, o caráter sacro de sua atividade, reforçando o compromisso religioso que une os inicianos à Coroa portuguesa dentro do projeto salvífico que constituiria o novo império cristão no orbe. Os padres enfatizam a necessidade de prestar serviço espiritual aos predestinados ao reino dos céus, apelando para uma obrigação que também é da Coroa. Também devemos lembrar que, dentro do entendimento dos jesuítas, os indígenas eram homens que se esqueceram das leis de Cristo por conta da ação do diabo nas terras. Os jesuítas

esperavam que a Coroa não ignorasse esse apelo e garantisse que a palavra de Deus chegasse aos nativos estabelecidos no sertão.

Esse desejo de deslocamento até os nativos é alimentado pela idealização feita pelos padres na descrição dos Carijós. As primeiras referências diretas que Nóbrega recebe desse povo foram recebidas em junho de 1552, escritas pelo padre Leonardo Nunes. Nela, os Carijós já apareciam como um povo mais suscetível a conversão:

Después tener escrito a V.a R. a hablé con unos Castellanos que aquy estão, y vinieron dei Perú hastaquy por terra; y después destes llegaron otros dei Paragay, adonde tienen una grande población, como allá verá en las cartas. Los quales me contaron la gran perdición de las ánimas que alá ay, e juntamente me dixeron mil bienes de aquellos gentiles adonde están, que son los Carijós, y la disposición que tienen para ser buenos christianos (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 336-337).

Frente a essa descrição positiva, o modo de proceder dos padres os direcionava para a ida até esses nativos, trazendo à tona o traço marcante da influência da *Devotio Moderna* em seu proceder missionário. Na mesma carta, Leonardo Nunes volta a falar dos atributos positivos desse povo, salientando a necessidade de os padres irem até eles, pois, segundo Nunes, estes já trazem traços comportamentais que os aproximam do cristianismo:

Primeiramente son ya baptizados cerca de veinte mil, y los christianos vivem castamente, ny tienen más que uma moger. Gardan muy bien todos los domingos y dias de fiesta; vienen de ocho y diez leguas quada domingo a la missa y a la doctrina Christiana que un Padre deles haze. Y quada aldeã tiene una cruz, y luego de manhana se levanta el Principal y ayunta toda la gente quada uno em su aldeã, y el que meyor sabe las oraciones las enseña a los otros y acabado esto quada uno adora la cruz, y vase ocupar en sus trayayos. Si acaesce passar por las Aldeãs algún Padre que sepan que lleva cruz, irán una légua y dos tras él para que se la dexa besar; y si algún christiano va por Aldeã donde no ay cruz, danle quanto tienen por que les haga alguna. Al deredor de la población veinte y treinta leguas no ay hombre que coma carne humana, ny mate esclavo. Muchas vezes vienen muchos Índios con grandes presentes de venados y galinas, peces, cera y mel a los sacerdotes a pedirles que los baptizen y les hagan saber la doctrina Christiana, y les enseñen las buenas costumbres de los christianos. Y se algún passa por las Aldeãs es muy importunado. Dellos haste que les ensene las oraciones, y muchoslos perisiguen que los hagan christianos y les digan algunas cosas de Dios. Y sy acaesce ir un sacerdote por antrellos, la tierra toda se move con él, y le van siempre haziendo el camino, y se quisiesse que lo llevassen a cuestas, lo llevarían (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 339-340).

Aqui observamos a mobilização de uma série de características que depõe a favor dos Carijós. Segundo o padre, entre esses nativos já existem muitos batizados

e, aqueles que não o são, tem profundo desejo de se converterem e aprenderem a doutrina, sendo que muitos já frequentam a missa e fazem orações com certa frequência. Na narrativa, os indígenas também trazem comportamentos diametralmente opostos àqueles tão condenados pelos padres em outras nações da terra: não comem carne humana, são monogâmicos e não se dão à violência contra os seus escravos. Por fim, o padre fala dos recursos materiais presentes entre eles ao afirmar que os nativos levam gêneros alimentícios pedindo aos padres pelo batismo.

Mediante essas informações, assim que chega em São Vicente, no mesmo ano de 1552, Nóbrega inicia uma complicada negociação com a Coroa, solicitando a autorização para que pudesse ir atrás desses nativos. O distanciamento entre o desejo dos padres e da Coroa, representada aqui pelo Governador, aumenta, pois se a realeza era lembrada de sua obrigação para com os cristãos perdidos pelo globo, ela também sabia da importância dos espaços institucionais dos jesuítas para o controle do novo território. Essa delicada relação aparece em carta escrita por Nóbrega ao Simão Rodrigues em março de 1553, na capitania de São Vicente:

Sucedió que a la partida dei Governador algunos moradores de la tierra así por quedar descontentos dei Governador, como por alguna noticia o speranza que tienen de aver en esta tierra oro o plata, sabiendo que nosotros queríamos ir por la tierra adentro a asentar casa, casi que toda esta Capitania o muchos de los principales della se movían para ir en donde nosotros asentávamos. Lo qual vino a noticia dei Governador y, dándome cuenta de lo que pasava en la tierra, con me poner delante la obligación que teníamos a nuestro Rei tan virtuoso, lo impidió, y con mucha razón, porque fuera abrir las puertas para grandes males, y a se esta Capitania despoblar. Y asentamos a no hazer mudança hasta S. A. mandar recado al Governador de cosas que él screvirá o informará de palabra si allá fuere este ano. De la determinación de las quales depende mucho el modo que avemos de tener de servir a N. S. en esta Capitania y en las otras (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 450-451).

Nesse caso, mediante a ameaça de um deslocamento demográfico que prejudicasse a colonização de determinadas áreas litorâneas, o governador impede a partida dos padres, com aparente concordância de Nóbrega. Com a impossibilidade de ir até o interior, o padre procura encontrar uma alternativa, sugerindo o deslocamento dos padres para outras regiões onde não se causaria tantos problemas, conforme notamos na mesma carta:

Yo é pedido al Governador licentia para nos dexar entrar por alguna otra Capitania de la costa adonde no oviese los inconvenientes que en este aí, los quales son ser descubiertas minas, y presumen ser

plata, aunque por falta de quien la funda no se sabe de cierto lo que es. Las cuales minas hallaron y descubrieron los Castellanos de Paragai, que estarán de aquí desta Capitania 100 léguas, i está averiguado estar en la Conquista dei Rey de Portugal, y por estas y otras cosas a cerrado el Governador el camino así a portugueses como a Castellanos. Y así se tiene noticia de una gentilidad en estas partes de mucho oro, em pos dei que andan los Castellanos por via dei Perú; las cuales cosas todas y otras muchas yo supe después de estorvada nuestra ida, las cuales causas todas cesan en las otras Capitancias (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 450-451).

O pedido foi negado pelo governador sob a alegação de que não poderia garantir a segurança dos padres. Diante da posição oficial do Governo-Geral, o missionário mostra certo desapontamento, pois compreende que as questões estão impedindo os padres de empregarem seu modo de proceder para garantir a maior glória de Deus. Diz Nóbrega na mesma carta:

Respondiéndome el Governador que, para entre gentiles asentar casa, no lo consentiria en ninguna Capitania, diciendo que si los gentiles hiziesen algún mal a los christianos que no lo podrían vengar estando nosotros en la tierra dentro, y también que huirían para nós todos los malhechores; las cuales razones cesan pasando nosotros a otra gentilidad que no sea de la Capitania. Finalmente, que por todas las vias estamos como presos y no tenemos libertad de servir a N. S. como entendemos El ser servido (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 451-452).

Em carta escrita por Nóbrega ao Padre Luís Gonçaves Câmara em junho de 1553, Nóbrega volta a citar o desacordo com o governador, indicando que o pedido fora negado. O padre diz entender os motivos do representante da Coroa, trazendo um novo parecer para o entrave: a ação demoníaca. Mais uma vez a percepção trazida pela formação dos padres a partir dos *Exercícios Espirituais* aparece na interpretação do mundo como um campo de batalha entre as bandeiras de Satanás e de Deus. O trecho também mostra que o governador não poderia liberar devido à impossibilidade de garantir a segurança dos padres, sugerindo, assim, a importância desses dentro do plano colonial traçado pela Coroa:

No se pudo esto esconder a Sathanás, porque avéndome el Governador dicho que le parecia bien entrarnos, des que supo que llevávamos capilla y cantores y que aviamos de hazer casa, lo estorvo por todas las vias, diciendo que se acogerían allá los malhechores y otros hombres deudores huyrían para allá, y que quando los índios hiziessen alguna cosa mal hecha que no podrían vingarse dellos por el peligro en que nos poníamos. Las cuales todas y otras muchas parece tener alguna color, pero no devieran bastar; y la principal causa de todas para lo estorvar fué çarrar él el camino por razón de los castellanos, que están poco más de cien legoas desta Capitania, y dicen que en la demarcación dei Rey de Portugal. Y tiénese por cierto

aver mucha plata en la tierra, y tanta que dizen aver sierras delias, y mucha notitia de oro, por lo qual çarró y atapó el camino hasta S. A. en ello proveer, y, que pues lo atapava a los otros, no parecia bien ir nós. Ni bastó dezir que iríamos a parte de todo desviada, adonde no uviesses oro ni plata ni camino para allá; lo que mucha tristeza a causado a todos los Hermanos, por razón de los muchos fervores que tenían de emplear sus trabajos y vida en servicio de N. Señor (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 492-493).

Após esse desentendimento entre jesuítas e governo colonial, a presença dos Carijós começa a ser mais constante dentro da documentação analisada. Em carta destinada aos irmãos de Coimbra no dia 15 de agosto de 1554, Nóbrega diz ter esperança nos Carijós e em outras nações das quais teve boas novas, pois um líder veio até ele pedindo para que os padres fossem às aldeias para ensiná-los, onde estavam vivendo como bestas. Nóbrega ressalta as virtudes no nativo dizendo que é tão bom cristão que nem se parece com um índio:

De la manera de los Carijós, de que otras vezes screví, y de otras naciones para las quales ay por aqui abierta entrada, tenemos muy buenas nuevas y mucha esperança que ha el Sefior de hazer en ellas mucho íructo. Y aún agora tenemos más que nuevas, porque ha venido aqui um principal ^ destos índios que llaman Carijós, que es sefior de aquella tierra con muchos criados suyos, y no vino a más que a buscamos para que vamos a sus tierras a enseñarles. Dízenos sienpre que ellos están allá como biestias syn saber las cosas de Dios; y afirmoles, charíssimos Hermanos, que es buen christiano y muy discreto, que ninguna cosa tiene de Índio. Nuestro Senor por su ynfinita mysericordia plante en toda la tierra su sancta le librándola dei gran captiverio en que está dei demónio, lo que todos, charíssimos Hermanos, deven pedir con mucha instancia a nuestro Senor cada dia en sus oraciones, acordándose en ellas de nosotros (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 82).

Nesse excerto, o padre Manuel da Nóbrega dá depoimento de um encontro pessoal com os nativos, fato que reforça ainda mais seu argumento em favor do deslocamento para a atuação junto aos Carijós. A luta entre a bandeira de Cristo e de Satanás aparece mais uma vez quando o padre pede que Deus interceda para que a terra deixe de ser cativo do demônio.

Em agosto de setembro de 1554, Nóbrega fala novamente sobre as virtudes desses nativos, dessa vez com o superior da Companhia de Jesus, citando alguma experiência obtida no trato com eles:

Além destes índios, há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijós nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficámos sabendo claramente de a experiência feitar com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e

constantes na fé. Estes estão sob o domínio dos Castelhanos, a quem de boa vontade constroem as casas e de boa mente ajudam a obter as coisas necessárias à vida (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 116).

Na correspondência de José de Anchieta, os Carijós também têm espaço de destaque. Em carta escrita a Loyola em março de 1555, o padre diz que estes indígenas são aptos a receber a doutrina. Para evidenciar essa propensão, traz um caso em que um indígena veio até eles e beijou a mão do padre e de um soldado:

Outra esperança de maior fruto nos alenta ainda, porque inumeráveis nações, espalhadas por vastíssimos territórios, têm fome e sede da palavra de Deus. Satisfarão estas o nosso desejo e gosto, e sobretudo aqueles que estão mais vizinhos de nós, chamados Carijós, os quais há muito nos esperam com ânsia. Alguns deles aqui vieram ultimamente, procuraram logo o Padre e beijaram-lhe a mão. E um soldado, que foi para uma Aldeia deles, resolveu, para sentir menos aborrecimento da demora, ensinar os meninos; pois em breve juntou quase 200 e instruiu-os na doutrina cristã. Se um soldado do mundo conseguiu isto tão facilmente por causa da mansidão que encontrou, que farão os soldados de Cristo se os forem procurar? Não há dúvida que recolherão ubérrimos frutos. Mas estes, se se comparam com a infinita multidão das outras nações, que nos esperam, não são quase nada, pois está dispersa tão grande messe pelo sertão, de maneira que a nossa Companhia, que até agora se manteve estéril no Brasil, virá a ser mãe fecunda nem há-de ser vencida por aquela que tem muitos filhos. Pedimos portanto a V. P., despenseiro do Senhor, que envie operários para a messe (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 196-197).

Anchieta vê com bons olhos a ação entre esses nativos, pois, se um soldado comum fez isso, os soldados de Cristo seriam capazes de muito mais. Dessa forma, pede que Loyola permita a atuação junto aos Carijós, tendo em vista que a missão lá seria fértil, ao contrário do que ocorre na localidade onde estão. Percebemos que a idealização dos Carijós é contrastada frente à experiência com outros povos. Essa falta de perspectiva pessimista diante dos indígenas adultos de São Vicente já tinha feito a missão ser direcionada aos meninos nessa e em outras localidades.

Além disso, outro aspecto pode ser observado no trecho acima: a necessidade de mobilizar o poder central da Companhia em favor da vontade dos irmãos na colônia. Dessa forma, não podemos delimitar com precisão o que determina a crescente presença dos Carijós dentro da narrativa missionária. Os padres parecem de fato acreditar que esses indígenas trariam melhores frutos para missão. Essa perspectiva ganha força quando observamos certa regularidade nesse padrão descritivo desde a notícia dada por Nunes à Nobrega em 1552, até escritos de

Anchieta que datam de 1555. Entretanto, essa idealização parece ser retroalimentada pela necessidade de convencer as autoridades reais e os superiores da Companhia da importância de dar cabo a esse deslocamento em direção aos índios. O único fato claro é que, embora os padres apostassem no sucesso das casas e colégios, eles jamais abandonaram essa atuação como missionários peregrinos, fazendo de suas práticas imitações da vida de Cristo, dos apóstolos e de Inácio de Loyola.

Dessa forma, notamos que, à medida que a missão avançava, os padres se depararam com entraves que impediam seu desejo de peregrinar pelo sertão. Mediante dificuldades em obter autorização para deslocar-se, os colégios e casas de meninos acabavam se concretizando como locais onde os poucos avanços do projeto missionário poderiam acontecer. Essa percepção vai se fortalecer frente ao crescente desapontamento com os nativos adultos e com novos rumos que seriam tomados pela administração colonial.

5 NÓBREGA ENTRE A DEFESA E A REDEFINIÇÃO DO PROJETO MISSIONÁRIO

5.1 A INCONSTÂNCIA DOS NATIVOS

Nos primeiros anos da colonização, os padres cativaram uma visão positiva sobre a propensão dos nativos à conversão, sobretudo, nos primeiros anos do desenvolvimento missionário. Nóbrega não poupou elogios ao gentio, elevando suas qualidades e a sua vontade da conversão.

Mesmo tendo em vista que essa representação compõe um trabalho de edificação, que muitas vezes supervaloriza aspectos do cotidiano, é nítido que essa idealização do nativo vai, aos poucos, se deteriorando na prática missionária. O nativo propício para a conversão torna-se um sujeito inconstante na escrita de Manuel da Nóbrega e de seus companheiros de missão na América portuguesa.

Alguns aspectos do comportamento dos indígenas são vistos pelos inacianos como extremamente nocivos ao enraizamento do cristianismo. Nesse sentido, a prática da guerra, os rituais de antropofagia e as migrações foram considerados os grandes entraves impostos pelo gentio.

