

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

**JÉSSICA CRISTINE DE MELO**

**PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA EDUCAÇÃO DOS NATIVOS NA AMÉRICA  
PORTUGUESA NO SÉCULO XVI: NÓBREGA E ANCHIETA**

Alfenas/MG  
2017

**JÉSSICA CRISTINE DE MELO**

**PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA EDUCAÇÃO DOS NATIVOS NA AMÉRICA  
PORTUGUESA NO SÉCULO XVI: NÓBREGA E ANCHIETA**

Dissertação apresentada para Obtenção do Título de Mestre no 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  
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Alfenas

Melo, Jéssica Cristine de

Pedagogia jesuíta para educação dos nativos na América Portuguesa no século XVI: Nóbrega e Anchieta / Jéssica Cristine de Melo. -- Alfenas/MG, 2017.

120 f.

Orientador: Paulo Romualdo Hernandes.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, 2017.

Bibliografia.

1. Jesuítas. 2. Educação. 3. Jesuitas - Educação. 4 Nóbrega, Manuel da, - 1517-1570. 5. Anchieta, Jose de, - 1534-1597. I. Hernandes, Paulo Romualdo. II. Título.

CDD-370.9

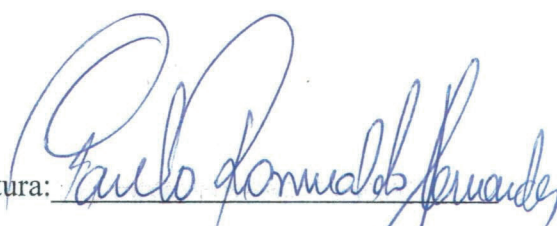
**JÉSSICA CRISTINE DE MELO**

**“PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA EDUCAÇÃO DOS NATIVOS NA AMÉRICA  
PORTUGUESA NO SÉCULO XVI: NÓBREGA E ANCHIETA”**

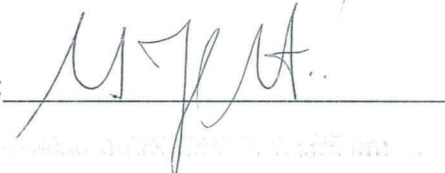
A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a  
Dissertação apresentada como parte dos  
requisitos para a obtenção do título de Mestra em  
Educação pela Universidade Federal de Alfenas.  
Área de concentração: Fundamentos da  
Educação e Práticas Educacionais.

Aprovado em: 14/02/2017


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

Assinatura: 

Prof. Dr. Célio Juvenal da Costa  
Instituição: Universidade Estadual de Maringá –  
UEM-PR

Assinatura: 

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

Assinatura: 

Dedico primeiramente a Deus, pelo dom da vida. Aos meus pais, meus irmãos, amigos, e professores pelo apoio na realização deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Paulo Romualdo Hernandez pela compreensão, auxílio e empenho na orientação da produção deste trabalho. Agradeço também pela amizade e conversas partilhadas que acalmaram em momentos de ansiedade.

À minha família, pelo carinho e apoio.

Aos meus Professores, verdadeiros Mestres pela disponibilidade e contribuição em minha formação, por me propiciar uma formação mais humana. Principalmente aos Professores da banca de qualificação: Professor Dr. Marcos Roberto de Faria, Professor Dr. Célio Juvenal da Costa e Professor Dr. Luis Antonio Sabeh, cujas contribuições foram essenciais para a continuidade e para repensar questões para a produção desta pesquisa.

Agradeço aos meus amigos e aos colegas do Programa de pós Graduação em Educação pela oportunidade de dividir sonhos e projetos de vida! Em especial ao colega de graduação e amigo: Geraldo José Medeiros Fernandes, pela amizade e contribuição neste trabalho! Gratidão!!!

À Coordenação e Secretaria do Programa pela atenção e compreensão.

À CAPES, pela bolsa de 15 meses que foi importante para o desenvolvimento desta pesquisa.

“Esta terra é nossa empresa, e o mais Gentio do mundo.”

(NÓBREGA, 1931, p.82)

“Deixa-te ferir de Cristo, que não fere senão para sarar; deixa-te derrubar dele, que não derruba senão para alevantar; deixa-te vencer dele, que não vence senão para coroar e fazer-te vencedor de teus inimigos.”

(ANCHIETA- Sermão da Conversão de São Paulo, 1568, p. 529)

## RESUMO

O presente trabalho consiste no estudo da pedagogia jesuítica utilizada na missão em terras brasileiras, com ênfase nas estratégias pedagógicas não institucionais adotadas a fim da formação do gentio como cristão e súdito da Coroa Portuguesa. A metodologia utilizada para a pesquisa consistiu na análise de algumas cartas jesuíticas, sobretudo as de Manuel da Nóbrega e de José de Anchieta, e também da leitura de outros documentos produzidos no contexto do século XVI. Além disso, a dissertação contou com a contribuição de estudiosos contemporâneos que tratam sobre o tema da pedagogia jesuítica. Pode-se concluir que os jesuítas por meio de uma Racionalidade própria utilizaram estratégias pedagógicas para a conversão e educação dos gentios em diversos locais de missionação. Essas estratégias utilizadas foram, inclusive, contestadas por autoridades religiosas da Igreja e da própria Companhia de Jesus. No entanto, apesar de contestadas, a justificativa para o uso dessas práticas fundamentou-se na necessidade de enfrentar a realidade das matas da América Portuguesa para realizar a missão: a conversão dos índios *ad maiorem Dei gloriam*.

Palavras-chave: Jesuítas. Educação. Pedagogia Jesuítica. Manuel da Nóbrega. José de Anchieta.

## ABSTRACT

This Master thesis consists in the study of the Jesuit pedagogy implemented in the mission on Brazilian lands, with emphasis on the non-institutional pedagogical strategies adopted to the formation of the Gentile as a Christian and subject of the Portuguese Crown. The methodology used for the research consisted in the analysis of some Jesuit letters, especially those from Manuel da Nóbrega and José de Anchieta, and also of the reading of other documents produced in the context of the sixteenth century. Besides that, the Master thesis counted on the contribution of contemporary scholars who deal with the issue of Jesuit pedagogy. One can conclude that the Jesuits, by means of an own Rationality, used pedagogical strategies for the conversion and education of the Gentiles in various places of Missionary. These strategies were even challenged by religious authorities of the Catholic Church and by the Society of Jesus itself. However, despite of being contested, the justification for using these practices was based on the need to confront the reality of the forests of Portuguese America to accomplish the mission: the conversion of the Indians *ad maiorem Dei gloriam*.