Por mais que não conseguissem pintar um quadro completo da cultura dos nativos, que não era vista como cultura pelos jesuítas, os padres compreenderam que a prática da guerra nas sociedades indígenas era geradora de outros comportamentos vistos como inaceitáveis, como a bebedeira e a antropofagia. Observamos essa constatação em carta escrita por Anchieta a Inácio de Loyola em agosto de 1554:

Esta parte da região do Brasil que habitamos, está, segundo dizem, a 22 graus de latitude sul. Mas, desde Pernambuco, que é a primeira povoação de cristãos, até aqui e mais além, toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem exceção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozarias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 113).

O ritual de antropofagia foi visto pelos padres como o mais nítido sinal da falta de civilização entre aqueles povos. Na perspectiva cristã, essa prática se dava devido à ação dos demônios, representados pelos caraíbas. Segundo afirma Luz, alguns elementos da narrativa missionária procuravam identificar a presença do mal entre o gentio dentro de uma tradição cristã de raízes mais antigas:

No caso citado, as velhas têm um papel de grande destaque, e, segundo Navarro, pareciam demônios no inferno. No *Malles Maleficarum*, logo na primeira questão, enfatiza-se que a crença nas bruxas é essencial para a fé católica. Tais personagens, segundo o manual, servem aos demônios [...]. Certamente o Pe. Navarro viu com seus próprios olhos foi esta “verdade”: a presença de Satã nas terras americanas, um pressuposto básico que norteia, de modo geral, todos os discursos jesuíticos sobre o canibalismo indígena (LUZ, 2003, p. 28).

Em mais uma carta de José de Anchieta para Loiola, datada de março de 1555, o padre narra como o inimigo de Deus agiu para encerrar um período de tranquilidade e paz, promovendo uma grande guerra, que estimulou os nativos a praticarem os rituais de antropofagia.

Levando isto a mal o inimigo do género humano, procurou afastá-los da verdade com toda a espécie de meios, quando quase todos os índios se juntaram para aquela guerra geral, de que falei no passado quadrimestre. Ganharam com o auxílio do demónio tal e tão grande vitória dos contrários, que em quase todas as Aldeias se celebraram aquelas miseráveis cerimónias da morte dos contrários. De maneira que até na própria vila dos portugueses que é cabeça das outras, foi morto um deles com a maior festa diante de toda a gente portuguesa. Estes portugueses bem longe de o impedirem ou repreenderem, quase todos assistiram ao espectáculo e o aprovaram e louvaram, o que excitou muito os nossos catecúmenos a partirem também para a guerra a fim de tomar alguns contrários. E de facto acharam alguns, chamados Papanás que habitam sempre nos matos e causam a todos aqui o maior terror, e tomaram dois; e julgando acção digna de homem valente quiseram prosseguir a guerra, mas voltaram primeiro à Aldeia para matarem um deles. Para isso, o próprio Principal de que falei muitas vezes, e no qual tínhamos alguma contiança, mandou recado que tratassem com diligência de preparar as cordas, a espada, e todas as coisas necessárias de que costumam servir-se em tal acto. E patenteou com clareza todo o desejo do seu coração, que antes ocultava embora às vezes o manifestasse ura pouco, e quis matá-lo, à moda gentílica, diante dos Irmãos. Ouviram isto com alegria todos os índios vindos de fora e até os próprios catecúmenos, por ser isso exactamente o que desejavam, e gritavam à uma que se matasse (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 206-207).

Os padres identificavam o consumo de carne humana como algo importante dentro do cotidiano daqueles povos, mas compreendiam a motivação cultural que lhe

trazia essa importância. Os nativos estavam inseridos em uma complexa estrutura social, organizada por meio da guerra, que exercia um papel crucial na constituição de lideranças dentro das aldeias. Sobre isso, afirma Almeida (2013, p. 54):

Os líderes indígenas não tinham nenhum tipo de privilégio econômico e seu poder se baseava no prestígio junto ao grupo, pois conforme afirmou Gandavo, eram obedecidos “por vontade e não por força”. Sua posição acarretava mais deveres do que direitos, e se perdesse a admiração e o respeito de seus liderados dificilmente seria obedecido. Dentre as qualidades do chefe destacava-se, além da coragem e do mérito por grandes feitos guerreiros, a capacidade oratória.

O líder da aldeia era o indígena que conseguisse mobilizar melhor seu grupo para a guerra. Essa mobilização se dava pelo mérito como guerreiro, que inspirava os demais, e pela capacidade persuasiva e mobilizadora alcançada pela palavra. Era a guerra que determinava o lugar que os indivíduos ocupavam na hierarquia tribal, que se estruturava, por conta desse elemento, de maneira fluída.

Almeida (2013) afirma que toda essa mobilização de guerra encontrava seu ponto máximo no ritual de antropofagia. Era por meio da memória da vingança, vivenciada nos insultos dirigidos ao prisioneiro de guerra que seria devorado, que os tupinambás se conectavam com seus antepassados guerreiros, mortos por esse mesmo inimigo que seria devorado. Com esse ato, os nativos projetavam a guerra no futuro, mantendo um sentido existencial naquela sociedade. Essa visão de mundo fez com que os indígenas não negassem a alteridade dos padres:

Os tupinambás não pretendiam dominar nem negar o outro, mas vivenciá-lo em sua alteridade plena, de forma a ultrapassar e alargar sua condição humana e transformar sua identidade. Os europeus inseriam-se nesse contexto: aliados ou inimigos, eram vistos em sua alteridade e tinham um papel a desempenhar na sociedade tupinambá (ALMEIDA, 2013, p. 56).

Por outro lado, os missionários não conseguiram compreender que a assimilação dos elementos culturais representava algo comum entre os nativos na constituição de suas alianças. Para os índios, a reprodução de práticas cristãs assumia uma função diplomática junto aos padres, usada para conseguir privilégios que os beneficiassem. Os nativos não entendiam essas trocas como definitivas, e sim como mais uma dentre tantas outras com as quais já estavam habituados.

Nesse universo, é provável que os indígenas se afastassem de determinados comportamentos à medida que procuravam obter benefícios junto aos portugueses. Um indício de que os nativos já possuíam percepção sobre o que chocava mais os

padres se dá quando observamos os padres relatando o afastamento dos indígenas do consumo de carne humana, ao passo que havia uma persistência no hábito de embriagar-se por meio do cauim, conforme escreve Anchieta:

Estamos en esta nueva población de catecúminos llamada Piratininga, donde el Señor por su misericórdia y bondad infinita quiere reducir algunas destas ovejas perdidas al rábano de su Yglesia, y esto no con pequeno trabajo que con ellos tenemos, predicándoles continuamente y trayéndolos por quantas vias podemos, porque es esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos ; y com todo tienen tan arraygada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar dei todo dellos. Así que muchas vezes nos dan mucha tribulación, y principalmente despu[é]s que tornaran de la guerra, por lo qual muchos dellos se an ydo de aqui por se ver libres de nosotros, que nunca dexamos de les importunar que dexen dei todo sus malas costumbres (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 120).

O trecho traz um aspecto importante a respeito da percepção dos jesuítas sobre o comportamento dos nativos. Os padres notam que o ato de tomar a bebida estava relacionado com a guerra e os cânticos tradicionais do povo. De fato, o consumo de cauim assumia um papel central na sociabilidade de diversos povos da costa da colônia portuguesa, sendo que o consumo etílico fazia parte de diversos rituais sociais daqueles povos, sobretudo dos tupinambás. Sobre isso, afirma João Azevedo Fernandes (2007, p. 101):

As cauinagens representavam um espaço crucial para o exercício das relações sociais mediadas pela hospitalidade, para a demonstração de poder dos grupos que ofereciam as bebidas para as festas, para a reunião de homens para o trabalho em grupo (como no caso do corte e da queima de matas para o cultivo de alimentos) e para a expressão ritual das contradições e complementaridades que marcavam as relações de gênero entre os tupinambás. O cauim representava, para os índios, uma “cultura material corporificada”, uma matéria-prima carregada de simbolismo que, ao ser ingerida coletivamente, permitia que a economia doméstica se articulasse à política, e que as técnicas corporais (como a forma de manejar a embriaguez) se tornassem veículos para a efetivação das identidades nativas *vis-à-vis* o impacto da chegada dos europeus.

Casamentos, ritos de passagem para a vida adulta, ritos funerários, preparo e comemorações relacionadas à guerra, o ritual de antropofagia e a recepção de caraíbas nas aldeias, todas essas práticas eram regadas a muito cauim. Os padres compreendiam que a bebida estava conectada às demais práticas, mas não conseguiam compreendê-la em toda sua dimensão cultural. Para os jesuítas, o

consumo de álcool e o retorno a velhos comportamentos eram sinal da inconstância dos nativos (FERNANDES, 2007).

Os inacianos não conseguiam interpretar tais práticas como mantenedoras da cultura e da religiosidade dos indígenas, até porque negavam que o gentio possuísse esses dois elementos antes da chegada dos europeus. Na leitura dos missionários, a disputa pela conversão não se dava diante de um dogma, mas ao desprezo pela manutenção do comportamento dentro de uma tradição dogmática. Essa percepção era trabalhada a partir da humanidade dos nativos, comprovada pelas potências da alma. Assumia-se que os indígenas não possuíam dificuldades no tocante ao entendimento, visto que pareciam compreender e assimilar as práticas cristãs, mas traziam falhas ligadas à memória e à vontade. De acordo com os padres, essa fraqueza explicava sua inconstância diante da verdade revelada (CASTRO, 1992).

Na percepção dos jesuítas, comportamentos inconstantes, como os descritos, eram manifestados, sobretudo, pelos adultos. Essa leitura fez os missionários adotarem uma estratégia que focasse mais no trabalho com os meninos. Essa distinção geracional transparece em uma carta de Anchieta em que contrapõe-se à animação diante dos meninos com o desânimo com os pais que, atraídos pelo mal exemplo, queriam voltar aos antigos hábitos:

Diminui, contudo, esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parece quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha. Como não estão longe destes comerem de carne humana, impressionam-se e depravam-se com o exemplo dos maus (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 194).

Contudo, apesar dos contrastes entre a constância e a inconstância se darem em torno de aspectos geracionais, a escrita também revela essa batalha travada em outras frentes, sendo mais uma vez lida sobre a ótica dos *Exercícios Espirituais*, em que a bandeira de Deus era afrontada pela de Satanás, conforme sugere a carta de Anchieta para Inácio de Loyola:

Já tinha escrito isto, quando recebemos carta dos Irmãos, que estão em Piratininga, e fomos informados do seguimento da questão. Um dia depois de se passar o que acima disse, falou um índio velho e já cristão, e não só repreendeu severamente a atitude do Principal, mas também louvou muito a nossa vida e os costumes cristãos, exortando os índios a seguirem a nossa doutrina. Acabando ele de falar, ergueu-se a sogra do Principal, já muito idosa e há muito baptizada, que se pôs do nosso lado, nos elogiou muito e censurou quanto pôde o genro, dizendo que ele nenhuma consideração teria alcançado se nós o não

elevássemos a tanta honra. Este, pelo contrário, instigado pelo demónio, deitou fala diabólica em que renunciou à fé e ao baptismo recebido, vituperou os costumes cristãos e louvou os seus, aos quais está resolvido a voltar, deixando o nome que recebera no baptismo e retomando o seu gentílico. E disse abertamente que havia de tornar a fazer guerras e a matar contrários como costumava antes, o que a mulher, a sogra e os filhos muito detestam. Parece que entre eles já se trava aquela luta que o Senhor veio trazer à terra na qual se levantam a sogra contra o genro, a mulher contra o marido e os filhos contra o pai (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 208-209).

Esses elementos fazem com que os missionários apostem cada vez mais em uma abordagem direta junto às crianças nas casas de ler e escrever e nos colégios. Para os padres, quanto mais tempo os jovens fossem retirados do convívio dos mais velhos, maiores seriam as chances de o cristianismo fincar raízes entre eles. Aparentemente, os jesuítas não compreendiam que essa suposta constância dos mais jovens se dava por conta que os meninos ainda não foram admitidos no universo adulto, não podendo partilhar do cauí e, tampouco, lutar e devorar o inimigo no ritual de antropofagia. Sobre esse aspecto, afirma Fernandes (2007, p. 115):

Apesar dos percalços, o grande alvo da ação jesuítica sempre esteve voltado para os meninos, cuja plasticidade permitia que trafegassem com maior facilidade entre os diferentes códigos culturais, e cuja imaturidade social – não mataram inimigos, logo não podiam beber – permitia aos jesuítas atingir um público “virgem” dos prêmios concedidos pela sociedade tupinambá aos seus heróis, como a honra de serem considerados *principais*, os riscos no corpo ou a poliginia.

Também é importante notarmos que os depoimentos acerca da inconstância aparecem de maneira mais marcante na correspondência de Anchieta, principalmente a partir de sua atuação na província de São Vicente. Não por acaso, à medida que a visão menos otimista sobre os nativos da costa cresce, os jesuítas se mobilizam para se deslocarem em direção aos carijós, conforme antes observado.

Por fim, além das casas de meninos e dos deslocamentos em direção a grupos que, na visão dos padres, eram mais propícios a assumir a doutrina, os missionários também passam a partilhar de elementos culturais dos nativos que, na sua ótica, permitiam o combate a inconstância de maneira mais efetiva.

Nesse cenário, os padres aceitam a alcunha de “caraíbas” e fazem dela ponto central nas ações constituídas no local. Em seus estudos sobre o teatro de Anchieta, Hernandes (2008a) demonstra como o padre assimilou figuras do cristianismo ao termo *karaibebé*, um vocábulo usado pelos índios para designar os seres sobrenaturais.

Sendo assim, nos primeiros anos da missão jesuíta na América portuguesa, notamos uma crescente preocupação em torno da inconstância dos nativos. Essa preocupação, acrescida dos maus exemplos dos colonos e da oposição de Sardinha a muitas estratégias dos jesuítas, configuraram-se como ameaças à continuidade da missão na América portuguesa.

Contudo, mesmo que o desânimo apareça de forma crescente, era necessário refutar que o cenário era de impossibilidade de evangelização dos nativos. Essa postura tornou-se ainda mais necessária, diante de um acontecimento que marca profundamente a América. Em 1556, Sardinha acaba sendo morto e devorado pelos caetés.

Todos esses elementos permearam os pensamentos de Nóbrega, fazendo-o entender que havia uma necessidade de se fazer um balanço de sua experiência missionária, usando-a para defender a conversão do gentio como principal finalidade da Igreja e da Coroa na América portuguesa. Estão lançadas as bases para a produção do *Diálogo sobre a conversão do gentio*.

5.2 A DEFESA DA CONVERSÃO EM DIÁLOGO

Entre os anos de 1556 e 1557, Nóbrega escreve um texto que posteriormente consagrou-se como uma das primeiras peças literárias do Brasil. Em *Diálogo sobre a conversão do gentio*, o jesuíta sintetiza os primeiros anos da experiência missionária, apontando os caminhos e as possibilidades de manutenção do projeto desenvolvido pela Companhia de Jesus na América portuguesa.

O texto traz a oposição entre dois personagens envolvidos no trabalho de catequese no território colonial: o ferreiro Matheus Nogueira e o teólogo Gonçalo Alvarez. Nogueira representa um proceder missionário pautado na virtude das ações, servindo de exemplo para aqueles com os quais tinha contato. Já o personagem Gonçalo Alvarez traz uma rica formação acadêmica, que serve como seu Norte no procedimento missionário.

Nóbrega não escolhe essas características ao acaso, pois, conforme observado na documentação, sua forma de proceder mais prática encontrou forte oposição na figura de Sardinha, que questionou a atuação do jesuíta, principalmente no tocante a confissão feita por intérpretes. Nesse sentido, Nogueira pode ser visto como um representante do modo proceder dos inacianos, enquanto Gonçalo Alvarez

representa uma ortodoxia clerical, que, na visão de Nóbrega, não colaborava para a missão naquele momento.

Hansen (2010) nos ajuda a identificar algumas características gerais sobre o gênero textual escolhido por Nóbrega. Segundo o autor, um diálogo é um texto onde dois ou mais personagens se contrapõe em relação a algum tema. No desenvolvimento da disputa, encontramos partes de onde se evidencia o ataque e a defesa de ambas as partes. Porém, como trata-se de um diálogo pautado na construção racional, lança-se um segundo artifício linguístico, onde se mostra a correspondência de ideias entre as partes. Esse artifício assume um papel importante, pois é ele que salienta que existem pontos comuns, que colocam os interlocutores em um mesmo sentido, possibilitando uma interlocução pautada pela razão. Sem esse artifício, o texto traria duas teses que seriam antagônicas a ponto de tornar inviável o diálogo. Por fim, o diálogo termina com a persuasão de uma das partes mediante o acúmulo de provas e argumentos que se deu no transcorrer da obra.

Segundo Luz, os argumentos mobilizados por Nóbrega e a estrutura textual do “Diálogo”, pertencem a uma tradição da época, onde procurava se manifestar os princípios jurídicos por meio de disputas retóricas:

Os princípios jurídicos que fornecem a base para uma “política indigenista” no século XVI podem ser visualizados também em gêneros muito distintos daqueles que chamaríamos de judiciais: os decretos, os regimentos, as leis propriamente ditas etc. Mais do que uma transposição de elementos do direito para outros gêneros do discurso, a presença desses princípios jurídicos nesses outros gêneros faz parte de disputas retóricas implicadas nas mais acaloradas querelas públicas do período, envolvendo a mobilização de conceitos filosóficos, teológicos e jurídicos para a formulação de ações políticas “antimaquiavélicas” concretas. Nesse sentido, um diálogo (como o de Juan Ginés Sepúlveda sobre a servidão natural dos índios), uma história (como a de Bartolomé de Las Casas) ou uma *relectio* (como a de Francisco Vitória) têm por objetivo convencer o ouvinte/leitor de uma teoria de ação política que seja eficaz do ponto de vista estratégico e prudente do ponto de vista teológico, sem que haja, necessariamente, uma diferenciação muito clara entre prudência e eficácia (LUZ, 2003, p. 65).

Assim sendo, no teor de seu texto, Nóbrega traz uma disputa entre duas interpretações jurídicas que, segundo o autor, têm permeado a atuação dos missionários em território colonial. O objetivo do texto era desvelar os argumentos interpelados por essas duas correntes, mobilizando a realidade vivenciada entre os nativos na colônia, para, no final, trazer o modo de proceder correto.

Dessa forma, antes de iniciar a oposição entre a interpretação e o proceder missionário dos personagens, o texto traz como pano de fundo o comportamento dos nativos frente ao trabalho desempenhado pelo clero na colônia. Esse eixo ditará o desenvolvimento argumentativo dos personagens, tanto no que concerne ao contraste e a convergência de ambos.

O Diálogo começa a partir de um ponto de concordância entre os Matheus Nogueira e Gonçalo Alvarez: a dificuldade de consolidar o cristianismo em meio à “inconstância” do gentio. Logo de início, anuncia-se a incredulidade de Gonçalo Alvarez frente a possibilidade de conversão dos indígenas, destacando as guerras e o consumo de carne humana como comportamentos que aproximam os nativos de bestas:

[Gonçalo Alvarez]: — Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados era matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 320).

Matheus Nogueira, em concordância com Alvarez, acrescenta que a falta de uma hierarquia centralizada acentua ainda mais as dificuldades no trabalho de conversão dos nativos:

Matheus Nogueira: — Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 320).

Conforme observado na correspondência, o ritual de antropofagia foi visto pelos padres como o mais nítido sinal da falta de civilização entre aqueles povos. Os padres, concluíram que essa prática se daria, em grande medida, devido a ação de demônios, representados pelos caraíbas.

No Diálogo também observamos referência ao comportamento “inconstante” dos nativos quando Matheus Nogueira afirma que os indígenas seguem e deixam de seguir o cristianismo de acordo com interesses materiais:

Matheus Nogueira": — Huma cousa tem estes piores de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações. Ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde Christo dizia: «Não deis o Sancto aos cais, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos». Se alguma geração há no mundo, por quem Christo N. S. isto diga, deve

ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão porque alguns Padres que do Reino vierão os vejo resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 320-321).

Retoma-se, dessa maneira, a percepção anunciada nas cartas. As maiores dificuldades que os indígenas ofereciam à missão se davam por meio da inconstância, manifesta no retorno aos hábitos tidos como terríveis pelos padres. Destacam-se, entre eles, as guerras por vingança, a antropofagia, o consumo de cauim e a nudez.

Nóbrega não concebe tal comportamento como um jogo político dos nativos, que estavam mobilizando suas ações a partir de interesses imediatos e futuros. O jesuíta assume que a dificuldade de sustentar o comportamento cristão passa pela falta de hierarquia social entre os nativos da América portuguesa. Sobre esse aspecto, aponta Fernanda Santos (2011, p. 66):

Escrito alguns anos depois de iniciada a evangelização na Bahia, o *Diálogo* bebe de um período de adaptação dos missionários. Nóbrega enumera como causas do insucesso na conversão a antropofagia; a falta de autoridade política (viverem sem rei); a falta de religião culta e orgânica (viverem sem um Deus a quem adorarem); a rudeza mental; e o atavismo silvestre, que influía na estabilidade dos índios, atraindo-os para o mato (caso dos meninos índios que, ainda que bem tratados, fugiam para o mato).

Tomando a inconstância como princípio, o autor revisita a estratégia de batizar massivamente os nativos, estabelecida nos primeiros anos da missão. No texto, Gonçalo fala da ilusão trazida pelos padres em converter muitos logo na chegada, onde imaginavam-se como São João Batista as margens do Jordão. Na sequência, Nogueira confirma tal desilusão:

Gonçalo Alvares: — Ora isso deve sser, porque não sei a qual ouvi, que quando vinhão na nao, maginavão-se hum São João Bautista junto de hum rio Jurdaam a bautizar quantos a elles viessem.
Matheus Nogueira: — Se forão tainhas do Piraiqué poderá ser...
(MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 321).

A constatação de que o batismo em massa não seria eficiente na colônia confirma-se quando Gonçalo relata a fuga de um indígena que fora criado como cristão. Por conta disso, o personagem compara os nativos a corvos, colocando-os até mesmo em um patamar inferior, visto que tais aves, mesmo após abandonar o ninho, se lembram da educação que receberam:

Gonçalo Alvarez: — Não há homem em toda esta terra, que conheça estes, que diga outra cousa. Eu tive hum negro, que criei de pequeno, cuidei que hera boom christão e fugiu-me pera os seus: pois quando aquelle não foi boom, não sei quem o seja. Não hé este o que soo me faz descomfiar destes serem capazes do bautismo, porque não fui eu soo o que criei este corvo; nem sei se hé bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se crião e amanção e ensinão, e estes, mais esquecido da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras que comem suas mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que nelles se faz (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 321-322).

Essa posição reforça o que a experiência havia mostrado para Nóbrega nos primeiros anos de trabalho junto aos nativos. Não seria viável o investimento no batismo em massa, pois tal prática não conseguia sustentar os nativos no seio da comunidade cristã. Conforme observado nos capítulos precedentes, à medida que a missão avança no tempo, os padres valorizam mais os sacramentos do casamento e da confissão devido ao teor pedagógico e disciplinador que traziam. No trecho, também é possível notarmos a primeira referência a falha da memória dos nativos.

Chama a atenção o artifício de comparar os nativos a animais. O personagem Gonçalo Alvarez faz isso como forma de reduzir a humanidade dos nativos. Em trecho anterior do Diálogo, a comparação dos nativos com animais já havia aparecido em fala proferida pelo personagem Matheus Nogueira:

Ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde Christo dizia: «Não deis o Sancto aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos» Se alguma geração há no mundo, por quem Christo N. S. isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a rezão porque alguns Padres que do Reino vierão os vejo resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 321-322).

Brucoli (2015) mostra que esse traço argumentativo remonta a uma tradição já iniciada na chegada de Colombo a América. No primeiro momento do contato com os indígenas, prevaleceu uma visão europeia, na qual os nativos praticavam um canibalismo gastronômico, comparando-os, assim, a cães. Tal descrição era usada como meio de diminuir a humanidade desses povos para, então, justificar a dominação por parte dos espanhóis. A narrativa começa a se modificar a partir do século XVI quando alguns cronistas e artistas europeus passaram a distinguir o canibalismo gastronômico de um “canibalismo por vingança”, identificado no ritual dos tupis.

Contudo, notar uma diferença nas práticas de consumo de carne humana entre diferentes grupos nativos, não alçava os hábitos dos indígenas ao status de cultura. Os padres jesuítas, membros da Igreja que tiveram contato mais intenso com os tupis no litoral, guardavam uma leitura extremamente negativa da antropofagia, ainda animalizando-a. Sobre esse elemento, depõe Faria (2012, p. 41):

Os jesuítas, no entanto, certamente não enxergaram uma “função religiosa” no canibalismo. Nesse sentido, nos textos das cartas a condenação a todos esses costumes era sumária, passível de repressão e castigo. A América portuguesa seria, assim, a terra da perdição que pouca diferença apresentava em relação ao inferno, por conta de costumes diabólicos de seus habitantes.

Com essa perspectiva, por intermédio do personagem Gonçalo Alvarez, Nóbrega procurou reforçar o abandono dos batismos em massa no Diálogo. O autor comparou os nativos a outros povos, mostrando que, em diferentes locais, foi possível desenvolver essa estratégia devido ao juízo de seus habitantes:

Gonçalo Alvarez: — O que bem dizeis, quão fora estes estão de se converterem hum dia [cinco mil] e no outro tres mil por huma soo pregação dos Apóstolos, nem de se converterem reinos, cidades, como se fazia no tempo passado por ser gente de juízo (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 320).

Se, anteriormente, ao identificar os problemas impostos pelos nativos na missão, as percepções dos personagens não possuíam contrastes significativos, a partir de então, essa visão comum passará a assumir um tom de disputa, travada mediante a comparação dos nativos a outros povos. Os personagens defendem posições diferentes frente a dúvida em insistir ou não na conversão do gentio após a inserção desse argumento.

Nóbrega, a fim de defender a insistência na evangelização do gentio, fala da obrigação cristã que os missionários têm em perseverar na tentativa de conversão, demonstrando essa visão por meio das falas de Nogueira. Um dos elementos estruturantes do cristianismo conduz o tom da disputa entre os personagens: a salvação. Matheus Nogueira enxerga que seu trabalho incessante não trará benefícios junto ao senhor, já que não obteve sucesso em arrebanhar novas almas para a cristandade:

Nogueira: — Pois que remédio, emos de cansar debalde? A minha forija de dia e de noite, e o meu trabalho não me renderá nada entre elles pera levar diante de Christo quando nos vier julgar, pera que ao menos curta alguma parte de meus peccados muitos?... (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 322).

Gonçalo discorda da posição de seu oponente, argumentando que sua forja de ferro, junto ao seu incessante trabalho, produziu ferramentas para o Espírito Santo, garantindo a limpeza dos pecados em sua alma:

Gonçalo Alvarez: — Disso, Irmão, estais seguro que vós não perdeis nada; se Christo promete por hum púcaro de agua fria, dado por seu amor o reino dos ceos como hé possível que percais vós tantas marteladas, tanto suor, tanta vigilia, e a paga de tanta ferramenta como fazeis? As vossas fouces, machados, muito boons são para roçardes a mata de vossos peccados, na qual o Espiritu Sancto prantará muitas graças e dões seus, se por seu amor trabalhaes (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 323).

Gonçalo insiste que somente o desejo dos padres em levar a palavra de Deus ao gentio basta para alcançar a salvação, independentemente da obtenção de bons frutos ou não:

Gonçalo Alvarez: — Pois, meu Irmão, isso me parece que basta para se Deus contentar de vosso serviço ou sacrificio; chamo-lhe assi porque esse vosso officio parece que vos faz o sacrificio que na Lei Velha se chamava holocausto que ardia todo e nada se dava a ninguém dele (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 324).

Em contraposição, Nogueira pede que Gonçalo pare de reproduzir tais palavras, pois essas poderiam levar um pecador a acreditar que o imperfeito serviço que presta a Deus é o suficiente para receber o amor de Cristo:

Nogueira: — Irmão, não digais isso por amor de Deus, não hé bem que hum peccador, como eu, ouça isso de tão imperfecto serviço como faz a Deus, e mais que ouvi eu já que isso era figura do amor grande com que o Filho de Deus ardeu em fogo de charidade por nós na cruz (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 324).

A postura dos dois personagens mostra como Nóbrega mobiliza o desejo da salvação para manter o trabalho missionário. Para o padre, o reconhecimento divino só viria mediante o sucesso na consolidação do cristianismo ou, pelo menos, na mobilização de todos os esforços possíveis para esse fim.

Nessa argumentação de Nóbrega, transparece uma tensão dentro da ação missionária na colônia, que remonta ao atrito entre o superior da Companhia de Jesus e o Bispo Sardinha. Conforme observado na narrativa epistolar, Nóbrega quis lançar mão de todos os esforços possíveis para atingir o gentio, ao passo que Sardinha se preocupou com a manutenção da ortodoxia em terras coloniais.

Nesse sentido, se Nóbrega não nega o compromisso de seus opositores com a cristandade, pois reconhece a preocupação cristã com o julgamento divino, ele mostra um entendimento diferente a respeito do que se deve fazer para se alcançar a

glória eterna. A influência da *Devotio Moderna* emerge nos escritos do padre, por meio da defesa do desejo de mobilização de todos os meios para se atingir o alvo da pregação.

Por conta disso, toma lugar no *Diálogo* uma narrativa que se aproxima daquela desenvolvida na carta que informa sobre a morte do irmão Pero Correa, salientando o ideal de perseverança na missão, por mais hostil que esse se apresente. Sobre esse aspecto, nos fala Faria (2012, p. 44):

Nota-se a valorização dos que morreram, mas perseveraram até o fim na vivência dos “bons costumes”. Destaco aqui o ideal do homem discreto, para o qual era fundamental a “arte do bem morrer”, ideal presente, por exemplo, nas linhas dos *Exercícios espirituais* de Loyola. Nesse sentido, a atividade missionária visa à preparação para uma “boa morte”.

Na visão de Manuel da Nóbrega, era inconcebível comparar o trabalho de um padre que simplesmente realizou uma tentativa de converter os indígenas com um que persistiu mediante todas as dificuldades e perigos enfrentados. Desenha-se, assim, o motivo pelo qual o personagem Matheus Nogueira, marcado pelo teor prático de ferreiro e com pouca erudição intelectual, assume o protagonismo no texto, conforme observamos nas palavras de Brucoli (2015, p. 95):

Baseado nas diretrizes lançadas pelo Concílio de Trento, Nóbrega mostra, por meio da fala de Matheus Nogueira, que a pregação dos padres não só retoma a *traditio*, mas também consegue inflamar o público por meio de missionários que são exemplos de fé, cultivados na graça divina. O estudo e o cultivo da *traditio* levaria os missionários a se tornarem uma espécie de homens santos, com “virtude para fazer milagres [...] e outras graças muitas” de modo que apenas o contato com esses homens iluminaria a treva em que os gentios se encontravam. O “fogo do Espírito Santo” que arderia no coração dos missionários seria fundamental para transformar o ferro frio que eram os índios em ferro quente, podendo, então, moldá-los, catequizá-los.

Tal perfil missionário era defendido por Nóbrega desde os primeiros meses de presença na colônia, conforme notamos em trecho de carta escrita para Simão Rodrigues em janeiro de 1550, em que o padre pede para que se mude o perfil de novatos enviados à América portuguesa:

Hasta agora se acostumbró mandar a estas partes los Padres y Hermanos que en el collegio eran para menos, con les ver qualquier apparentia de bondad, lo qual podrá jusgar, pues me mandaron a mí por pastor dellos, que de todas las partes soy inútil, y en mí y en los otros que acá venimos se cumple lo de S. Bernardo Sup. Cant. Serm. 18: «quod nostrum erat spargimus et perdimus, quia antequam infundamur festinavimus semipleni effundere aliis, contra legem aramus in primogénito bovis, et ovis primogenitura tondemus», «et

modo geniti infantes qui adhuc lac concupiscunt, huc mittuntur qui adhuc gustare niininie possunt solidum cibum et ideo ut stulti proferimus spiritum nostrum simul, cum sapiens reservet in posterum». Tal costume haga V. P. quitar, porque en ningunas partes son tan necessárias la prudentia, fortaleza, scientia, spiritu y todas las otras virtudes como aquá para el negocio de la conversión de los infieles, porque de contino succeden cosas que requieren hombre undequaque perfectum, erapero para estar en casas y collegios recogidos en companía de otros, menos es necessário (MONUMENTA BRASILIAE, 1956, p. 167-168).