Key Word: Jesuits. Education. Jesuit pedagogy. Manuel da Nóbrega. José de Anchieta.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>NASCIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS E SEU ESTABELECIMENTO EM PORTUGAL .....</b>	<b>17</b>
2.1	A CAMINHADA DO PEREGRINO E A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS.....	21
2.2	A COROA PORTUGUESA E A COMPANHIA DE JESUS .....	27
2.3	APROVAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E A CONSTRUÇÃO DA ORDEM JESUÍTICA .....	29
<b>3</b>	<b>ESTABELECIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS COMO ORDEM MISSIONÁRIA E EVANGELIZADORA DO NOVO MUNDO: RACIONALIDADE E PEDAGOGIA JESUÍTICA.....</b>	<b>33</b>
3.1	RACIONALIDADE JESUÍTICA.....	33
3.1.1	União interna.....	34
3.1.2	Formação espiritual e intelectual .....	35
3.1.3	Das cartas jesuíticas .....	36
3.2	PEDAGOGIA JESUÍTICA .....	39
3.3	MISSÕES JESUÍTICAS.....	42
3.3.1	Goa.....	44
3.3.2	Costa da Pescaria .....	44
3.3.3	Japão .....	45
3.3.4	China.....	46
<b>4</b>	<b>MISSÃO BRASÍLICA: NÓBREGA E ANCHIETA.....</b>	<b>47</b>
4.1	PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA CONVERSÃO E INCORPORAÇÃO DOS GENTIOS .....	51
4.2	VIA AMOROSA X VIA DA SUJEIÇÃO.....	52
4.2.1	Diálogo sobre a conversão do gentio .....	55
4.2.2	Via da Sujeição .....	58
<b>5</b>	<b>ENFRENTAMENTOS E DIFICULDADES PARA REALIZAR A MISSÃO NA TERRA DOS BRASIS .....</b>	<b>66</b>
5.1	CARAÍBAS .....	67

5.2	DIFICULDADES FINANCEIRAS .....	68
5.3	MAUS COSTUMES.....	72
5.3.1	Nudez.....	73
5.3.2	Poligamia .....	74
5.3.3	Festas e bebidas.....	75
5.3.4	Comer carne humana .....	76
5.4	ORGANIZAÇÃO SOCIAL TUPI: SOCIEDADE SEM “F”, “L” E “R” .....	78
5.5	MAUS EXEMPLOS .....	80
5.6	ENFRENTAMENTOS DE MANUEL DA NÓBREGA COM SUPERIORES: .....	82
5.6.1	Bispo Pero Fernandes Sardinha .....	82
5.6.2	Diogo Mirão.....	85
5.6.3	Luiz da Grã .....	87
<b>6</b>	<b>ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS JESUÍTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA</b>	<b>89</b>
6.1	ENSINO DA DOCTRINA ANTERIOR AO BATISMO .....	90
6.2	CONVERSÃO DO PRINCIPAL.....	93
6.3	“ABRAÇAR COSTUMES INDÍGENAS” .....	96
6.4	CONFISSÃO POR MEIO DE INTÉRPRETES.....	97
6.5	MENINOS ÓRFÃOS VINDOS DO REINO .....	99
6.6	PEDIDO DE “AFROUXAMENTO” DAS REGRAS.....	100
6.7	PRODUÇÃO DE GRAMÁTICA E CATECISMOS .....	101
6.8	TEATRO.....	104
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>112</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>115</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A história da educação na América Portuguesa teve como protagonistas, no seu início, os religiosos da Companhia de Jesus. No ano de 1549, os primeiros jesuítas chegaram ao porto da Bahia, enviados e financiados pelo rei de Portugal, Dom João III. Seis religiosos vieram na mesma embarcação do primeiro governador geral, Thomé de Sousa. Foram liderados por Manoel da Nóbrega, que se tornaria, em 1553, o primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil.

No início da missão, os jesuítas acreditaram que os índios eram como “papel em branco”, que podiam, então, escrever em suas almas aquilo que desejassem. No entanto, com a experiência em terras brasílicas, os jesuítas perceberam que os índios tinham costumes muito diferentes dos deles, e, logo, os atrelaram aos maus costumes. Assim, o desejo dos jesuítas na missão era conversão e educação dos gentios, de modo a lhes inculcar a fé católica e os princípios e valores europeus. Para isso, se utilizaram de pedagogia apropriada para obtenção de frutos na missão.

O presente trabalho busca compreender a pedagogia utilizada pelos jesuítas em terras brasílicas, com ênfase nas estratégias pedagógicas adotadas a fim da formação do gentio como cristão e súdito da Coroa Portuguesa.

A pesquisa se torna relevante, pois é uma área pouco estudada na História da Educação Brasileira. Esta informação se dá por meio da revisão dos artigos da Revista Brasileira de História da Educação (RBHE) no site da SBHE (Sociedade Brasileira de História da Educação), onde após curta análise, se constata que o período educacional mais estudado é o do século XX, poucos estudos se dirigem ao século XVII, menos ainda ao século XVI, período abordado na pesquisa. Uma das razões para que o período colonial no Brasil seja pouco estudado se dá “porque ele já teria sido por importantes especialistas, como Fernando de Azevedo, Sérgio Buarque de Holanda, Capistrano de Abreu, Serafim Leite, entre outros. O que faz parecer que tudo já foi dito e escrito de forma apropriada e definitiva. Nada mais seria novidade” (HERNANDES, 2010, p.223). Entretanto, ainda existem outros documentos a serem explorados, e deve-se dar uma nova leitura e análise de documentos já estudados. Desse modo, é fundamental reestudar a história da educação jesuítica do século XVI, pois ela é fundadora de um modo de educar que alcança nossos dias.

A pesquisa é desenvolvida por meio da análise de cartas de jesuítas, sobretudo de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta. Conta também com o apoio de outros textos escritos

pelos jesuítas, como por exemplo, os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, o *Diálogo da conversão do gentio* de Manuel da Nóbrega, o teatro de José de Anchieta, dentre outras fontes primárias. Houve também um levantamento historiográfico sobre pensadores e estudiosos que já abordaram o estudo do período, o século XVI, no âmbito relacionado ao tema da pesquisa. O recorte temporal da pesquisa se dá de 1549, ano da chegada dos primeiros jesuítas às terras brasileiras até 1597, ano da morte de José de Anchieta.

Assim, partimos do princípio que pedagogia é uma teoria da educação, ou seja, é a elaboração racional do modo de realizar o ato educativo, com outras palavras, é a elaboração refletida sobre a prática educativa. Segundo Dermeval Saviani (2008), a palavra “pedagogia” e mais especificamente seu adjetivo “pedagógico” consiste no modo de operar, de realizar o ato educativo. Entendemos a pedagogia inaciana como uma reflexão que levou às práticas missionárias jesuíticas. As práticas educativas jesuíticas têm como base a própria formação educativa de seu mentor e fundador Inácio de Loyola.

A conversão de Inácio de Loyola é marcada pela escrita dos *Exercícios Espirituais*, primeira obra pedagógica da Companhia de Jesus, que tinha como finalidade a formação espiritual do jesuíta. Assim, após a oficialização da Companhia por meio da bula papal *Militantis Ecclesiae*, publicada pelo papa Paulo III, a Companhia de Jesus assume durante anos a formação dos sujeitos. Segundo Baeta Neves (1978), em seu livro “Os soldados de Cristo na Terra dos papagaios” (1978), a pedagogia jesuítica se dividiu em duas faces: institucional e não institucional. A pedagogia institucional é utilizada nos Colégios da Companhia de Jesus. A pedagogia não institucional se revela por meio de práticas usadas em contato com os gentios.