Tratado esse tópico, as atenções do *Diálogo* recaem sobre a possibilidade de construir um projeto civilizatório junto aos nativos, dado a dúvida sobre o teor humano dos indígenas. O entrave tem início quando Gonçalo Alvarez questiona Nogueira a respeito da semelhança cristã dos indígenas:

Gonçalo Alvarez: — Dizei-me, Irmão Nogueira, esta gente é próxima?

Nogueira: — Parece-me que ssi.

Gonçalo Alvarez: — Por que razão?

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

Gonçalo Alvarez: — E por isso lhe chamais próximos?

Nogueira: — Si, porque próximos, chegados quer dizer, e elles sempre se chegão a mim, que lhes faça o que am mister, e eu como a próximos lhos faço, cuidando que cumpro o preseite de amar ao próximo como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 325-326).

Com a resposta afirmativa de Nogueira, Nóbrega exalta a virtude do personagem, pois, mais do que teorizar sobre a dimensão humana do gentio, o ferreiro simplesmente os vê como próximos, devido ao seu convívio e, por isso, os trata como gostaria de ser tratado. Para o jesuíta, a essência da virtude do amor ao próximo se encontra na fala do personagem.

Na sequência, Gonçalo volta a trazer questionamentos em relação ao entendimento do indígena enquanto próximo e até mesmo em relação a humanidade desses povos:

Gonçalo Alvarez: — Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer que estes não erão próximos, e porffião-no muito, nem tem pera si que estes são homens como nós.

Nogueira: — Bem! Se elles não são homens, não serão próximos, porque soos os homens, e todos, maos e boons, são próximos. Todo o homem hé huma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era próximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano onde diz Christo N. S. que aquelle hé próximo que usa de misericórdia (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 326).

Nota-se que Nogueira expõe sua visão destacando a natureza do indígena. Se naturalmente o indígena é humano, como havia afirmado o papa na *bula Sublimus Deus* em 1537, ele teria, obrigatoriamente, de ser próximo, devendo receber todas as atenções devidas do clero. O argumento de autoridade aparece de maneira implícita, pois, apesar de não fazer menção direta à bula papal, a lógica aponta para seu teor como base da defesa dos nativos como próximos.

Gonçalo se mostra surpreso com a fala do ferreiro, perguntando se ele já havia vivenciado esse tipo de disputa entre os irmãos. Nogueira responde que sim, pois os irmãos sempre tratam de seus ofícios:

Gonçalo Alvarez: — Deveis de ter boa memoria, porque vos lembrão bem as cousas que ouvis. Ouvistes já entre os Irmãos ou falar nisto, em que praticamos da conversão destes gentios?

Nogueira: — Muitas vezes, ou quasi sempre, entre meus Irmãos se fala disso, e vós bem o sabeis, pois sois de casa. Cada hum fala de seu ofício, e como elles não tem outro, senão andar trás esta ovelha perdida, sempre tratão dos inpedimentos que achão pera a trazer (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 326).

No *Diálogo*, fica claro que, apesar de a constatação oficial da Igreja a respeito da natureza dos nativos, tal questionamento não havia cessado em território colonial. Notamos essa percepção quando Gonçalo pergunta o que concluem os padres a respeito dessa questão, fazendo Nogueira responder que a maioria morre na demanda de salvar o gentio, mas não por crença na possibilidade de êxito, mas por pura obediência:

Nogueira:— Todos remetem o feito a Deus, e determinão de morrer na demanda, porque a isso são obrigados, assi porque a obediencia lho manda, como porque não fique nada por fazer a esta gente. Alguns não tem quá grande esperança delia, olhando a sua rudeza e as cousas da fee serem delicadas, e que requerem outros entendimentos e costumes, porque dizem elles que hé mui grande dispocissão pera hum vir a ser christão, ter mui boom entendimento (que, ainda que soo este não abasta pera entender as cousas da fee, ajuda a lhe fazer entender que não há nella cousa que seja contra a rezão natural) de que estes carecem ; e daqui dizem que naceo que no tempo dos Apóstolos, quanto os homens erão mais sábios e de boa vida, mais facilmente vinhão ò conhecimento da verdade, e os mártires mais lhos contrariavão os maos costumes dos tiranos, que as rezõis que nenhum delles tivesse contra o que lhe pregavão; e que, porque estes gentios não tem rezõis" e são muito viciosos, tem a porta serrada para a fee naturalmente, se Deus por sua misericórdia não lha abraisse (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 326-327).

Os motivos apontados para a descrença são os costumes dos nativos que os impedem de entender as coisas de Deus devido à falta de razão. Na visão de muitos,

essa ausência fecharia as portas de acesso a Deus aos nativos, impedindo-os de obter um entendimento real sobre a cristandade, o que os afastaria da razão natural.

Sustentando esse eixo argumentativo, afirma-se que os apóstolos tiveram mais sucesso entre os pagãos, pois, ao contrário do gentio, eram dotados de razão, o que os impedia de contrapor a pregação. Sobre esse recurso retórico de Gonçalo Alvarez, Brucoli (2015, p. 86) afirma:

Assim, embora o judeu dificilmente fosse dissuadido de suas crenças para vir a crer no catolicismo, devido ao fato de acreditar em Deus e submeter-se às ordens de um governo, uma vez convertido, tornar-se-ia constante em sua crença. Os índios, por outro lado, seriam inconstantes, de modo que a conversão e o batismo não seriam garantia de que eles permaneceriam firmes na fé católica.

Seguindo o diálogo, Gonçalo pergunta se não há entre os irmãos alguém que tome partido dos indígenas. Nogueira responde que todos estão determinados a morrer por esse objetivo. O teólogo diz não duvidar do desejo desses irmãos, mas gostaria de saber de algum que desse razão com a qual se pudesse acender o fogo e soprar o fole para que a chama não se apagasse mais. Nogueira responde que não falta isso, pois os padres na missão criam esse fogo artificial, embora os nativos não assimilem e deem respostas que contrariem às razões:

Gonçalo Alvarez: — Parecem boas rezõis essas, a memoria das cousas de Deus. Dizei-me, Irmão, por amor de de N. Senhor, não há, entre meus Irmãos e Padres, quem estê da parte destes negros?

Nugueira: — Toáos, porque todos os desejão converter e estão detreminados de morrer na demanda, como disse.

Gonçalo Alvarez: — Não duvido eu que todos têm esses desejos, mas como isso hé cousa de necessidade, quizera eu que ouvera hum que dera rezõis pera nos acender o fogo; e, pera vos falar por nossos termos, quizeramos huns foles pera nos asoprar o fogo que se nos apaga.

Nugueira:— Não falta isso, bastão os nossos Padres pera fazer fogo artificial que nos queime a todos os que neste negotio nos ocupamos, porque como o elles devem de terno espirito, não fazem senão destruir rezõis e dar outras, ainda que a frios como eu, não satisfazem (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 327-328).

Gonçalo volta a pedir razões para acreditar na possibilidade de conversão desse gentio. O que chama atenção no trecho é a fala sobre a possibilidade de sucesso na sujeição dos nativos pela força, tópica que se tornaria predominante nas cartas de Manuel da Nóbrega a partir de 1558:

Gonçalo Alvarez: — Deixemos isto! Sou tão descuidado que logo me esquece que esperais, como vos louvão, como o fio quente quando o batem! Eu me guardarei de vos dar mais martelada porque me não queime. Por amor de Deus que me digais algumas das rezõis que os

Padres dão pera estes gentios virem a ser christãos? Que alguns tem asertado que trabalhamos debalde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar a fee.

Nogueira: — E isso que aproveitaria se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Gonçalo Alvarez: — Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e dahi por diante o poderião vir a ser, e parece que tem rezão (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 328).

Prosseguindo, Nogueira questiona se esse caminho não faria com que os nativos continuassem com seus costumes no cotidiano. Gonçalo responde que com os adultos seria provável que sim, mas que os filhos e netos se manteriam no caminho correto. Dessa forma, Nogueira também corrobora com a sujeição dos nativos pela força, apontando-a como o melhor caminho:

Nogueira: — E isso que aproveitaria se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Gonçalo Alvarez: — Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e dahi por diante o poderião vir a ser, e parece que tem rezão.

Nogueira: — E a mi sempre me pareceo este muito bom e melhor caminho, se Deus assi fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potentia e sabedoria que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assi falando, este parece o melhor e o mais certo caminho (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 328-329).

Notamos como a experiência desenvolvida por Nóbrega nos espaços institucionais marcava, ainda nesse momento, a crença na possibilidade de algum sucesso entre os jovens do gentio. Por mais que os adultos parecessem fora de alcance dos jesuítas a longo prazo, o padre acreditava que as crianças guardariam a semente da cristandade.

Prosseguindo, Gonçalo pede, novamente, razões que sustentem a ação missionária entre os nativos. Nogueira volta a apelar para a caridade como razão maior. Contudo, o teólogo não se satisfaz com a resposta do ferreiro, conforme se nota:

Gonçalo Alvarez: — Mas as rezõis dos Padres, se vos lembrão, desejo ouvir, porque as que eu apontei no principio não sei como, mas elle[s] desfarão.

Nogueira: — Olhai quá. Irmão, a charidade tudo desfaz e derrete, como o fogo ao ferro muito duro amoienta e faz em massa.

Gonçalo Alvarez: — Nisso me parece que vós não tendes rezão, porque a charidade não poderá tirar a verdade, e mais que rezõis pertencem ao entendimento, e a charidade à vontade, que são cousas diferentes. Asi como o fogo não tira ao ferro senão a escoria, e não gasta o ferro limpo e puro: se as rezõis são boas a charidade não será contra ellas, porque seria contra a verdade, e assi não fiquaria caridade senão pertinatia.

Nogueira:— Parece-me que hé isso verdade, e que onde ouver sobejo zelo, às vezes averá segar-se as rezõis ou usar pouco delias, o que cada dia se vê nos muito afeiçoados a huma cousa (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 329).

Acentua-se o conflito entre as posições distintas dos personagens. Se para Nogueira a caridade basta como justificativa que sustente a atuação entre os nativos, para Gonçalo não, por não se ligar a uma razão. Para o teólogo, a ausência de razão faz a missão perder o contato com a verdade, pois ela justifica a vontade de agir, mas não o entendimento da ação.

Nogueira não discorda sobre as colocações conceituais feitas por Gonçalo. Contudo, continua afirmando que, onde há zelo, não se faz tão necessário o uso da razão. Essa fala marca claramente o posicionamento de Nóbrega que, além de reafirmar a caridade e a vontade como fios condutores da missão, também não se preocupa sequer em rebater a fala do teólogo. Isso mostra que, além de estar convencido de que a vontade era o suficiente, o padre não queria perder tempo na discussão, afinal, esse tempo poderia ser usado na conversão, algo mais útil para a glória de Deus.

Na sequência do diálogo, novamente Gonçalo interpela o ferreiro perguntando se esse era o melhor caminho. Nogueira então responde não saber, recorrendo a uma passagem do apóstolo Paulo para ilustrar a situação:

Gonçalo Alvarez: —E isso não hé mau?

Nogueira: — Não sei eu hora quam mau será! Parece-me que ouvi dizer que S. Paulo não aprovava tudo o que com boora zello se fazia e que a huns dava testemunho do zelo, ainda que era boora, a circunstancia necessária, que hé saber se hé conforme a vontade de Deus porque esta hé a regra que mede todas as obras, e tanto vão direitas e boas quanto com ella conformão, e tanto desvião da bondade quanto desta se desvião (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 329).

A princípio, podemos entender que a fala de Nogueira corrobora com a posição de Gonçalo, pois relata que São Paulo também não aprovava toda ação, simplesmente por essa conter bom zelo. Entretanto, na sequência, o ferreiro afirma que a ação só é aprovada se estiver alinhada a vontade de Deus.

É aqui que retorna o trunfo argumentativo mobilizado por Nóbrega, já que a confirmação da humanidade dos nativos os colocaria dentro do plano universalizante de Deus, tornando a conversão do gentio parte da vontade divina. Nesse caso, a caridade se justifica por si própria, pois trabalha a favor da vontade divina.

Gonçalo discorda dessa posição, trazendo exemplos de ações que pareciam ser favoráveis a Deus, mas que, na prática, não se desenvolveram dessa maneira. O personagem cita o exemplo de D. Manuel, que mandou fazer cristãos novos os judeus, logo após o massacre incitado por dois padres dominicanos. Também fala do rei de Aragão, que mandou batizar seus filhos em seu reino, mesmo contra a vontade dos pais judeus:

Gonçalo Alvarez: — Parece muita rezão que seya isso muita verdade. Conforme a isso não foi boom fazer El-Rei Dom Manoel os judeos christãos despois da matança ainda que os mais delles dezião que si, mas tomou-os com os portais cheios de sangue que derramarão os ministros do demónio percutiente, que por justiça de Deus os ferio, yncitados por dous frades dominicos, que despois pollo mesmo caso morrerão no Porto por mandado do dito Rei, e assi se pagou hum mal com outro, como se custuma no mundo, permitindo e disimulando Nosso Senhor até o dia em que manifestar a todos nossas obras quais forão. E El-Rei Sesebuto Rei d'Aragão, não se lhe condena nos sagrados cânones o zelo com que contra vontade dos pais, judeus, mandou em seu reino bautizar seus filhos, mas o fim não lho louvão. Logo nem tudo o que parece bem se á-de fazer, senão o que realmente for boom (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 329-330).

Seguindo essa passagem, Nogueira mostra-se angustiado, pois, como há de saber se age da maneira correta, se nem mesmo os grandes reis não sabem? Gonçalo responde que o caminho está no conselho dado por homens desapaixonados e de boa consciência. Nogueira diz ser difícil encontrar esses homens na colônia, já que a maioria é como ele, que se poupa e não quer sair do ninho para arrebanhar almas para Cristo:

Nugueira: — E onde se acharão esses? Acerta-se muitas veses, que não se acham senão huns rejalados e frius, como eu, que por se poupar não querem sair do ninho, não se lembrando quanto as almas custarão a Christo, e estes tais parece que não podem aconselhar bem em semelhantes negocios.

Gonçalo Alvarez: — A falta doutros, que tenham zelo e saber, todavia, me aconselharia com esses, porque alguma ora falou já o Espiritu Santo, e aconselhou hum profeta, ainda que não muito virtuoso, por bem do povo que ele amava; e se elle quer fazer bem a estes, como hé de crer que quer, porque não aborrece nada do que fez, ainda que se o que nós fazemos, elle aconselhara por maos o que se deve fazer. Mas já folgaria ouvir-vos as rezõis que tendes ouvido dos Padres pera nos animarmos a trabalhar com elles, e as que tem en contrario das que demos no principio (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 331).

Nessa passagem retoma-se o conflito entre Nóbrega e as autoridades seculares, marcante nos primeiros anos da missão na América portuguesa. O padre

precisava justificar a quebra de hierarquia mediante a falta de moral de seus superiores para, então, defender a manutenção do trabalho entre os nativos.

Seguindo essa lógica, Nogueira reafirma seu ponto de vista, tratando da presença da alma entre os nativos. A passagem é interessante, pois, para sustentar essa posição, o personagem, novamente, utiliza recursos de seu cotidiano, comparando as almas humanas ao metal:

Nogueira: — Já que tanto apertais comigo, e me pareceis desejoso de saber a verdade deste negocio, creio que vos tenho esgotado, dir-vos-ei o que muitas veses martelando naquele ferro duro estou cuidando e o que ouvi a meus Padres por muitas vezes. Parece que nos podia Christo, [que] nos está ouvindo, dizer: Os estultos e tardios de coração pera crer! Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto vai diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 331-332).

O argumento favorável à presença de humanidade nos nativos aqui é reforçado ao se comparar um escravo indígena ao papa. Mesmo com todas as diferenças evidentes entre os dois, ambos possuem uma mesma essência comum, o que os inclui, da mesma maneira, nos planos divinos. Na sequência, Nogueira, quando interpelado por Gonçalo se de fato é real a presença da alma nos nativos, responde usando o argumento das três potências da alma:

Gonçalo Alvarez: — Estes tem alma como nós?
Nogueira: — Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos têm. Eu cuidei que vós éreis mestre já em Israel e vós não sabeis isso! Bem parece que as theologias que me dizeis arriba eram postičas do P. Brás Lourenço e não vossas. Quero vos dar hum desengano, meu Irmão Gonçalo Alvarez: que tão ruim entendimento tendes vós pera entender ho que vos queria dizer, como este gentio pera entender as cousas de nossa fé (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 332).