A militância dos jesuítas, no início de sua missão, estava pautada nos “Exercícios Espirituais” de Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus. Como a Companhia era uma ordem missionária, o seu objetivo maior era recrutar soldados para Cristo a fim de salvar o mundo da vida material, dos pecados da carne, para se alistarem ao exército, espiritual, de Cristo, juntando-se ao exército de um Rei temporal, defensor da Igreja Católica (LOYOLA, 1966). Segundo Serafim Leite (2004), o lema de Inácio de Loyola era “tudo para a maior glória de Deus”, frase que aparece várias vezes em seus escritos. Com esse regime de verdade, os jesuítas vieram para a América Portuguesa e enxergavam os nativos das matas como afastados de Deus, aliados dos demônios, não conhecedores da salvação, por isso desejavam arduamente sua conversão, já que eram pagãos e não infiéis.

Como Ordem missionária surgida no contexto da Contrarreforma da Igreja, a Companhia de Jesus sai em missão além-mar, a fim de converter os gentios e os moldar de

acordo com os princípios da civilidade europeia. Para obter êxito nas missões, utilizaram de estratégias pedagógicas no contato com os gentios. Desse modo, a educação jesuítica não se restringe à educação escolar, ela tem como maior objetivo converter os gentios à Fé Católica e os formar nos valores e padrões europeus.

Os estudos sobre a Companhia de Jesus e sua missão na América Portuguesa, objetivo geral da pesquisa, não é estranho à historiografia brasileira, de modo que diversos autores se debruçaram em pesquisas a fim de entender o contexto do século XVI em suas temáticas centrais. E, por meio de seus pensamentos, foi possível compreender melhor, mas também buscar novas interpretações ao período abordado. Desse modo, foram imprescindíveis a leitura e a análise de autores que trataram do assunto para contribuição na pesquisa. Elencaremos alguns autores e suas obras que nos permitem entender a Companhia de Jesus, no seu tempo e espaço.

Serafim Leite é um importante autor a ser lido e analisado quando se trata da Companhia de Jesus, pois ele é autor de uma obra de dez volumes que trata da *História da Companhia de Jesus*, e foi o principal autor que reuniu as cartas dos jesuítas. No entanto, deve-se ler atentamente suas obras, pois este, por ser um autor jesuíta, pode ofuscar detalhes em seus escritos. No entanto, é inegável sua importância na constituição de uma pesquisa que se dedica ao estudo da Companhia de Jesus.

Outro autor importante é Sérgio Buarque de Holanda, que em seu livro *Raízes do Brasil*, busca entender o processo de colonização e suas consequências na formação do povo brasileiro. Aspectos históricos, políticos, econômicos e culturais são amplamente discutidos e analisados em seu livro. Outra contribuição importante para a historiografia é feita pelo antropólogo Luiz Felipe Baêta Neves por meio de sua obra: *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios* (1978). Baêta Neves discute o processo do colonialismo e a repressão cultural, ressaltando os desdobramentos da ação dos jesuítas em terras brasileiras. O ideal de salvação, fator que motivava os jesuítas, aparece em sua obra, assim, segundo o autor, os jesuítas desejavam inculcar noções de lei e civilização nos índios.

Em relação à questão administrativa da Companhia de Jesus, é preciso levar em consideração o trabalho desenvolvido por Paulo de Assunção em sua obra *Negócios Jesuíticos*, onde ele destaca o favorecimento dos missionários da Companhia de Jesus, diante do padroado régio. Segundo o autor, em terras brasileiras, o favorecimento dos jesuítas se deu na instalação do governo geral por Thomé de Sousa, em 1549. A pobreza do povo fez com que os religiosos reivindicassem e obtivessem terras para a manutenção dos trabalhos, no entanto, alcançaram também outros privilégios.

José Eisenberg em seu livro *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas* (2000) busca entender e mostrar que “as missões jesuíticas no Novo Mundo formam o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do início da era moderna”, assim a doutrina religiosa foi adaptada pelos missionários de modo que foram importantes para o desenvolvimento do pensamento político moderno. O texto *Diálogo da conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega, é analisado pelo autor como precursor de um pensamento político jesuítico aliado ao governo geral que fora instituído por lei.

Em busca de entender a Companhia de Jesus como Ordem missionária que se constitui e reconstitui durante o tempo em que esteve à frente no trabalho missionário, Célio Juvenal Costa, em sua tese intitulada: *A Racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)*, se utiliza do termo Racionalidade Jesuíta a fim de entender o viver jesuítico, traduzindo esse viver como o agir, compreender, ensinar, em síntese, o evangelizar. Ou seja, é a forma que a Companhia de Jesus se organizou, se institucionalizou. A partir disso, podemos entender a Companhia como uma instituição em processo de formação e constituição. A Companhia de Jesus, que seria fundada por Inácio de Loyola e seus companheiros de Paris, foi se modificando com o passar do tempo e com as experiências adquiridas nas missões. Foi se formando e se constituindo diante de uma Racionalidade própria.

Em *Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI-XVII* (2012), José Maria de Paiva analisa o modo de ser na vida colonial brasileira, assim, ele entende que a cultura brasileira é resultado de uma cultura portuguesa trazida por portugueses. Não obstante, diante do enfrentamento do novo mundo, esta cultura se adapta e torna-se diferente, no entanto, conservando aspectos onde ainda é possível perceber traços da cultura de Portugal. Diante disso, ele entende a cultura como processo, e a cultura portuguesa, portanto, sua sociedade, como constituída a partir de uma visão religiosa de ver o mundo e o ser humano. Na cultura portuguesa, segundo o autor, Coroa, Nobreza e Igreja se irmanaram diante dos interesses sociais e prevaleceram sobre o povo em geral. Assim, para entender a religiosidade brasileira, o autor a analisa a partir do governo, pois a sociedade deste período é marcada por um governo que estava assentado no plano religioso.

Adone Agnolin em seu livro *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI- XVII)* pretende levar em consideração algumas problemáticas que decorrem dos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil no século XVI. Os textos apontam para o encontro entre culturas

(ocidental/indígena), no qual o autor centra sua análise. Agnolin trata no livro das dificuldades na tradução de termos e conceitos ligados à religião ocidental e da forma como é construída e adaptada pelos missionários e principalmente pelos que se dedicaram às traduções.

Na dissertação de mestrado de Luis Antonio Sabeh, intitulada *Colonização Salvífica*, podemos entender que, embora os males que os jesuítas acreditavam existir em terras brasileiras, e das estratégias que os jesuítas utilizaram para ter frutos na missão, o objetivo principal dos jesuítas era centrado na colonização salvífica. Ou seja, eles estavam preocupados na salvação de almas dos gentios e também na sua santificação pessoal. Este era o principal objetivo missionário da Companhia de Jesus.

Dermeval Saviani em seu livro *História das Ideias pedagógicas no Brasil*, embora trace um panorama básico e de longo período da história das ideias pedagógicas, contribui para o estudo da pedagogia jesuíta no Brasil. Segundo esse autor, as ideias pedagógicas dos jesuítas no período colonial não podem ser circunscritas como mera derivação da concepção religiosa católica, ou seja, reduzidas à catequese, pois elas se estabeleceram como práticas educativas elaboradas para fins de incorporação da América Portuguesa ao Império Português. Os jesuítas tiveram forte apoio de Dom João III para a instituição regulamentar da ordem Companhia de Jesus junto à Santa Sé, e o rei obteve apoio do papa Paulo III para os missionários jesuítas às suas colônias, a fim de converter os nativos ao cristianismo, mas também torná-los portugueses e súditos do reino português. O rei almejava, ainda, que os missionários recuperassem os colonos que estavam afastados da fé, trazendo-os de volta para o seio da Igreja Católica, da qual o Império Português tinha por parte do Papa o reconhecimento do padroado régio, e assim rememora-los que eram súditos do reino. Assim, colonização, catequese e educação são elementos que se entrelaçam no período colonial brasileiro (SAVIANI, 2008).

Neste momento, apresentaremos a estrutura esta pesquisa. Diante disso, gostaríamos de enfatizar que trabalharemos em forma de tópicos, a fim de explorar diversas temáticas que surgem no estudo da América Portuguesa no século XVI, no entanto, entendemos que os tópicos são para melhor compreensão do problema central desta pesquisa. Diante disso, percorreremos o seguinte caminho no trabalho: no primeiro capítulo, denominado “Nascimento da Companhia de Jesus e seu estabelecimento em Portugal”, trataremos de alguns movimentos no contexto dos séculos XV e XVI que propiciaram a formação e constituição da Companhia de Jesus. Investigamos alguns passos que levaram seu mentor Inácio de Loyola, que, juntamente com seus companheiros da Universidade de Paris à instituição da Companhia. Estudamos nesse capítulo a ajuda fundamental do rei Dom João III

para a fundação da ordem por meio de uma Bula Papal aprovada em 1540. Também destacaremos o direito do padroado e os financiamentos provindos da Coroa Portuguesa que possibilitaram a missionação da Ordem Jesuítica.

Posteriormente, no segundo capítulo, intitulado “Racionalidade e Pedagogia Jesuítica”, buscaremos compreender a Companhia de Jesus dentro de uma Racionalidade própria que está em processo de formação e constituição. Levando em conta pedagogia como a elaboração de um ato racional que demanda práticas, explicitaremos como se constitui a pedagogia jesuítica usada em alguns locais de missão jesuítica.

O capítulo terceiro, “Missão Brasília”, por meio da análise de cartas de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, pretende-se entender o andamento da missão jesuítica na América Portuguesa do século XVI, e, de que forma a Racionalidade e a Pedagogia Jesuítica são vistas nestas cartas.

O início da missão em terras brasileiras foi visto pelos europeus como de fácil obtenção de êxito na produção de frutos, sendo estes, a conversão e incorporação de seus indivíduos aos valores e à fé transmitida pelos missionários. No entanto, a leitura das cartas nos permite ver os desafios e as dificuldades dos missionários jesuítas em terras brasileiras. Assim, no quarto capítulo, intitulado “Enfrentamentos e dificuldades para realizar a missão”, buscaremos analisar as dificuldades que os jesuítas encararam e relataram direta ou indiretamente em suas cartas.

Por fim, no quinto e último capítulo, denominado “Estratégias pedagógicas jesuíticas na América Portuguesa”, buscaremos analisar as estratégias que os jesuítas utilizaram para êxito em seu trabalho missionário na América Portuguesa do século XVI, assim, embora enfrentamentos e dificuldades na missão, estes estavam sempre a pensar e repensar em sua prática missionária para a conversão e educação dos gentios, a fim de que seus objetivos salvíficos fossem alcançados. Sendo assim, desejamos ao leitor uma boa leitura, e que se aventurem em terras brasileiras!! E, sobretudo, que pesquisadores encontrem neste estudo elementos para suas pesquisas.

## 2 NASCIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS E SEU ESTABELECIMENTO EM PORTUGAL

O século XVI é marcado pelo nascimento da Companhia de Jesus e seu estabelecimento em Portugal, também o início da missão evangelizadora na América Portuguesa. Ordem religiosa que surge em um tempo de crise da Igreja Católica com a Reforma Protestante em curso e com a convocação e instalação de um Concílio que marcaria historicamente a Igreja: o Concílio de Trento. O Concílio pretendeu se colocar em resposta às teses defendidas por Lutero para a reforma da Igreja, mas, também, adequar a Igreja Católica aos novos tempos. Era preciso evangelizar as classes populares, os homens do novo mundo. Era preciso se adequar aos novos modos de devoção impostos pelo recente tipo de vida que se tornara realidade nesse século XVI.

Esse novo modo de devoção, *Devotio Moderna*, há algum tempo que se impunha entre as classes populares, pessoas leigas, sendo movimento forte no século XV, nos Países Baixos Setentrionais, e tendo, também, grande expressão no século XVI. A *Devotio Moderna* visava uma religião mais interiorizada, individual e cristocêntrica. Iniciou-se com os Irmãos de Vida Comum e com pessoas leigas que se colocaram a serviço da Igreja. Desse modo, eles popularizaram escritos da Bíblia e textos espirituais. A partir da leitura desses textos, houve um incentivo à meditação. Não somente os clérigos passariam por este processo nos conventos, mas a meditação, a conversa interior com Deus se populariza para pessoas que estão fora das estruturas da Igreja. Abre-se, portanto, um processo de popularização da religião (LAUWERS, 2004). Este movimento suscitou seguidores, dentre eles Lutero e, também, o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. A Reforma Protestante também acontece dentro deste movimento mais amplo de reformas.

A Reforma Protestante iniciou-se com Martin Lutero, um padre insatisfeito com corrupções desencadeadas no interior da Igreja. Lutero decide publicar teses em questionamento à Igreja Católica Romana. Entretanto, segundo Sabe (2009), Lutero não tinha o intuito de fundar uma nova religião, ele queria reformar a Igreja Romana. Segundo Cambi (1999, p.247), os motivos para a reforma consistiam na aversão pela hierarquia eclesiástica diante da desordem disciplinar e corrupção moral e a busca de um retorno ao autêntico espírito do “cristianismo das origens”.

Uma das primeiras medidas de Lutero foi a tradução da Bíblia para a língua vulgar. Segundo ele, a salvação seria possível por meio da leitura individual e contemplativa das

Sagradas Escrituras, assim, quem lê a Bíblia tem fé, e a interpretação desta leitura, é inspirada por Deus. De acordo com Cambi (1999, p.247), o protestantismo afirmou-se na pedagogia do direito-dever de todo cidadão ao estudo. Assim, a Reforma trouxe a missão de levar aos indivíduos condições mínimas para leitura pessoal dos textos sagrados, que no movimento da Contrarreforma da Igreja Católica também foi levado em consideração.

A principal vertente defendida por Lutero era de que os fiéis não mais precisavam da Igreja para conquistar sua redenção, mas que esta poderia ser alcançada individualmente. Assim, a presença do sacerdote não era importante, bastava que o indivíduo tivesse um contato pessoal com as Sagradas Escrituras e as interpretasse. *A doutrina da justificação pela fé* consistia na impossibilidade humana de se justificar por sua própria força devido ao pecado original, assim, somente pela fé, que é dom de Deus, os indivíduos poderiam ser salvos.