Assim, a defesa do projeto de conversão do gentio não é escorada apenas na comparação da essência desses sujeitos à do papa, mas também na comparação dos nativos a Gonçalo Alvares. Nogueira afirma que Alvarez mostra-se tão ignorante quanto os nativos ao tentar, sem êxito, compreender o que move o ferreiro. Sem dúvidas um argumento forte, pois mesmo afirmando a ignorância, não se pode negar a presença de alma no teólogo e, assim, também deveria ser com o gentio. Faria nos ajuda a identificar como Nóbrega usou no *Diálogo* a tradicional definição de ser humano proposta por Santo Agostinho:

Pode-se dizer que por meio dos escritos sobre a Trindade, Agostinho deixa-nos importante legado sobre a essência da alma humana. Ele preocupou-se em estabelecer a igualdade e distinção das pessoas divinas, e sobre como as faculdades da alma, a saber: a memória, a inteligência e a vontade, poderiam expressá-la. Assim, para Agostinho, há uma identificação absoluta entre a alma e suas faculdades. Esta unidade substancial entre as três faculdades eleva o *status* da alma como imagem da Trindade (FARIA, 2012).

Para sustentar a missão entre o gentio a partir da visão agostiniana, o padre volta a lançar o recurso da comparação, tratando portugueses, espanhóis, tamoios e aimorés como homens iguais por herdarem o pecado de Adão:

Nuguera: — Pois estai atento. Depois que nosso pai Adam peccou, como dis o psalmista não conhecendo a honrra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, así Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios como Aimurés ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais nem dispensou ha natureza mais com huma geração que com outra, posto que em particular dá melhor entendimento a hum que a outro. Façamos logo do ferro todo hum, frio e sem vertude, sem se poder volver a nada, porem, metido na forija, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueita no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis. E bem se vê em hum que está em peccado mortal, fora da graça de Deus que pera nada presta das cousas que toquam a Deus, não pode rezar, não pode estar na igreja, a toda a cousa espiritual tem fastio, não tem vontade pera fazer cousa boa nenhuma; e se por medo ou por obediencia ou por vergonha ha faz, hé tão tristemente e tão preguisoçamente, que não vai nada, porque está escripto que ao dador com alegria recebe Deus (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 333-334).

Para Eisenberg, ao colocar os nativos como homens que compartilham de uma mesma natureza decadente, Nóbrega muda a forma como os descreve, se comparado aos primeiros relatos feitos pelo padre na América portuguesa. A ideia de folha em branco, que demonstrava uma crença de inocência deles, muda claramente no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, mostrando que os indígenas eram tão decadentes quanto qualquer outro povo, devido sua ligação com Adão:

Em um primeiro momento, recém-chegados às terras brasileiras, os jesuítas preferiam comparar a vida dos índios ao estado de inocência bíblico. Os missionários pensavam que as almas dos selvagens eram como páginas em branco prontas para serem impressas com ensinamentos cristãos. Meia década mais tarde, porém, Nóbrega mudou de opinião e passou a ver na vida dos selvagens as marcas da decadência e da corrupção trazidas pelo pecado adâmico. No *Diálogo* de Nóbrega, os índios não são mais vistos como criação divina imaculada, mas como qualquer outra comunidade humana que

partilha dos efeitos da queda. Nogueira usa o termo "bestial" para caracterizar a condição humana após o pecado original. Os índios passam, portanto, a serem "semelhantes a bestas" assim como qualquer outro ser humano (EISENBERG, 2000).

Ao trazer os defeitos dos nativos, Nóbrega argumenta em favor de sua inserção nos planos da Igreja, já que, se os indígenas traziam em suas ações sinais da decadência humana, caberia à Igreja oferecer os meios para que se colocassem no caminho de Deus e conseguissem a salvação, como era feito a todos os grupos humanos ao alcance de Roma.

Na sequência do diálogo, toma-se um caminho interessante, já que Gonçalo trata de comparar os nativos aos gregos e romanos:

Gonçalo Alvarez: — Pois [se] assim hé, que todos temos huma alma e huma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos huns, de que veyo estes negros serem tão bestiais, e todas as outras geraçõis, como os romanos, e os gregos, e os judeus, serem tão discretos e avissados? (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 334).

O objetivo argumentativo de comparar os indígenas aos povos da antiguidade clássica é o trazer a bestialidade indígena como elemento inviabilizador da missão, mostrando ser impossível fazer o mesmo trabalho que os apóstolos fizeram outrora. Esse ponto é nevrálgico, já que a conduta do jesuíta é balizada pelo exemplo de Cristo e dos demais referenciais bíblicos.

Sobre essa indagação, Nogueira responde que não se pode hierarquizar erros. Todos os erros são em si desvios, não havendo melhores e/ou piores e, mesmo se o houvesse, existiriam alguns pontos mais aceitáveis entre os indígenas do que havia em outros povos:

Nogueira: — Esta hé boa pergunta, mas clara está a reposta. Todas as geraçõis tiverão tãoobem suas bestialidades: adoravão pedras e paos, dos homens fazião deuses, tinhão credito en feitiçarias do diabo; outros adoravão os bois e vaquas, e outros adoravão por deus aos ratos e outras inmundicias; e os judeus, que erão a gente de mais rezão que no mundo avia, e que tinlia conta com Deus, e tinhão as Escripturas des ho começo do mundo, adorarão huma bezerra de metal, e não os podia Deus ter que não adorassem os Ídolos e lhes sacrificavão seus próprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera por elles, tirando-os do captiveiro de Faraoo. Não vos parece tam bestiais os mouros, a quem Maíamede despois de serem christãos converteo à sua bestial secta, como estes? Se quereis quoteijar cousa com cousa, cegueira com segueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de hum jaez, que procedem de huma mesma segueira. Os mouros crêem era Mafamede, muito visioso e torpe, e põe-lhes a ben-aventurança nos deleites da carne e nos vicios, e estes dam credito a hum feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança

na vingança de seus inimigos e na valentia, e em terem muitas raolheres. Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintão e tem inda por deus a hum idolo, a huma vaqua, a hum galo, estes têm que há deus e dizem que hé o trovão, porque hé cousa que elles acham mais temerosa, e nisto tem mais rezão que os que adorão as rãas ou os galos de maneira que, se me coteijardes error com error, cegueira com cegueira, tudoachareis mintira, que procede do pai da mentira mintiroso desd'o começo do mundo (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 335-336).

A linha argumentativa de Nogueira se ampara, novamente, na humanidade dos nativos identificada pelas três potências da alma. Na visão do personagem, as práticas dos nativos não depunham a favor da tese de Gonçalo, pois eram provenientes da ação demoníaca, o que trazia confusão e o esquecimento entre esses povos.

Fica nítido que o desenvolvimento do *Diálogo* se faz em torno da tese teológica de Sepúlveda, que identificava a natureza dos indígenas como negativa. Nóbrega, ao assumir que os desvios são causados pela ação de Satanás, nega a premissa defendida pelo filósofo.

Essa oposição acontece, também, por conta da interpretação do Concílio de Trento que havia identificado o argumento de Sepúlveda como próximo ao luteranismo, rejeitando-o oficialmente:

Tanto Lutero quanto Sepúlveda alegaram, portanto, que o pecado original teria destituído os homens de toda a bondade e que, portanto, eles teriam se tornado maus por natureza. O convívio social, desse modo, tenderia a infringência das leis naturais – como era o caso dos índios – e à anarquia. É nesse sentido que Lutero afirma o poder divino dos monarcas, pois crê que eles seriam os únicos capazes de impor a ordem no mundo dos homens. A tese entra em conflito com os dogmas católicos, para os quais, apesar do pecado original, a Graça é inata a todos os homens e o poder divino era específico ao papa. Opondo-se a teoria do mal irremediável que assola a humanidade e deve ser controlado pelo poder divino dos monarcas, os jesuítas, sobretudo, passaram a divulgar a doutrina da Graça inata (BRUCOLI, 2015, p. 95-96).

A tese de Sepúlveda fora amplamente discutida pela cúpula da Igreja e encontrou no padre dominicano Bartolomé de Las Casas seu principal opositor. Em 1550, o Concílio de Trento apoiou a tese de Las Casas, que considerava os nativos portadores de alma, colocando-os nos planos da Igreja Católica. No *Diálogo*, Nóbrega, ao defender que cabe aos jesuítas levar a educação ao gentio, toma a mesma posição, entendendo que havia possibilidade de salvação desses povos (BRUCOLI, 2015).

Nesse sentido, notamos alguma proximidade entre a visão de Nóbrega e o pensamento defendido por muito humanistas, já que o padre parece acreditar na premissa de que a educação era parte fundamental no desenvolvimento das virtudes humanas.

Percebemos assim, que, por mais que a tese de Sepúlveda já estivesse refutada entre a cúpula da Igreja, na colônia ela ainda circulava com certa autoridade. Hansen nos confirma a força da tese de Sepúlveda na colônia, afirmando que o bispo Sardinha era alinhado às ideias expostas na tese da servidão voluntária do gentio:

No caso específico do Bispo, as cartas expõem posições de Sardinha, partidário, pelo que indicam, da tese de Sepúlveda sobre a “servidão natural” do gentio e inimigo de medidas de integração cultural típicas da Companhia de Jesus. Debate-se, no conflito, o estatuto teológico e jurídico do índio e medidas da catequese criticados pelo prelado, como a integração inicial da nudez e instrumentos, adereços e cânticos indígenas na festa litúrgica como, mais tarde, as penas azuis da arara canindé figurarão o Bem dos anjos nos autos de Anchieta ou meninos índios, vestidos de penas verdes de tuim, cantarão na igreja, *ad maiorem Dei gloriam* (HANSEN, 1995, p. 92).

Já no *Diálogo*, é interessante observarmos o argumento apresentado por Nogueira ao defender a igualdade dos nativos frente aos povos ditos como superiores por Alvarez. Para o ferreiro, se os caminhos tomados por ambos são enganosos e provenientes da atuação diabólica, não existia um melhor que outro, pois todos rumavam para a mentira e o pecado. Dessa forma, gregos, romanos, judeus, islâmicos e indígenas se igualam em pecado e, portanto, em possibilidade de salvação.

Mesmo assim, Gonçalo não se dá por convencido e indaga Gouveia sobre o fato de os povos pagãos da antiguidade terem conseguido um desenvolvimento político mais avançado. O ferreiro responde baseando-se nas histórias bíblicas e nas desvantagens que os entendimentos, vistos por Alvarez como superiores, podem trazer para o sucesso missionário:

Gonçalo Alvarez:— Pois como tiverão estes pior criação que os outros e como não lhes deu a natureza a mesma policia que deu aos outros?
Nogueira: — Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo por maldição de seus avoz, porque estes creeraos serem descendentes de Chaani filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbedo, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. E porem toda esta maneira de gente, huma e outra, naquilo em que se crião, tem huma mesma alma e hum ente[n]dimento, e prova-sse polia Escriptura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo hum segio huns costumes e outro outros. Isac e Ismael ambos forão irmãos, mas Isac foi mais politico que ho Ismael

que andou nos matos. Hum homem tem dous filhos de igual entendimento, hum criado na aldeã e outro na cidade; o da aldeã empregou seu entendimento em fazer hum arado e outras cousas da aldeã, o da cidade em ser cortezão e politico: certo está que ainda que tenham diversa criação, ambos têm hum entendimento natural exercitado segundo sua criação. E o que dizeis das sientias que acharam os philosophos que denota aver entendimento grande, isso não foi geral beneficio de todos humanos, dado polia natureza, mas foi especial graça dada por Deus, nam a todos os romanos nem a todos os gentios, senão a hum ou a dous, ou a poucos, pera proveito e fermosura de todo ho universo. Mas que estes, por não ter essa policia, fiquem de menos entendimento para receberem a fee que os outros que a tem, me nam provareis vós nem todas as rezõis acima ditas; antes provo quanto esta policia aproveita por huma parte, tanto dana por outra, e quanto a simplicidade destes estorva por huma parte, ajuda por outra. Veja Deus isso e julge-o; julgue-o tãobem quem ouvir ha esperientia des que começou a Igreja, e ver que mais se perdeo por sobejos e soberbo[s] entendimentos que não por simplicidade e pouco saber. Mais fácil hé de converter hum ignorante que hum malicioso e soberbo. A principal guerra que teve a Igreja forão sobejos entenderes: daqui vierão os hereges e os que mais duros e contumases ficaraam; daqui manou a pertinácia dos judeos, que nem com serem convencidos por suas próprias Scripturas nunca se quizeram render à fee; daqui veio a dizer São Paulo: Nós pregamos a Jesu Christo crucificado aos judeus escândalo e às gentes estultícia. Dizei-me, meu Irmão, qual será mais fácil de fazer? Fazer crer a hum destes, tão faciles a creer, que nosso Deus morreo, ou a hum judeu que esperava ho Mesias poderoso e senhor de todo o mundo? (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 337-338).

Nesse excerto, Nóbrega se fundamenta nas passagens bíblicas para isentar os nativos de culpa em relação ao seu comportamento, afirmando que os indígenas devem sua rudeza a uma maldição bíblica e ao entendimento natural que se desenvolveu frente às exigências da selva:

No “Diálogo” explica-se a nudez dos índios, bem como o fato de “não terem desenvolvido ciência”, “policia” ou serem discretos, por sua ascendência maldita. Depois de Colombo e Vespúcio, os missionários portugueses não foram os únicos a crer serem os índios descendentes de Cam. Analisando a hipótese camita em Léry, Andréa Daher mostra que, para o huguenote francês, “[...] os índios do Rio de Janeiro eram legítimos descendentes Cam”, sendo, portanto, nas palavras do próprio Lévy, “[...] ‘objeto de uma maldição particular que se adiciona à do pecado original, comum a todos os homens’” (BRUCOLI, 2015, p. 106-107).

Dessa forma, embora partilhem de uma humanidade, essa deve ser pensada não como um elemento homogêneo, mas dentro de uma estrutura hierárquica. Os nativos possuíam humanidade, mas com uma razão que se expressava de maneira

inferior à de outros povos, pois esses foram amaldiçoados, tendo a memória relativa às leis naturais prejudicada.

Contudo, essa bruteza não deveria ser lida como falta de entendimento, pois tal premissa impossibilitaria o recebimento da fé por parte dos nativos. Segundo Nóbrega, a rudeza do gentio é menos impeditiva a fé do que o entendimento político e filosófico dos pagãos da antiguidade, pois, o conhecimento os levou a soberba em relação a palavra divina. Importante percebemos que, apesar da crítica dirigida aos povos greco-romanos, Nóbrega tem o cuidado de não negar a importância dos escritos filosóficos da antiguidade, afinal, muitos desses sustentavam a tradição escolástica. Para realizar tal manobra argumentativa, o jesuíta ressalta que esse nível de esclarecimento não era comum em toda a população, estando presente apenas em um pequeno grupo de esclarecidos.

A partir desse raciocínio, encontramos no *Diálogo* a percepção de que os poucos frutos colhidos na missão resultaram, fundamentalmente, na falha dos padres ao convencer os nativos. Essa posição de Nóbrega aparece em uma fala de Nogueira, em que volta a defender a falta de diferenças significativas entre o gentio e os gregos e romanos:

Gonçalo Alvarez: — Com mais dificuldade a hum judeu, mas des que elle caisse na conta ficaria mais constante, como ficaram muitos que logo davão a vida por isso.

Nogueira: — O mesmo vos digo que des que estes cairem na conta os mesmos farão. Dai-me vós que lhe entre a fee no coração, que ho mesmo será de hum que do outro, e o tempo e o trabalho, e a diligencia que hé necessária pera convencer hum judeu ou hum p[h]ilosopho, se outro tanto gastardes con doutrinar de novo hum destes, mais fácil será sua conversão de coração, dando Deus igual graça a hum que a outro. E está clara a rezão, porque como as cousas de nossa fee das mais essenciais, como são da S. Trindade e que Deus se fez homem e os mistérios dos sacramentos, nao se podem provar por rezão demonstrativa, antes muitas são sobre toda rezão humana, claro está que mais diícii será de crer a hum philosopho, que todo se funda em subtilezas de rezão, que não a hum que outras cousas muito mais somenos cree (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 338-339).

Na sequência, ao tratar do fracasso da experiência missionária, Gonçalo pergunta a Nogueira se não bastaria ser língua para conseguir trabalhar na conversão. É na longa resposta do ferreiro que Nóbrega expõe as virtudes que entende como necessárias para o sucesso em meio ao gentio:

Gonçalo Alvarez: — Que requiere? Não abasta ser lingoa e saber-lho bem dizer?