Inicialmente, Lutero publica teses que criticavam o sistema da teologia escolástica. As teses tratavam da incapacidade natural do ser humano, das relações existentes entre graça, obediência, livre-arbítrio e amor. Em uma de suas teses, a de número 21, Lutero declara: “Não há na natureza senão atos de concupiscência contra Deus”. (LUTERO, 2004, p.16). Na tese 29, Lutero assegura que. “A melhor e infalível preparação e a única disposição para a graça é a eleição e predestinação eterna de Deus”. (LUTERO, 2004, p.16). Estas teses pretendem enfatizar o que Lutero defendia em sua primeira publicação, a defesa da teoria da predestinação, ou seja, para ele, a predestinação está ligada à ideia de que a fé é um dom de Deus e não um mérito humano, pois o homem por sua natureza está marcado pelo mal. O não desejo de romper com a Igreja Católica é demonstrado pelo próprio Lutero no final da publicação, onde este diz: “Com isto nada queremos dizer nem acreditamos ter dito qualquer coisa que não esteja de acordo com a Igreja Católica e os mestres da Igreja”. (LUTERO, 2004, p.20)

As 95 teses de Lutero são publicadas em 31 de outubro de 1517, data em que é comemorado como o Dia da Reforma. As teses colocam em debate o valor das indulgências. As indulgências estão relacionadas ao sacramento da penitência, o pecador, assim, deveria fazer reparação ou expiação por causa do castigo que o pecado acarretara, entretanto, no século XVI as indulgências adquiriram um valor financeiro, e Lutero propõe as teses de modo a criticar e limitar as indulgências, contudo não as exclui. Para ele, há uma falsa segurança com o pagamento das indulgências, além de fazer críticas ao tesouro da Igreja acumulado com essas. Tese 21- “Erram, portanto, os pregadores de indulgências que afirmam que a pessoa é absolvida de toda pena e salva pelas indulgências do papa”. (LUTERO, 2004, p.24). Tese 62- “O verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo Evangelho da glória e da graça de Deus”.

(LUTERO, 2004, p. 27). Com essas teses podemos compreender as críticas de Lutero ao acúmulo de riquezas da Igreja e que para ele o mais importante era a palavra de Deus presente nas Sagradas Escrituras.

Este movimento de Reforma Protestante balançou a Igreja Católica, que temia pelas ameaças à sua hegemonia. A Igreja então decide se reunir em forma de um Concílio de modo a reafirmar sua doutrina. Desse modo, Papa Paulo III convocou, em dezembro de 1545, um Concílio Ecumênico na cidade de Trento a fim de reafirmar a doutrina católica e as questões que não foram resolvidas em concílios anteriores.

Contudo, houve uma reforma na estrutura da Igreja. Esta, por meio de uma mudança pastoral, na forma de agir da Igreja Católica, não obstante, reafirmando a autoridade papal. Com o Concílio de Trento, a Igreja percebe a necessidade da formação do cristão, ou seja, não bastava que ele fosse batizado, ele deveria ser formado na fé. Houve também uma maior vigilância da Igreja Católica, pois, com a criação da imprensa e a acessibilidade aos livros, a Igreja Católica se viu na necessidade da publicação do Index (lista oficial de livros cuja leitura a Igreja católica romana proíbe, por considerá-los nefastos e perigosos à fé e à moral) em 1558 e da reativação do Santo Ofício.

Assim, o Concílio desejava definir a teologia católica sobre os pontos atacados pela Reforma Protestante, consolidando as novas normas da Igreja a partir das discussões no Concílio, afirmando a necessidade da mediação da Igreja, Corpo místico de Cristo, e também organismo jurídico. (FARIA, 2005, p.45). Essa mediação da Igreja garante a ela a possibilidade de criação de ordens de caráter missionário, com a função de trabalhar pela salvação dos homens, contexto em que surge a Companhia de Jesus, assunto que será abordado adiante.

O século XVI, para Agnolin (2007), apresenta uma significativa renovação da teologia, a partir do estudo direto das obras de São Tomás de Aquino. Sua *teoria do direito natural* consistia na comunicação da lei da natureza que todos os indivíduos recebem no momento de seu nascimento. No Concílio de Trento, a Igreja rejeita tese de Lutero que trata da impossibilidade natural do ser humano de salvação, reforçando que, embora o homem tenha sido contaminado com o pecado original, a natureza deste ainda não estava corrompida, apenas o livre-arbítrio que ficara enfraquecido. A doutrina do livre-arbítrio sempre esteve ligada na tradição cristã à valorização do indivíduo enquanto criatura dotada de razão e liberdade, mas nunca como anônima. (COSTA, 2007a, p.03). Assim, a doutrina do livre arbítrio não consiste na vivência do indivíduo como lhe aprouver, mas, por meio de sua liberdade de escolha, Deus saberá se o indivíduo merece ou não a redenção.

As questões teórico/religiosas do pensamento cristão do século XVI tem como base o aristotelismo tomista. De acordo com Skinner (1996), a retomada quinhentista do tomismo emergiu com o início da Universidade de Paris, e teve importância para o desenvolvimento da moderna teoria do Estado, onde este se fundamentava no direito natural. No Concílio de Trento, o tomismo ganhou força e legitimidade. Ao tratar da concepção luterana da Igreja, os tomistas detectaram a necessidade de contestar e extirpar duas grandes heresias:

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

Desse modo, os tomistas perceberam a necessidade de contestar a doutrina onde os reformadores apontavam que os homens, diante de sua natureza decaída, não poderiam compreender a vontade do *Deus Absconditus* e, assim, organizar sua vida como reflexo da vontade divina, necessitando que as autoridades tivessem sido diretamente ordenadas por Deus sobre os homens a fim de sanar deficiências morais. Então, além de apontar os erros luteranos, os tomistas corrigiram heresias de responsabilidade dos humanistas, ideias provindas de Erasmo e outros humanistas cristãos, que eram ideias perigosas para a Igreja. Outro grupo de humanistas que os teóricos da Contrarreforma ansiavam por combater eram os defensores da *ragione di stato*, em especial Maquiavel e seus discípulos, pois se empenhavam, assim como Lutero, em combater a ideia de lei natural. (SKINNER, 1996, p.417-21). Os tomistas contestaram a doutrina de Lutero, defendendo que diante da incapacidade humana de conhecer a Deus, o homem necessita das autoridades eclesiásticas para sanar esta incapacidade humana.

É preciso salientar, no entanto, que os padres jesuítas se apoiavam e defendiam as ideias tomistas, baseadas na teoria do direito natural, pois a partir dela que justificaram seu trabalho de conversão dos gentios. Segundo Costa (2007a), os jesuítas definiram em suas *Constituições* e no *Ratio Studiorum*, que a educação teológica de seus futuros sacerdotes teria por base, fundamentalmente, os escritos tomistas. Esta formação era oferecida nos colégios e era voltada aos futuros missionários. (p.100)

Os primeiros jesuítas raramente falaram sobre a Reforma da Igreja, primeiro porque não gostavam de expressar ou deixar a entender implicitamente a desaprovação à Igreja e aos homens da Igreja; e segundo, porque embora a Companhia de Jesus seja frequentemente associada como peça fundamental para a Reforma da Igreja, os primeiros jesuítas não a viam

como tal, pois essa não era a sua preocupação direta. Inácio de Loyola, mentor e fundador da Companhia de Jesus, era um militante de Cristo mesmo antes de fazer parte das estruturas de Igreja Católica. A Companhia de Jesus se constituiu, então, como uma ordem militante que confrontava com os inimigos de Deus na prática social. Assim, os jesuítas formados pelos *Exercícios Espirituais* travaram sua luta contra os inimigos da Igreja junto aos fiéis, às almas, não tanto nos debates do Concílio. De acordo com O'Malley, os documentos não indicavam a reforma da Igreja como tarefa da Companhia de Jesus. (O'MALLEY, 2004, p. 493-4)

Os decretos papais do Concílio foram assumidos, então, como dogmas da Igreja Católica, de modo que, se alguém por ventura os questionasse, poderia ser excomungado. Eram dogmas inquestionáveis. Os decretos também evitavam o uso do termo “reforma da Igreja” devido ao significado radical que os protestantes e outros lhe haviam dado. Assim, desde o início, o Concílio entendia que lhe correspondia uma tarefa dupla: afirmação da doutrina contra as novas heresias e a reforma dos costumes contra os abusos disciplinares. Não obstante, dois jesuítas ficaram responsáveis como teólogos do primeiro período do concílio (1545-1547), foram eles: Salmerón e Laínez. Eles foram designados por Inácio de Loyola por solicitação de Paulo III. (O'MALLEY, 2004, p. 497-8)

A Companhia de Jesus também desejava a volta ao cristianismo primitivo, mas no interior da Igreja Católica, com os padres- de preferência da Companhia- mediando, vigiando, controlando essa disciplina, por meio de dispositivos de controle, como os Colégios, que formassem a mente e o corpo dos indivíduos segundo a moral e fé cristã, católica e jesuíta. Os jesuítas queriam uma volta ao cristianismo primitivo para os fiéis e para o clero, e não reformar a Igreja como instituição hierárquica, tampouco seus sacramentos. Os jesuítas queriam obrar junto aos fiéis, evangelizar os gentios, resgatar os infiéis, viver uma vida de mártires, como nos princípios do cristianismo.

## 2.1 A CAMINHADA DO PEREGRINO E A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

Iñigo Lopez de Loyola <sup>1</sup>, o futuro fundador da Companhia de Jesus, nasceu em 1491 no castelo de Loyola, recebeu educação cavalheiresca e mais tarde entrou no serviço militar. Quando as tropas francesas entraram na Espanha e avançaram para Pamplona, Loyola estava lá para defender; durante a batalha, uma bala de canhão explodiu e o atingiu. Loyola saiu

---

<sup>1</sup> Iñigo Lopez de Loyola é o nome basco de Inácio de Loyola, ele adotou o nome Inácio talvez em homenagem ao Santo Inácio de Antioquia, santo guerreiro do início do cristianismo, ou somente por uma aproximação do idioma basco e do idioma latino. LACOUTURE, Jean de. *Os Jesuítas Os conquistadores*. Porto Alegre L&PM, 1994, p.78.

ferido na perna esquerda e teve que fazer duas operações. No período em que estava a se recuperar, pediu livros de cavalaria para sua cunhada, Magdalena (LACOUTURE, 1994, p. 78), entretanto, não havendo livros de cavalaria, ela deu-lhe dois livros: *Vita Cristi e Legenda Aurea*. As leituras suscitaram em Loyola um novo caminho, o de Deus. Questionamentos surgiram em sua mente “Que fizera até aí?”, este servia aos príncipes da terra, e a partir de então, desejava servir ao Rei dos Reis. (LEITE, 2004, p.03)<sup>2</sup>

A possibilidade de entrar em contato com leituras da vida de Cristo, da vida dos Santos ou textos espirituais como a Imitação da Vida de Cristo, de Tomaz de Kempis, estão relacionados ao movimento conhecido como *Devotio Moderna*. Esse movimento da devoção moderna contaminará Loyola, que em sua trajetória como peregrino produzirá obras espirituais pedagógicas para a formação dos jesuítas, em especial, ou de quaisquer cristãos, como: Relato do Peregrino, ou seja, sua Autobiografia, os Exercícios Espirituais e o Diário Espiritual. Obras que contam sua trajetória na sua transformação de cavaleiro do Rei para cavaleiro de Cristo e que servem de espelho, segundo Vieira (2009, p.100) discursaria em 1669 no “sermão de Santo Inácio”, pregado no colégio de Santo Antão, para aqueles que querem, como Loyola, deixar uma vida de pecados e se tornar santo, como Santo Inácio. Loyola lê livros dos santos e quer seguir seu exemplo. Conta em sua *Autobiografia* que queria ser como São Francisco de Assis e São Domingos. Estes dois santos possuem ideal reformador no contexto do século XVI, com ideias de pobreza e mendicância, em denúncia à Igreja acumuladora de bens. A *Autobiografia*<sup>3</sup> de Loyola (1987) é composta no final de sua vida, entre os anos de 1550 a 1553, quando a Companhia de Jesus era já uma realidade como ordem religiosa convivendo com franciscanos e dominicanos.

Os primeiros livros que Loyola teve contato foram dois: *Vita Cristi e Legenda Aurea*. Como dito, a primeira leitura levou-o a especular sobre a possibilidade de moldar sua vida à maneira dos santos de forma a imitar suas virtudes. Após consultas interiores, decidiu que

<sup>2</sup> Entre os séculos XVI e XVIII a capacidade de ler acarreta novas práticas, dentre elas, a leitura na intimidade, que permite uma reflexão solitária. Segundo Roger Chartier, essa privacidade da leitura é uma das principais evoluções culturais da modernidade. Esta prática foi possível, segundo o autor, pois o indivíduo passa a ler sem ter de oralizar o texto, seja em voz alta ou baixa; ela permite também maior fervor pessoal, uma devoção privada, propiciando outra relação com o sagrado. A *Devotio Moderna* tem relação direta nesta nova prática, onde o indivíduo e a divindade têm uma conexão direta, e, o indivíduo assim, nutre a sua fé a partir de leituras de livros de espiritualidade ou da própria bíblia. (CHARTIER, 2009, p.129)

<sup>3</sup> *Autobiografia* de Inácio de Loyola é uma obra pedagógica importante usada pelos membros da Companhia de Jesus que foi escrita quando Inácio estava em idade avançada. Esta foi pensada justamente para ser instrumento pedagógico e de exemplo para a formação do soldado de Cristo. Loyola no início não gostou da ideia de produção de uma Autobiografia, porém, devido a convencimentos, acreditou que seria um importante instrumento de exemplo aos demais membros, de modo que, a partir do exemplo da sua conversão, os demais membros se convertessem e vissem uma vida militante para Cristo (Loyola, 1987)

deveria começar uma vida inteiramente nova e se dirigiu ao monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, local onde planejou o primeiro passo para a sua peregrinação a Jerusalém. Quando deixou Montserrat, Loyola planejou passar alguns dias em Manresa, perto de Barcelona, entretanto, devido à peste, permaneceu lá por quase um ano. Em Manresa, Loyola meditou sobre a vida de Cristo, e obrigou-se a um regime de oração, abstinência, autoflagelação; abandonou a preocupação com a aparência, deixando cabelos e unhas crescerem. Neste período em Manresa, ele sofreu com questões dolorosas, dúvidas obsessivas, sofreu até tentações de suicídio. Apesar das dificuldades, sempre ouviu a voz interior, que Loyola acreditava que era Deus falando com ele. Neste contexto começou a escrever os *Exercícios Espirituais* inicialmente para ele mesmo tornar-se um militante de Cristo, depois com o objetivo de formar soldados para Cristo. (O'MALLEY, 2004, p.46-49)