Nogueira: — Muito mais á mister. Vede vós o que tinha hum dos Apóstolos de Christo que converterão o mundo e por ahi vos regereis. Primeiramente tinhão muito espirito, tanto que ardião de dentro do fogo do Spiritu Sancto, porque, doutra maneira, como á-de atear fogo divino em ho coração de hum gentio, ho que tem oseu hum caramelo? Há-de ter muita íee, confiando muito em Deus e desconfiando muito de ssi; há-de ter graça de falar mui bem a lingoa; há-de ter virtude pera fazer milagres quando cumprir, e outras graças muitas que tinhão os que converterão gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se convertesse. E vós quereis converter sem nada disto, e que de graça sejam logo todos sanctos? Esse seria o maior milagre do mundo; e ainda que vós sejais lingoa e lho sabeis bem dizer, não me negareis que se algum vos não fala à vontade, logo perdeis a patientia e dizeis que nunca aon-de ser boons. Nem tem rezão de vos darem credito a vossas palavras, porque ontem lhe pedieis o filho por escravo, e estoutro dia os queríeis enganar. E tem rezão de se temerem de os quererdes emganar, porque isto hé o que comumente tratão os maos christãos com eles (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 339-340).

Trazer o fogo do Espírito Santo no coração, confiar em Deus, ter fé, falar muito bem a língua dos nativos e ter virtude para fazer milagres quando cumprir a missão, essas seriam as qualidades necessárias para avançar entre o gentio. Dentro dessas virtudes, apenas a habilidade linguística diz respeito a conhecimento obtido, todas as outras são desenvolvidas internamente nos sujeitos por meio da graça e bondade de Deus. Percebemos o peso do aspecto formativo proveniente dos *Exercícios Espirituais*, pois são exatamente essas virtudes que os jesuítas procuram desenvolver no decorrer das três semanas propostas pelo manual de Loyola.

A partir da constatação das virtudes, o texto volta a questionar o motivo de padres, dotados de tanto amor, não conseguirem então o sucesso. Frente a esse questionamento, Nogueira trata de rebaixar esses homens trazendo a comparação com Santiago:

Nogueira: — Porque até agora não tem os índios visto essa diferença entre os Padres e os outros christãos. Seja logo esta a comcrusão, que quando Santiago, comcorrer toda Espanha e falar mui bem a lingoa, e ter grandevcharidade, e fazer muitos milagres, não comverteo mais que nove disipulos; e vós quereis e os Padres, sem fazervmilagres, sem saber sua lingoa, nem se entender com elles, com terdes presumssão de apostolo e pouca confiança e fee em Deus, e pouca charidade, que sejam logo bons christãos? Porem, por vos fazer a vontade, vos contarei que jávimos Índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fee no coração e amostraram-no por obra, não somente dos meninos que criamos comnosco, mas também dos outros grandes de mui pouco tempo comversados. Quem vio na Capitania de São Vicente que lié terra onde se mais tratou com os índios que nenhuma do Brasil, a morte gloriosa de Pero Lopes. Quem vio suas lagrimas, os abraços de amor aos Irmãos e Padres? Diga-o

quem vio a virtude tam viva de sua molher, quam fora dos costumes que antes tinha, quam honesta viuva e quam christãraente vive, tanto que pareceo a todos digna de lhe darem o Sanctissimo Sacramento! Pois que direi de suas filhas, duas, a qual melhor christãa! Que direi da fee do grão velho Cayobi que deixou sua aldeã e suas roças e se veo morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida e costumes e obedientia a amostra bem há fee do coração! Quem vio vir Fernão Correa " de tão longe com fervor de fé vir a pedir o bautismo e depois de tomado levá-lo N. Senhor! E muitos outros da Aldeã, os quais ainda que alguns não deixem a vida viciosa por exemplo de outros maos christãos que vem, todavia se cree deles terem fee, pois o principal peccado e que lhe mais estranhão, deixarão, que hé matarem em terreiro e comerem carne humana. Quem não sabe que indo à guerra estes e tomando contrairos os matarão e emterrarão? E pera mais vos alegrar, tãobem vos direi que se vio na Mandisoba, onde se matavão huns indios Carijós, outro indio, que com os Padres andava, offerecer-se com grande fervor e lagrimas a morrer polia fee, só porque aquelles morressem christãos, e outros muitos casos particulares que acontecem cada dia, que seria largo contar. Pois antre tão poucos colher-se logo tal fructo e com tão fraquos obreiros, como será posivel, se N. Senhor mandar boons obreiros à sua vinha com as partes necessárias, não se colher muito fructo? Por serto tenho que se vos achareis no tempo dos Mártires e vireis aquellas carniçarias daquelles infieis, que não abastava tantos milagres e maravilhas pera os amolentar, nen tão boas pregaçõis e rezõis, vós e eu diseramos: nunca estes an-de ser boons. Resolvendo-me logo, digo: emfim rezõis! Que ho negocio de converter hé principalmente de Deus, e ninguém trás a conhecimento de Jesu Christo senão quem seu Pai traz e quando elle quer faz de pedras filhos de Isrrael como tão pouco ninguém pode salvar-se nem ter graça sem ele (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 340-341).

O que Nóbrega destaca aqui é que, mesmo tendo menos virtudes que os homens santos, os padres presentes na colônia querem ter maior e mais rápido sucesso que eles e, por não conseguirem isso, frustram-se e ignoram qualquer fruto colhido na terra. Para contrapor essa visão, são colocados exemplos de sucesso na missão. O objetivo da fala fica claro no final da argumentação: se com padres tão pouco virtuosos e em pouco tempo foi possível fazer tanto nessas terras, o que não seria possível se viessem para cá homens de valor?.

Cabe observamos que, ao contrário do que se imagina, a tensão entre os dois personagens não se resolve no fim do diálogo. Fica claro que as respostas que um espera não podem ser dadas por meio da razão. Esse fogo que impulsiona o personagem de Nogueira não é obtido por meio de palavras ou livros.

Encontramos assim, implicitamente, o ideal de consolação presente na formação dos padres, pois é no diálogo com Deus que o sujeito conseguiria esclarecer quais atitudes deveriam ser tomadas. Para Nóbrega, em território colonial, era no ato

missionário que os jesuítas encontrariam Deus e as respostas para as perguntas que lhes afligiam.

Também notamos que, no balanço de Nóbrega, o principal o fracasso missionário vivido até então teria mais influência da má atuação de padres na colônia do que na inconstância dos nativos, embora o padre não negue que essa também atrapalhe.

Esse manifesto reflete o que notamos em boa parte da correspondência, tendo em vista que questões relacionadas ao mal comportamento dos colonos e entraves colocados pelo clero secular assumiram um antagonismo as ações jesuíticas na escrita de Nóbrega.

Devemos compreender que o momento em que se desenvolve a escrita do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* era nevrálgico para a condução da missão. Por conta da morte do Bispo Sardinha, que fora devorado pelos caetés em 1556, a perseguição dos colonos aos nativos se acentuava. Possivelmente, o ataque a uma autoridade da Igreja fortalecera a mobilização da tese de Sepúlveda, usada para argumentar a violência contra os indígenas e a exploração de sua mão de obra. Nesse contexto, Nóbrega manteve firme a posição que manifestou desde sua chegada na colônia, colocando-se ao lado do gentio e legitimando a continuidade do trabalho missionário. Para isso, tornou a defender que o problema maior da missão não se dava devido aos males da terra, mas sim aos males trazidos pelas caravelas.

5.3 NOVOS RUMOS PARA A MISSÃO: O PLANO CIVILIZADOR

Em 23 de julho de 1556, Mem de Sá recebe, como mercê do Rei D. João III, o cargo de governador-geral da América portuguesa. A nomeação de Sá se dá em um contexto turbulento, marcado pelo governo visto, na época, como catastrófico, de Duarte da Costa. Por conta disso, o documento que nomeava o novo governador-geral também trazia em seu conteúdo dispositivos que garantissem a centralização política em torno do representante da Coroa. Incumbido da missão de administrar a colônia, Mem de Sá deixa Portugal no dia 30 de abril de 1557, chegando em terras americanas somente nos últimos dias do ano. Toma posse em 3 de janeiro de 1558 (VIANNA JUNIOR, 2007).

Almeida (2013) destaca que Mem de Sá inaugurou uma nova política indigenista em terras coloniais. Essa política foi motivada pela morte do Bispo

Sardinha, causada pelos caetés no ano de 1556, fato que chocou profundamente a sociedade colonial. Sobre o teor da violência trazida pela política de Sá, nos fala a autora:

O massacre desencadeado pelo terceiro governador foi amplamente relatado: frei Vicente de Salvador falou em mais de 60 aldeias queimadas e, de acordo com um jesuíta, teriam sido 160. Muitos índios foram mortos, outros fugiram para o sertão, mas houve também aqueles que ingressaram nas aldeias jesuíticas, passando a compartilhar com antigos inimigos novas possibilidades de sobrevivência na colônia (ALMEIDA, 2013, p. 66).

A violência da campanha de Mem de Sá também se justificava por conta da delicada posição política causada pela presença francesa no Rio de Janeiro. Os “invasores” franceses se aliaram com os tamoios, exigindo a mobilização de alianças entre portugueses e grupos indígenas para combater os inimigos.

Nesse contexto, o governador encontrou no padre Manuel da Nóbrega um importante aliado. Essa aliança se manifestou na ampliação das aldeias controladas pelos jesuítas para converter os nativos. Esses espaços, além de garantir a ocupação territorial, também se converteram em locais de segurança para os nativos em meio à violência generalizada dos colonos. Nas aldeias, também se assegurava que o Governo-Geral teria a sua disposição nativos para lutar em guerras contra estrangeiros e/ou contra grupos indígenas que se opunham à presença portuguesa (ALMEIDA, 2013).

A aproximação entre Manuel da Nóbrega e Mem de Sá é documentada na carta escrita pelo jesuíta ao padre Miguel de Torres, em 8 de maio de 1558. Devido a seu teor, o documento também ficou conhecido como *Plano Civilizador*, já que Nóbrega estabelece os novos rumos para a missão jesuítica na América portuguesa em suas linhas. O padre inicia a carta falando de sujeição dos indígenas, colocando-a como forma de garantir uma vivência racional para os nativos: “Primeiramente o gentio se deve sujeitar e faze-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, como mais largamente já apontei a DomLeão o ano passado” (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 447).

Com intuito de defender essa forma de intervenção, na sequência, o jesuíta afirma que a ação cruel do gentio fez com que os indígenas devorassem muitos cristãos. Interessante percebermos que, ao contrário do que foi abordado em seus escritos até então, Nóbrega depõe a favor dos colonos, afirmando que muitos deles, mesmo nunca tendo destrutado os nativos, sofreram com a violência. Além de

apresentar esses aspectos, no trecho que segue, encontramos uma referência ao despovoamento de muitas localidades devido ao temor gerado por essa relação:

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgates com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como e quando puderam. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carniceiros de corpos humanos, que sem excepção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 447).

Na carta, Nóbrega também renega sua posição de que o comportamento do gentio era uma resposta de defesa contra a ação dos colonos. Para isso, o padre assenta-se na experiência, afirmando que todas as medidas políticas tomadas pela Coroa portuguesa não resolveram a situação de violência cometida pelo gentio:

Depois que Sua Alteza mandou Governadores e justiça a esta terra, não houve saltearem os gentios nem tomarem-lhes o seu como antes, e nem por isso deixaram eles de tomar muitos navios - e matarem e comerem muitos cristãos, de maneira que lhes convém viver em povoações fortes e com muito resguardo e armas, e não ousam de se estender e espalhar pola terra para fazerem fazendas, mas vivem nas fortalezas como fronteiros de mouros ou turcos e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias, e não ousam fazer suas fazendas, criações, e viver pola terra dentro, que é larga e boa, em que poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a S. A, e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e S. A. teria grossas rendas nestas terras (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 447-448).

Para defender sua posição, Nóbrega argumenta que o comportamento dos indígenas é prejudicial não somente a eles, pois perdem a oportunidade de conhecer a verdade de Deus e de servir à Vossa Alteza, mas, também, à Coroa portuguesa, que passa a ter menos rendimentos devido a aversão dos nativos a irem viver no

interior e trabalhar de acordo com a necessidade do rei. Fica claro que o padre está apresentando uma base para sustentar a viabilidade material do projeto junto ao rei.

Nóbrega continua a carta detalhando quais são os tipos de gentios que devem ser submetidos pela Coroa com certa urgência. Na visão do padre, essa submissão resolveria mal-entendidos no tocante à escravidão, já que acionaria o dispositivo de dominação por meio da guerra justa:

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm os escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 449).

Notamos que, para Nóbrega, a prioridade é sujeitar aqueles que foram responsáveis pelo assassinato de Sardinha. Importante frisarmos que o bispo era a representação maior da Igreja em terras coloniais, fazendo com que o ataque a ele fosse, também, entendido como uma ofensa a cristandade.

Na carta, também é possível identificar que o jesuíta enxerga uma nova relação no plano de civilizar os nativos. A antropofagia, que até então pouco aparecera voltada contra os colonos na narrativa do padre, torna-se lugar comum na relação entre nativos e portugueses:

Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais todos são comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vêm cada ano, e haveria estalagens de cristãos por toda a costa, assim para os caminhantes da terra como para os do mar (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 449).

Na sequência, Nóbrega mostra que o plano de submissão teria como objetivo a supressão de comportamentos identificados como pertencentes ao que os padres chamavam de inconstância indígena:

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: fazêi-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 (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 450).

É nítido que a repressão de todos os traços das culturas locais era vista como a única forma de fazer o cristianismo prosperar em terras coloniais. Seria preciso impedir que o nativo se manifestasse de forma contrária às leis naturais e às leis da Coroa, o que incluía a visão europeia de propriedade. É perceptível o cuidado em mostrar o lugar que os padres ocupariam nesse processo, colocando seus serviços como fundamentais para que a Coroa obtivesse sucesso em seus interesses.

Nóbrega volta a enfatizar que a submissão é o único meio para fazer prosperar a palavra de Deus no território. Aqui devemos ter em conta que, ao se falar do sucesso da palavra de Deus, também se fala do sucesso da Coroa portuguesa, afinal, dentro do projeto de construção do Império Cristão no orbe, a Coroa assumia esse compromisso, fazendo sua ação ser indissociável da veia religiosa:

Este parece também o melhor meio para se a terra povoar de cristãos e seria melhor que mandar povoadores pobres, como vieram alguns e por não trazerem com que mercassem um escravo com que começassem sua vida não se puderam manter e assim foram forçados a se tornar ou morrerem de bichos, e parece melhor mandar gente que senhoreie a terra e folgue de aceitar nela qualquer boa maneira de vida como fizeram alguns dos que vieram com Tomé de Sousa, tendo mui pouca razão de se contentarem dela naquele princípio, quando não havia senão trabalhos, fomes e perigos de índios, que andavam mui soberbos e os cristãos mui medrosos, e por isso muito mais, se virem os índios sujeitos, folgarão de assentar na terra (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 449-450).

No trecho, Nóbrega traça um perfil dos que devem vir povoar a terra. Esses deveriam ser homens dispostos a fazer prosperar o projeto civilizatório na América. De acordo com o padre, esses agiriam para reduzir a soberba dos nativos, devido à coragem que dispunham. O padre reafirma o modelo de colono virtuoso, apresentado em diversas cartas de sua autoria, porém, agora, entende que a vontade de submeter o nativo faz parte do conjunto de características tidas como virtuosas.

Nóbrega trata, também, da dinâmica interna desses espaços, estabelecendo mecanismo disciplinares e protetivos aos indígenas que ali estivessem. O padre mostra que essa tarefa não caberia aos jesuítas, e sim a um funcionário indicado pelos padres com o aval da Coroa:

Devia de haver um Protector dos índios para os fazer castigar quando o houvessem mister e defender dos agravos que lhes fizessem. Este devia ser bem salariado, escolhido pelos Padres e aprovado pelo

Governador. Se o Governador fosse zeloso bastaria ao presente (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 450).