A ideia da imitação de Cristo pela meditação e pela caridade, ideia de devoção ligada às práticas, suscitaram na vida de muitos leigos o chamado ao serviço de Deus. Com isso surgiram pequenas ordens apoiadas nestas ideias. (LACOUTURE, 1994, p.551-3). Além de Loyola, os próprios reformadores apoiaram-se nesse movimento de popularização da religião iniciado na *Devotio Moderna*. Segundo Manacorda (2006, p.200), os jesuítas foram os campeões máximos da Igreja Católica no processo de possibilitar que a evangelização chegasse às classes subalternas.

Este processo faz parte da meditação, da reflexão interior, e propiciou a conversão de Inácio de Loyola. O início da produção dos seus *Exercícios Espirituais* é fruto do despertar de uma ânsia em pregar a palavra de Deus. A conversão de Inácio e a composição dos Exercícios foram centrais na formação da Companhia de Jesus e na condução de sua obra evangelizadora.

Após sua conversão, Loyola se coloca, então, a serviço da glória de Deus, e decide fazer isso por meio de seus *Exercícios Espirituais*. Eles foram escritos entre os anos de 1521 e 1539, período que compreende a sua conversão e o reconhecimento da Companhia de Jesus pela Cúria Romana. (LEITE, 2004, p. 03)

Os *Exercícios Espirituais* escritos por Loyola são, de acordo com Serafim Leite, um pequeno livro de onde deriva a espiritualidade da Companhia de Jesus. Assenta dois princípios: um como *fundamento* e outro fundado na fé. O primeiro se refere à criação do homem, e o princípio para o qual foi criado. O segundo, à encarnação do filho de Deus, onde deve ser centrada a imitação humana. Os *Exercícios* criam laços de disciplina, fortificação de almas por meio da oração, sacramentos e libertação das práticas externas. (LEITE, 2004, p.07).

O manual de *Exercícios Espirituais* é a primeira obra pedagógica da Companhia, na formação do verdadeiro cristão. Segundo O'Malley, a meditação nos Exercícios tinha como ponto final descobrir Deus em todas as coisas. Uma das características mais inovadoras dos Exercícios era o papel de aconselhamento da pessoa que orientava a outra a engajar-se nele, desse modo, o caráter de ensinar às pessoas como rezar representava um papel importante dos jesuítas dos primeiros tempos. Para Inácio, os indivíduos deveriam descobrir o melhor método para uma “conversação familiar” com Deus, esta deveria ser íntima, conduzida na “linguagem do coração”. (O'MALLEY, 2004, p. 79-80). Os Exercícios Espirituais são a principal obra pedagógica dos jesuítas que tem como objetivo formar o verdadeiro cristão, na acepção de Loyola, aquele que se guia em todos os seus passos pela Vontade Divina, que tem como fim a salvação.

Os *Exercícios* são, assim, um método rigoroso de ensinamento da fé cristã e católica, um manual de espiritualidade, cujo principal objetivo é levar o praticante a um encontro e diálogo com Deus. É uma espécie de treinamento, baseado na ideia de exercício. Os exercícios espirituais também serão obra para essa mudança interior, muito embora os exercícios espirituais fossem aplicados por um diretor espiritual. Nisso se diferem dos reformadores, que acreditavam em uma mudança interior visada à salvação sem a presença de um clérigo. Os Exercícios Espirituais, segundo o próprio Loyola, seriam:

Qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...] Pois assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de Exercícios Espirituais a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma (LOYOLA, 1966, p. 13).

Eles são realizados em quatro semanas, mas antes há anotações para a preparação aos exercícios. O primeiro item do preâmbulo dos *Exercícios* é denominado Anotações, compostas de vinte orientações para o melhor entendimento de tudo o que vai se seguir no decorrer do retiro. Na Primeira Semana, segue com considerações acerca do pecado, sobre o amor de Deus e sobre a necessidade de a pessoa mudar hábitos e atitudes antigas para a gratidão e o amor. (O'MALLEY, 2004, p. 67). É uma semana mais centrada na *via purgativa*, onde o exercitante meditará sobre o pecado e suas consequências. A atividade inaugural da Primeira Semana é o *exame de consciência*, que tem como objetivo final o sacramento da confissão. Nas adições da Primeira Semana estão as penitências:

Penitência interna ou externa - doer-se de seus pecados internamente, externamente castigar-se pelos pecados cometidos. Castigos praticados de três maneiras: 1ª. subtraírmolos do conveniente para nos alimentar, o suficiente para não morrer; 2ª. quanto ao dormir, suprimir o que é conveniente; 3ª. castigar a carne, causar-lhe dor sensível, o que se tem usando cilícios, cordas ou barras de ferro sobre as carnes, flagelando-as ou ferindo-se ou usando de outras asperezas. Nota: as penitências externas se praticam visando principalmente três efeitos: 1º. satisfação pelos pecados passados; 2º. vencer a si mesmo, fazendo com que a sensualidade obedeça a razão e que todas as tendências inferiores estejam sujeitas às superiores; 3º. procurar e conseguir alguma graça ou favor que a pessoa quer e deseja...(LOYOLA, 1966, p.67).

Depois de purificados os pecados e os maus pensamentos o exercitante estaria assim apto para vivenciar a Segunda Semana. Esta parte da premissa da experiência do amor de Cristo que fora vivida na primeira semana, desse modo, na Segunda Semana começa a se tratar de questões relacionadas à participação divina no mundo temporal, e o papel do homem na obra de Deus. Ela é a mais extensa das quatro, pois aparecem as contemplações sobre a vida de Jesus até a Última Ceia. A segunda semana é a da via *iluminativa*.

A Terceira Semana começa com a Última Ceia e termina com a morte e o sepultamento de Jesus. Ela é o momento em que o exercitante é conduzido a uma experiência individual com Deus. Com a contemplação dos Mistérios da morte e ressurreição de Cristo, busca-se mortificar no indivíduo o corpo do pecado e ressuscitar para uma vida nova e verdadeira em Cristo. A terceira semana é da via *unitiva*. Assim, o exercitante deveria, segundo Loyola:

1º. preâmbulo: recordar a história, como Cristo enviou de Betânia a Jerusalém dois discípulos, para prepararem a Ceia. Como ele se dirigiu até lá com os outros discípulos, como lavou os pés de seus discípulos após receber o cordeiro pascal e a ceia. Como Judas foi vender o seu Senhor; 2º. preâmbulo: ver o lugar e considerar o caminho de Betânia a Jerusalém, também o lugar da Ceia; 3º. preâmbulo: pedir o que quero: será aqui dor, sentimentos e confusão, porque por meus pecados vai o senhor a paixão (LOYOLA, 1966, p. 121).