A construção de espaços de submissão dos nativos também é concebida como uma forma de concretizar as ações exitosas realizadas até então na missão. Para o padre, o trabalho feito junto aos meninos em espaços institucionalizados, por mais que tenha sido bem-feito, não conseguiu garantir a permanência desses nativos na cristandade depois de terem atingido a mocidade:

Meninos do gentio não há agora em casa. A razão é porque os que havia eram já grandes e deram-se a ofícios, mas destes os mais fugiram para os seus; e, como não havia sujeitá-los, lá se andaram até agora que Mem de Sá os começa de fazer ajuntar; outros por não se poderem aqui sustentar por causa da fome, que há dias que anda por esta Baía (não por falta de terra nem dos tempos senão por falta de quem faça mantimentos e haver muitos ociosos para os comer), foram mandados para a Capitania do Espírito Santo. Não se tomaram outros, nem se fez por isso, por não se poderem sustentar; todavia já agora começaremos de ajuntar alguns de melhores habilidades nesta casa e tenho um homem muito conveniente para ter cuidado deles (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 451).

Notamos que, mesmo após receberem educação cristã, os moços estavam retornando a suas antigas aldeias e, mesmo quando a administração colonial conseguia trazê-los de volta à tutela dos padres, os inacianos não conseguiam mantê-los nos espaços por falta de mão de obra que garantisse a subsistência. Nóbrega entende que mais que o controle da espiritualidade dos jovens, seria preciso criar mecanismos que estabelecessem um controle mais intenso, pois, caso contrário, tudo feito até então seria perdido:

Cá nos parece bem, além da superintendência espiritual dos moços, convir muito que o Provincial, ou Reitor de nosso Colégio somente, tenha também a superintendência em todo o mais para ordenar as cousas, pondo e tirando e escolhendo quem deles tenha cárrago e do seu, por que se de todo os alargarmos, em breve tempo será tudo tornado em nada, segundo a experiência nos tem ensinado; e não têm eles, nem sua casa, mais ser que quanto nós ajudamos, maiorraente por serem filhos dos gentios de que a gente desta terra tem mui pouco gosto, antes comumente se tem grande ódio a esta geração e o que lhes pode fazer maior mal é se cuidar que salva melhor [a] alma; e por isso se não escusa a superintendência que digo ou de todo alargá-los (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 451).

Nessa altura, a dúvida sobre a conversão por meio da submissão, que aparecera no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, transformou-se em certeza, defendida com veemência por Manuel da Nóbrega. O jesuíta já mobilizava a construção de espaços institucionalizados desde os primeiros anos do início da

década de 1550, mas nunca havia defendido com tamanha ênfase a submissão do nativo por meio da força. Eis um ponto de ruptura no discurso do padre. Prova dessa ruptura é que, no espaço que separa a escrita do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557) e a carta denominada como *Plano Civilizador* (1558), encontramos, dentro da compilação feita por Serafim Leite, duas cartas escritas por Manuel da Nóbrega, ambas endereçadas a Miguel Torres. Em nenhuma delas é possível notar uma radicalização no discurso proferido, tal qual foi no *Plano Civilizador*. Tanto na carta escrita em agosto de 1557, quanto na escrita em 2 de setembro de 1557, predominam assuntos de ordem administrativa, como o estabelecimento dos espaços institucionais (casas de meninos e colégios) e a falta de recurso para a manutenção destes espaços.

Na carta escrita em agosto de 1557, Nóbrega mantém uma certa unidade narrativa com os discursos produzidos nas cartas escritas desde sua chegada em terras coloniais, dando ênfase aos problemas impostos pelos cristãos no desenvolvimento da missão. Podemos observar esse traço no trecho que segue:

Com os christãos fazemos quá pouco, porque aos mais temos cerradas as portas das comfissões, e de milagre achamos hum que seja capax da absolvição, como por veses lá hé escripto, e não sinto poder-se a estes dar remédio, senão o que me parece que nam se a-de pôx: hé pera nós grande desconolação. Com o gentio tãoobem se fas pouco, porque a maior parte delle, que erão freiguezes destas duas igrejas, fugirão. A causa disto foi tomarem-lhe os christãos as terras em que tem seus mantimentos, e por todas as maneiras que podem os lanção da terra, uzando de todas as manhas e tiranias que podem, dizendo-lhes que os hão-de matar como vier esta gente que se espera, e esta hé a comum pratica de maus christãos que com elles tratão e de todos seus escravos, e cuidão que salvão a alma em os deitar daqui e fazer-lhes mal pello grande odio que todos lhes tem (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 399-400).

Na sequência da mesma carta, Nóbrega continua criticando a ação dos colonos e afirma que o governador nada pode fazer para evitar. O padre mostra incerteza sobre qual tipo de política seria exercida por Mem de Sá, deixando claro que existiam dúvidas sobre como o futuro governador exerceria a condução dos problemas relacionados ao gentio:

E porque alguns se asegurvão com nossas palavras, inventarão a dizer-lhes que nós os queríamos ter juntos pera melhor os matarem, e com este medo de os matarem e com lhe tomarem as roças e terras, que hé outro género de os matar, se forão muitos; outros ficarão ainda que tão bem esperamos que se irão se a cousa vai como vai. O Governador nisso não pode fazer nada, nem sei se o que vier fará alguma cousa. Pera nós hé grande dor esta, porque vemos que são

forçados irem-se onde não poderemos ter conta com elles, e levão-nos os filhos que já estavam doutrinados, e, se não os bautizamos, hé porque sempre tememos isto de se irem, ou por sua vontade ou forçados da necessidade, polia má vezinhança dos christãos. Assi que nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos christãos, mas antes muitos estorvos, assi de suas palavras como do exemplo pio de sua vida, dos quais muitos lhes não ensinão senão a furtar e adulterar e furnicar com as infiéis e outros males de que o gentio se escandaliza, e estamos fartos de ouvir ao gentio contar cousas vergonhosas dos christãos; e certo que nos envergonhão e tapão a boca, que não ouzamos de lhe estranhar seus peccados que nelles são muito menos (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 400).

Encontramos na carta um único parágrafo que trata de maneira mais veemente da dificuldade imposta pelos nativos no desenvolvimento do trabalho de conversão, apontando para o caráter feroz e pouco racional dos povos que habitam o território colonial:

Des que fui entendendo por experientia ho poco que se podia fazer nesta terra na com versão do gentio por falta de não serem soyeitos, e elle ser huma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por medo, e com juntamente ver a pouca esperança de se a terra senhorear, e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos christãos destas terras, cujo escândalo e mau exemplo abastara pera não se convencer, posto que foce gente de outra qualidade, sempre me disse o coração que devia mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos dos castelhanos de Paraguai e mui dispostos pera se nelles fructificar com outras gerações que tão bem conquistão os castelhanos, e juntamente com isto fazerem-me de llá instancia grande por muitas veses, scilicet, o capitão e os principais da terra, tendo todo o favor e ajuda necessária pera bem empregar nossos trabalhos assi antre os christãos como gentios. Tive também cartas de pessoas que esperavão nossa ida com boons desejos de servirem a N. Senhor nesta Companhia, de muito boas partes pera isso: e com isto ver que ha Capitania de S. Vicente se vai pouco a pouco despovoando, pela pouca conta e cuidado que El-Rei e Martim Afonso de Sousa tem, e se vão lá pasando ao Paraguai pouco a pouco. E considerar eu os muitos Irmãos que há em S. Vicente e o pouco que se faz ahi, e parecer-me que seria boom ter a Companhia lá hum ninho onde se recolhece quando de todo S. Vicente se despovoase. Ajuntava-se a isto parecer-me que estando lá os da Companhia se apagarião alguns escândalos que os castelhanos têm dos portugueses e, a meu parecer, com muita rezão, porque usarão mui mal com huns que vierão a São Vicente, que se perderão de huma armada do Rio da Prata. Vivendo eu com este desejo, ho deixei de pôr por obra por não ter quem mandar, e algumas veses estive determinado de eu mesmo lá ir a saber o que se poderia fazer. Nisto chegou o P. Luis da Grã, ho qual desejei muito que fosse, mas porque o achei de opinião contrairá adquievi Consilio eius, e tive o meu espirito por sospeitoso (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p.404-405).

Outro trecho contrário aos nativos pode ser encontrado na carta escrita por Nóbrega, em 2 de setembro de 1557, que também tem como destinatário o padre Miguel de Torres. Nela, longe de caracterizar os indígenas de maneira bestial, o jesuíta dá um depoimento a respeito das dificuldades impostas pelos nativos na região do Rio de Janeiro:

Parece-me que se El-Rei nam provê de maneira que aquelles contrarios percam tanta soberba, que dem lugar aos moradores se extenderem pola Britioga, que dizem que hé boa terra, — ho que podia bem ser se o Rio de Janeiro se povoara, como sempre se desejou, e se se pretendesse nesta terra senhorear os índios como melhor podesem — se nisto se nam provê com brevidade a mim me parece que aquella Capitania se perderá. E porque destas cousas devem ser melhor emiormados pola via de Sam Vicente, cesso (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 416).

Desta forma, confirma-se que a construção da narrativa presente na carta escrita por Nóbrega ao Miguel de Torres, em 8 de maio de 1558 (famoso *Plano Civilizador*), marca uma ruptura no que tange a descrição dos nativos na narrativa estabelecida por Nóbrega.

Contudo, se por um lado há um desvio narrativo que se estabelece em 1558, o famoso *Plano Civilizador* ainda mantém em seu conteúdo uma descrição negativa sobre a atuação dos colonos dentro da América portuguesa, conforme notamos abaixo:

Torno a dizer que é tão grande o ódio, que a gente desta terra tem aos índios, que por todas as vias os toma o imigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio; porque de Mem de Sá, Governador, ajuntar quatro Aldeias em uma e querer ajuntar outras em outra parte, não saberei dizer quanto o estorvam por todas as vias, mas neste caso parece-me bem o que faz Mem de Sá, e eu e D. Duarte assim lho aconselhamos, porque doutra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem, e os índios estão metendo-se no jugo de boa vontade, sed turba quae nescit legem e não têm misericórdia nem piedade, e têm para si que estes não têm alma, nem atentam o que custaram, não têm o sentido senão em qualquer seu interesse (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 451).

O excerto revela que, de certa forma, a reunião de grupos indígenas em determinados espaços já estava sendo conduzida pelo Governo-Geral. Aparentemente, os jesuítas, com apoio de Mem de Sá, já faziam os primeiros movimentos em direção ao plano anunciado na carta. Dessa forma, a carta não anuncia algo a ser feito, já que estaria justificando um projeto que já estava sendo colocado em prática.

O traço adaptativo da atuação jesuítica e influência dos padres dentro da colônia ficam em evidência, mostrando que a movimentação política e estratégica dos padres dispunha de certa autonomia que, somente após verificados os êxitos e fracassos, eram justificados institucionalmente.

Sendo assim, encontramos um filtro de atuação proveniente da formação jesuítica que permitia essa forma de proceder sem recorrer constantemente as autoridades. Na formação dos padres, entendia-se que o primeiro filtro da ação se dava no diálogo com Deus, feito por meio da leitura das consolações e desolações. Em um ambiente marcado pelo isolamento, essa concepção passa a ser fundamental para garantir certo respaldo e capacidade de atuação, pois permite fugir de tramites institucionais, mediante o diálogo com a autoridade divina. Tal entendimento trouxe maior dinamismo para agir em situações tão peculiares como as vividas na colônia.

As críticas aos colonos voltam a aparecer em outros trechos do *Plano Civilizador*. Segundo Nóbrega, parte da resistência dos colonos em apoiar o desenvolvimento do projeto se dava pelo medo de que, ao se juntar os indígenas em espaços de vivência permanente, pudesse acontecer uma união desses diversos povos contra a cristandade. Essa possibilidade é refutada pelo padre:

Desta opinião era Ambrósio Pires e eu também a tive muitos anos até que vi e soube a experiência que se tem em outras partes, scilicet no Peru e Paraguai onde está uma cidade " de cristãos no meio da geração Carijó, que é maior que todas as desta costa juntas e achega até às serras do Peru, tem mais de trezentas léguas. Destas, cem léguas ao redor, senhoreia aquela cidade donde não há mais gente que do que agora há nesta cidade. E quando começaram a senhoreá-las foi com trinta ou quarenta homens somente. E não somente se contentam com terem esta senhoreada, mas outros que estão antressachadas e fazem amigos uns com os outros e os que não guardam as pazes são castigados e fazem deles justiça os castelhanos como poucos dias há aconteceu que fizeram aos índios de São Vicente que confinam cora os Carijós por quebrantarem as pazes, que o Capitão do Paraguai havia feito uns com os outros, e outras muitas experiências que se têm tomado desta geração, que eu tenho ouvido e lido e alguma cousa visto (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 451).

Nesse momento, percebemos que Nóbrega procura mostrar que o perigo estava justamente em manter os indígenas fora de espaços controlados pelos padres. De certa forma, mantém-se no discurso do padre a crença de que por meio da catequização permanente, disposta através de mecanismos disciplinares e pedagógicos, seria possível transformar os nativos em súditos da Coroa.

Na sequência, o padre também retoma a má influência que os colonos exerceram sobre o gentio no projeto missionário, afirmando que, devido a esse fator, sua percepção sempre apontou que o melhor caminho seria investir na conversão dos carijós em território espanhol, visto que já se encontravam submetidos ao controle da Coroa:

Depois que fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio, por falta de não serem sujeitos, e pouca esperança de se a terra senhorear por ver os cristãos desta terra como sujeitos ao mais triste e vil gentio de todo o mundo, e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos destas partes, cujo escândalo e mau exemplo é bastante para não se converterem posto que íôra o melhor gentio do mundo, sempre me disse o coração que devia mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos dos castelhanos do Paraguai e mui dispostos para se neles frutificar, e em outras gerações que também conquistam os castelhanos; e, juntamente cora isto, fazerem-me de lá instância grande por muitas vezes o capitão e os principais da terra, prometendo-me todo o favor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos, assim com cristãos como com os gentios. Tive também cartas de pessoas, que esperavam nossa ida com desejos de servirem a Nosso Senhor nesta Companhia, de muito boas partes para isso, e cora isto ver que a Capitania de São Vicente se vai pouco e pouco despovoando, polo pouco cuidado e diligência, que El-Rei e Martim Afonso de Sousa nisso pôe; e considerar eu os muitos Irmãos, que há em São Vicente e o pouco que se faz aí, parecia-me devia a Companhia ter lá alguma entrada donde se fosse, quando de todo São Vicente se despovoasse. Também me parecia que estando lá a Companhia se apagaram alguns escândalos que os castelhanos têm dos portugueses e a meu parecer cora muita razão, porque usaram mui mal com uns que vieram a São Vicente, que se perderam de uma armada do Rio da Prata. Vivendo eu com este desejo, o deixei de pôr por obra por não ter quem mandar e algumas vezes estive determinado para eu mesmo ir a saber o que lá se poderia fazer. Nisto chegou o P. Luis da Grã, o qual desejei muito que fosse, mas porque o achei de opinião contrária aquevi Consilio eius e tive o meu espirito por suspeito (MONUMENTA BRASILIAE, 1957, p. 456-457).

Notamos, assim, que a carta escrita por Manuel da Nóbrega em 1558, intitulada posteriormente como *Plano Civilizador*, traz em seu conteúdo uma profunda ruptura no que diz respeito à descrição feita anteriormente pelo padre em suas cartas. A descrição da relação entre os nativos e indígenas assume agora um caráter diferente, quando comparada à narrativa feita pelo padre nas cartas produzidas desde 1549. Por mais que encontremos trechos que narrassem episódios trágicos, como a morte do irmão Pero Correa, não foi possível notar uma descrição tão pejorativa no que tange à ameaça proferida pelos nativos aos colonos. Tanto nas *hijuelas*, como nas cartas edificantes, o que predominou até 1558 foi uma posição negativa a respeito do

tratamento dispensado pelos colonos aos nativos. Embora esse traço não desapareça na carta de 1558, agora assume uma estrutura menos maniqueísta, visto que os nativos também são descritos como agressores indomáveis.

6 CONCLUSÃO

Após uma minuciosa análise da experiência missionária de Manuel da Nóbrega, registrada em suas cartas e no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, podemos apontar alguns aspectos da experiência dos primeiros anos de atuação dos padres que condicionaram a reconfiguração do projeto missionário em 1558.

A respeito da concepção de Nóbrega sobre os nativos, fica claro que houve uma radical transformação da descrição desses sujeitos na narrativa do padre. No primeiro momento, os nativos são colocados como sujeitos dóceis, folhas em branco, que não ofereceriam resistência frente à conversão. Evidentemente, devemos levar em conta que os primeiros escritos de Nóbrega são marcados por um tom mais edificante. Contudo, não deixam de trazer um traço importante da visão do padre, tendo em vista a regularidade com que tal descrição é mobilizada.

Paulatinamente, a visão sobre os nativos foi se modificando à medida em que a realidade se impôs frente à idealização da missão. As dificuldades de se estabelecer a missão começaram a ganhar mais espaço nas cartas, sendo identificado nos caraíbas um dos agentes opositores da evangelização.

Diante de tal dificuldade, Nóbrega se viu obrigado a adotar novas estratégias de conversão, deslocando seu enfoque dos adultos para as crianças. Para atrair os nativos, também foram incorporados elementos culturais dos indígenas nos métodos de conversão do jesuíta, o que se notou, principalmente, no uso de meninos órfãos, sujeitos que conseguiam desempenhar um papel intermediário entre a cultura cristã e a cultura dos nativos.

Além desses aspectos, podemos observar uma mudança relativa à forma de se oferecer os sacramentos. Com uma visão que já identificava os nativos como inconstantes, Nóbrega deixa de praticar batismos em larga escala, priorizando os sacramentos do casamento e da confissão como portas de entrada para o universo cristão. Tais sacramentos garantiriam uma maior facilidade no controle comportamental e possibilitariam, na visão do jesuíta, o batismo após a catequização. Notamos, então, que práticas mais ligadas ao controle ganhavam espaço na experiência missionária.

A opção por estratégias pedagógicas que garantissem maior controle também é percebida quando, nos escritos de Nóbrega, nota-se que a ação de converter os meninos dentro de espaços institucionais (colégios e casas de meninos) era narrada

como positiva por conseguir render mais frutos para a cristandade. Nesses locais, Nóbrega procurava estabelecer uma rotina controlada, pautado na ideia de se evitar o vazio e disciplinar o corpo.

Também notamos que uma narrativa voltada para as dificuldades na missão, acompanhada de um certo desencantamento sobre os nativos, tornou-se mais intensa a partir de 1552. Diante do cenário de dificuldades, Nóbrega passa a defender uma concentração de esforços para atuar diante dos carijós, no interior da América, contrastando uma idealização desses povos com uma descrição negativa a respeito dos indígenas do litoral. Não devemos ignorar que nessas cartas também pesava um aspecto retórico, visto que Nóbrega se empenhava em convencer as autoridades a autorizar o deslocamento dos jesuítas até o território castelhano. Porém, não se trata de uma mera ferramenta retórica, pois encontra-se em um contexto em que já se notava um crescente desânimo do padre diante da atuação missionária no litoral.

Quando nos debruçamos sobre o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, produzido entre 1556 e 1557, fica mais nítido como a percepção de Nóbrega sobre os nativos caminhou de um otimismo para o diagnóstico da inconstância dos nativos como entrave. No documento, ao descrever o gentio, o padre dá ênfase a aspectos negativos do comportamento deste, chegando a compará-lo com animais. Esse entendimento é partilhado pelos dois personagens e dá a base para o desenvolvimento do texto.

Entretanto, mesmo diante da consolidação de uma visão mais realista sobre o trabalho de conversão diante dos nativos, o documento apresenta uma continuidade, já que Nóbrega mantém uma posição de defesa da manutenção do projeto missionário. Essa luta foi travada pelo padre desde 1549, conforme notado em todos os recursos usados pelo jesuíta para inserir os nativos dentro de um ideal de humanidade. Nóbrega mantém-se firme a essa posição, fazendo do texto escrito entre 1556 e 1557 um manifesto em defesa de uma atuação prioritária dos missionários junto ao gentio, independentemente das frustrações vivenciadas até então.

Dessa maneira, é possível compreendermos a carta escrita por Nóbrega ao padre Miguel de Torres em 8 de maio de 1558, denominada como *Plano Civilizador*, como parte de uma tendência de Nóbrega em ressaltar os aspectos negativos dos indígenas. Porém, por mais que o desencantamento tenha sido notado nas cartas produzidas entre 1552 e 1557, o documento de 1558 traz uma mudança abrupta nessa descrição, já que em nenhuma das cartas anteriores, ou mesmo no *Diálogo sobre a*

Conversão do Gentio, Nóbrega identificou os povos indígenas como uma ameaça à presença dos colonos na América portuguesa.

No *Plano Civilizador*, encontramos, pela primeira vez, a identificação do gentio como um antagonista aos planos da Coroa na América portuguesa. Anteriormente, prevalecia uma estrutura que posicionava os indígenas como o elo fraco nas relações com os colonos. Com essa mudança narrativa, Nóbrega recomenda a submissão do gentio nos aldeamentos, afirmando ser essa a única forma de garantir a continuidade do projeto civilizatório da Coroa portuguesa.

Apesar de trazer exemplos de homens virtuosos e exaltá-los no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, por meio do personagem Matheus Nogueira, a experiência missionária narrada trouxe em si um teor mais negativo ao tratar dos colonos e de suas práticas na América portuguesa. Tal teor pode ser notado, sobretudo, nas denúncias feitas pelo padre a respeito do comportamento sexual dos colonos e da falta de cuidado em manter seus escravizados nativos dentro dos preceitos cristãos. Para o padre, muitas das dificuldades encontradas no estabelecimento da missão tinham origem nesses péssimos exemplos dados pelos colonos.

Mesmo no *Plano Civilizador* de 1558, no qual a descrição do indígena muda drasticamente, Nóbrega mantém essa visão, denunciando como a atuação dos nativos prejudicava a ação dos padres. Somado a isso, o fato do ano de 1558 marcar uma nova condução das relações entre colonos e indígenas, em que se assumiria um tom mais violento na administração de Mem de Sá, sugere que a defesa dos aldeamentos talvez tenha emergido para Nóbrega como a única estratégia possível para manter os nativos sob a tutela dos padres naquele contexto, evitando que eles fossem submetidos e subvertidos pelos colonos.

Também podemos entender a redefinição anunciada na carta de 1558 como um desdobramento das relações estabelecidas entre Manuel da Nóbrega e o clero secular. Desde 1549, as cartas de Nóbrega demonstram uma crescente tensão nessa relação, notada nas duras críticas tecidas pelo jesuíta à atuação de alguns clérigos na América portuguesa. Nóbrega entende que a ação destes clérigos era, em grande parte, responsável pelo mal comportamento dos colonos e, conseqüentemente, dos nativos que estavam sob domínio destes.

Por um breve momento, Nóbrega acreditou que a presença de um bispo no território traria as mudanças necessárias na atuação do clero. Porém, já nos fins de julho de 1552, o jesuíta mudou sua leitura e identificou, na postura do bispo, um

entreve à ação dos inacianos. De acordo com Eisenberg, essa má relação dos jesuítas com o clero secular se configura como uma continuidade de atritos que já existiam na Europa:

Vale lembrar que a nova paz instaurada entre os jesuítas e as autoridades eclesiásticas no Brasil não foi um evento restrito à colônia. Na Europa, a relação dos jesuítas com o clero secular também melhorou após a morte do papa Paulo IV, em 1559. Paulo IV, que havia dirigido a Igreja Católica desde 1555, havia sido um dos fundadores da ordem dos Teatinos, e havia aconselhado o seu antecessor, o Papa Paulo III, a não autorizar a fundação da Companhia de Jesus; em 1545, esteve envolvido na tentativa fracassada de fundir os teatinos e os jesuítas (EISENBERG, 2000).

O ápice dessa tensão é notado no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, no qual Nóbrega sustenta a necessidade de mobilizar todos os recursos possíveis em favor da conversão do gentio, por mais que sejam identificados como inconstantes. Aqui é retomado todo o atrito registrado nas cartas nas quais Sardinha demonstra oposição a diversas estratégias adotadas pelos jesuítas, como a confissão feita por intérpretes e a adoção de elementos culturais dos nativos pelos meninos órfãos.

Sendo assim, é possível entendermos que o projeto de aldeamento também se tornou atrativo por possibilitar uma atuação mais autônoma dos jesuítas nesses locais, já que os afastariam das indesejadas intervenções de outras esferas da Igreja.

O projeto de aldeamento também pode ser visto como uma estratégia política de Nóbrega em alinhar a missão jesuítica às novas políticas metropolitanas. Devemos nos lembrar que os generosos elogios feitos pelo jesuíta às autoridades coloniais foram, a partir de 1551, perdendo espaço diante das reclamações de falta de recursos destinados à construção dos colégios e das casas de meninos. Esse afastamento entre Nóbrega e a administração colonial é observado nas fracassadas tentativas do padre em conseguir autorização para deslocar-se em direção aos índios Carijós. Na iminência de uma profunda mudança nos negócios coloniais, representados pela figura de Mem de Sá, é provável que Nóbrega tenha sentido a necessidade em reaproximar os planos jesuíticos dos planos da Coroa.

Sendo assim, podemos concluir que o anúncio da reconfiguração das estratégias missionárias deve ser lido mediante uma complexa rede de condicionantes que remetem ao acúmulo de experiências do padre Manuel da Nóbrega estabelecidas em uma rede de relação envolvendo múltiplos atores atuantes na primeira década da missão jesuítica na América portuguesa. Na leitura de Nóbrega, o redirecionamento

era, aparentemente, o único meio de garantir a manutenção de um esforço de vida que remete aos princípios da Ordem, contidos no modo de proceder jesuítico, marcado pela *Devotio Moderna* e por uma veia adaptativa que remete aos princípios trazidos pelos *Exercícios Espirituais*.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, A. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

AGNOLIN, A. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História**, São Paulo, v. 144, p. 19-71, 2001. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18910>. Acesso em: 24 mai. 2020.

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

AZEVEDO, F. **A Cultura Brasileira**. São Paulo: EDUSP, 2010.

BARTHES, R. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

BESSA, J. R. F. Os jesuítas e suas atividades linguísticas no Brasil. **Revista de Letras**, Fortaleza, v. 16, n. 1/2, p. 5-22, 1994.

BRUCOLI, R. S. **Canibal, bárbaro, selvagem**: tópicos a respeito do índio no Diálogo da conversão do gentio, de Manuel da Nóbrega, e na Histoire d'un voyage fait en la terre de Bresil, de Jean de Léry. 2015. 209 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2015. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-03122015-152103/publico/2015_RodrigoSantAnaBrucoli_VCorr.pdf. Acesso em: 11 out. 2021.

CASTRO, E. V. de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318>. Acesso em: 6 nov. 2021.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

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

FARIA, M. R. “Eles têm alma como nós”: categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI. **Theoria**, Pouso Alegre, v. 4, n. 10, p. 31-48, 2012.

FARIA, M. R. **As representações de escola, ensino e aluno nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Blázquez (1549-1584)**. 2005. 170 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica - São Paulo, SP, 2005.

FERNANDES, J. A. Sobriedade e embriaguez: a luta dos soldados de Cristo contra as festas dos tupinambás. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p. 98-121, 2007.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GUILLERMOU, A. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. São Paulo: Editora Agir, 1973.

HANSEN, J. A. A Escrita da conversão. *In*: COSTIGAN, L. H. **Diálogos da conversão**: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: UNICAMP, 2005.

HANSEN, J. A. Educando Príncipes no Espelho. *In*: FREITAS, M. C. de; KUHLMANN Jr., M. (Org.). **Os Intelectuais na História da Infância**. São Paulo: Cortez Editora, 2002, v. 1, p. 61-97. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/floema/article/view/81>. Acesso em: 24 mai. 2020.

HANSEN, J. A. **Manuel da Nóbrega**. Recife: Editora Massangana, 2010.

HANSEN, J. A. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/71891>. Acesso em: 6 nov. 2021.

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

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

HERNANDES, P. R. Os exercícios espirituais da Companhia de Jesus e a educação. **Revista HISTEDBR**, Campinas, n. 30, p. 292-312. 2008b. Disponível em: https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/5158/art18_30.pdf. Acesso em: 19 jul. 2020.

HOLANDA. S. B. de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

HUE, S. M. (org.). **Primeiras Cartas do Brasil [1551-1555]**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LAUWERS, M. Verbete Devotio Moderna. *In*: LACOSTE, J. Y. (Dir). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LOYOLA, I. **Autobiografia de Inácio de Loyola**. Braga: Editorial AOP, 2005.

LOYOLA, I. **Exercícios espirituais**. Orientação da tradução e anotações de Pe. Géza Kövecses S. J. 3. ed. Porto Alegre, 1996.

LUZ, G. A. **Carne humana**: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista. 2003. 261 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, SP, 2003. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279880>. Acesso em: 3 ago. 2019.

MIRANDA, M. Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa uma 'Comunidade Pedagógica Europeia. **Humanitas**, v. 53, p. 83-111, 2001. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas53/03_Miranda.pdf. Acesso em: 15 mar. 2020.

MIRANDA, M. Quando os Jesuítas eram mestres da palavra: a retórica segundo a *Ratio Studiorum*. **Humanitas**, v. 65, p. 187-203, 2013.

MONUMENTA BRASILIAE v. I (1538-1553). In: MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 79. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. X, Misiones Ocidentales. LEITE, S. (org.). Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1956. Disponível em: <https://archive.org/details/monumentabrasili01leit/page/n25/mode/2up>. Acesso em: 10 nov. 2021.

MONUMENTA BRASILIAE v. II (1553-1558) In: MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU volumen. 80. MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU vol. XI, Misiones Ocidentales. LEITE, S. (org.). Romae: Via dei Penitenzieri, 20: 1957. Disponível em: <https://archive.org/details/monumentabrasili02leit/page/32/mode/2up>. Acesso em: 10 nov. 2021.

NEVES, L. F. B. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

O'MALLEY, J. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

O'MALLEY, J. **Uma História dos Jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

PALOMO, F. Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. **Cuadernos de Historia Moderna**, n. 4, p. 57-81, 2005.

PRADO, W. da S. **Formação pedagógica do jesuíta missionário na América Portuguesa no século XVI**. 2019. 131 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2019.

PRADO, W. da S.; HERNANDES, P. R. Os Exercícios Espirituais e a Formação do Jesuíta no Século XVI. **Revista HISTDBR On-line**, v. 18, n. 2, p. 323-341, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8652068>. Acesso em: 11 jul. 2019.

RODRIGUES, L. F. M. A fórmula scribendi na companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estudo da ação dos jesuítas. In: X Encontro Estadual de História - O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional, 2010, Santa Maria. **Anais [...]** Santa Maria: ANPUH-RS, 2010. Disponível em: <http://www.eeh2010.anpuh->

rs.org.br/resources/anais/9/1279402723_ARQUIVO_ST01-Ahistoriografiaentreoparticular_TextoAnaisdeLuizFernandoRodrigues.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.

RODRIGUES, M. T. M. **Exercícios espirituais de Inácio de Loyola: uma revisitação do texto em diálogo com Roland Barthes**. 2011. 158 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1802>. Acesso em: 19 jul. 2020.

ROSA, T. M. R. F. A matriz pedagógica jesuíta e a sistemática escolar moderna. **Hist. Educ. [online]**, v. 20, n. 48, p. 21-37, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/heduc/a/cHjGt5VLszfB6LsRbLchWWw/?lang=pt>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SABEH, L. A. **Colonização Salvítica: os jesuítas e as coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)**. Curitiba: Editora Appris, 2019.

SANTOS, B. H. O. **Repensando o lugar do corpo: os exercícios espirituais revisitados**. 2017. 80 f. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2017. Disponível em: <https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/handle/tede/1091>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SANTOS, F. Estratégias de justificação para a conversão do gentio nas missões jesuíticas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, n. 12, p. 57-80, 2011.

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

STORCK, J. B. Do *modus parisiensis* ao *ratio studiorum*: os jesuítas e a educação humanista no início da idade moderna. **Hist. Educ.**, Santa Maria, v. 20, n. 48, p. 139-158, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-34592016000100139&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 mai. 2020.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TOLEDO, C. de A. A. de; SKALINSKI JUNIOR, O. Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos exercícios espirituais à *Ratio Studiorum*. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. 11, n. 42, p. 71-93, 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639867>. Acesso em: 17 out. 2021.

TORRES LONDONO, F. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Rev. bras. Hist.**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 mar. 2020.

VIANNA JUNIOR, W. S. Espelho dos governadores do Brasil, a administração de Mem de Sá. *In: XXIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. Anais [...]* São Leopoldo: ANPUH, 2007, p. 1-9.