Para bem vivenciá-la, o exercitante deveria também fazer exercícios durante a sua alimentação, assim, Loyola orienta o exercitante para que "enquanto a pessoa toma a refeição, ver a Cristo Nosso Senhor fazendo a refeição com seus apóstolos, e como toma a bebida, como olha, como fala; e procure imita-lo" (LOYOLA, 1966, p.132). Esta atitude seria importante para vivenciar com Cristo a crucificação e estar apto para viver sua ressurreição na Quarta Semana.

A Quarta e última Semana sugere como meditação à ressurreição de Jesus, nela, o indivíduo deve efetivar sua transformação espiritual, de acordo com o que aprendeu e vivenciou durante todo o período de *Exercícios*. Os pontos e propostas apresentados nesta

semana servem como guia de instrução para uma vida nova. Essa semana também é da via *unitiva*, união com Deus. Para Loyola algumas adições da Quarta Semana devem se diferir das outras, pois este é momento de graça e alegria, assim:

4ª. Nota: nesta quarta semana não de mudar-se a segunda adição: por diante de mim a contemplação querendo sentir afeto e alegria por tanto gozo e alegria de Cristo. A sexta: aplicar a memória e pensar em coisas que causem prazer, alegria e gozo espiritual, como, por exemplo a glória. A sétima: utilizar a claridade e as coisas agradáveis da estação, como frescor no verão ou sol e calor no inverno, na medida em que a alma pense ou suponha poder auxiliar-se com isso, para se alegrar em seu Criador e Redentor. A décima: em vez de penitência, procure a temperança e o meio termo em tudo, caso haja preceitos de jejum ou abstinência determinada pela Igreja, pois esses, não havendo justo impedimento, sempre se não de cumprir (LOYOLA, 1966, p.140).

Ao fim das quatro semanas, o exercitante está pronto para viver espiritualmente, como deve ser uma vida cristã. Os *Exercícios Espirituais* foram compostos quando Loyola era um peregrino e não era clérigo. Ele os aplicava a outros fiéis, o que lhe causou alguns problemas com a Inquisição. Loyola, por meio de seus *Exercícios Espirituais*, aplicava penitências e purgações, porém não era formado em Teologia. Seu desejo de induzir as pessoas a viverem a vida de Cristo e por praticar os Exercícios Espirituais sem ser religioso, incluindo penitências, foi julgado pelos homens do Santo Ofício, algumas vezes, e isso o levou a decidir se tornar religioso. Após isso, decidiu que deveria estudar as coisas da fé, e se dirigiu a Paris. (LACOUTURE, 1994)

Na universidade, Loyola recrutaria, utilizando os *Exercícios Espirituais*, os que seriam seus primeiros companheiros de Companhia: Pierre Favre, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón e Nicolas Alonso, de Palência, e o português Simão Rodrigues de Azevedo. (LACOUTURE, 1994). Segundo O' MALLEY, a história da Companhia de Jesus como realidade social identificável começou neste momento em que aconteceu a reunião de Loyola com seis companheiros de Paris para fazer seus votos em 15 de agosto de 1534. (O' MALLEY, 2004)

Em 1534, em Montmartre, nos arredores de Paris, os sete companheiros pronunciaram na Igreja de Nossa Senhora os votos de ir a Jerusalém, para salvá-la das mãos dos turcos, e ao regressar, colocar-se sob a autoridade do Papa (Clemente VII, que seria substituído naquele mesmo ano por Paulo III). Então, os companheiros decidiram que partiriam para Jerusalém no dia 25 de janeiro, ano de 1537, pois era preciso que eles se preparassem de corpo e alma para a obra. (HERNANDES, 2010, p.226)

No ano de 1537, os companheiros estavam reunidos para a viagem a Jerusalém. Foram então até Roma pedir permissão e bênção ao Papa para realizarem a viagem, porém, a peregrinação para lá ficou impossibilitada, pois a Cidade Santa estava com suas portas fechadas pelos turcos, que haviam rompido relações com os venezianos. Assim, eles se dirigiram a Roma e se colocaram à disposição da Santa Sé. (HERNANDES, 2010, p.226)

No período que aguardavam serem recebidos pelo Papa (de 1538 a 1540), aconteceram trocas de cartas entre os companheiros de Loyola e D. João III, rei de Portugal. (HERNANDES, 2010, p.226). Nesse momento podemos começar a entender os laços feitos entre eles que possibilitaram a presença dos jesuítas na América Portuguesa. Mas antes de adentrar nesse assunto, é necessário entender um pouco mais sobre a importância da Coroa portuguesa na construção da Companhia de Jesus.

## 2.2 A COROA PORTUGUESA E A COMPANHIA DE JESUS

Portugal e Espanha eram os principais aliados da Igreja Católica após este contexto da Reforma. Nos projetos da Coroa de colonização e de exploração comercial, os reis de Portugal sempre procuraram unir o poder temporal ao espiritual, de modo que a união entre a cruz e a coroa se exemplificava no exercício do padroado. (BOXER, 2002, p.227)

Estes direitos e privilégios vieram de uma série de bulas e pontifícios, que começaram no pontificado do Papa Nicolau V, em 18 de janeiro de 1455, por meio da Bula *Romanus Pontifex*. Com esta bula, o papa permite que Portugal exerça seu poder até o sul da África e autoriza também a fundação de igrejas nas novas terras descobertas, e permite a apropriação dos bens dos infiéis mulçumanos pela Coroa. Em março de 1456, pela bula *Inter Coetera*, o direito de Padroado consolida-se na realidade lusitana, assim, o rei tem permissão de agir na esfera religiosa administrando a Ordem de Cristo. Segundo Paulo de Assunção (2004, p.94) “este direito permitia que o rei constituísse uma rede de influências e um controle sensível sobre o espiritual”. Cabia também ao monarca, a responsabilidade de defender os interesses da Igreja, além de cobrança e recolhimento de dízimos. (ASSUNÇÃO 2004, p. 92-95)

Com a ascensão de D. Manuel I em 1481, temos pela primeira vez um monarca como chefe da Ordem de Cristo. Segundo Sabeh (2014, p.36), os portugueses se consideravam um povo eleito, assim, eles deveriam propiciar a todos os povos da Terra o conhecimento da doutrina cristã. O reinado de D. Manuel I se estende de 1495 a 1521. D. Manuel havia sido nomeado por seu cunhado D. João II (1481-1495) como grão-mestre da Ordem de Cristo. D. Manuel e seus sucessores “tinham o direito de padroado sobre todos os postos, cargos e

benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos confiados ao padroado”. (BOXER, 2002, p.228).

D. Manuel morreu no dia 13 de dezembro, em uma sexta feira. Sua morte anunciava a aclamação de um novo rei em Portugal. A cerimônia de aclamação de seu sucessor, D. João III fora programada para os dias seguintes, entretanto, nos dias 17 e 18, devido às fortes chuvas e o rigor do inverno, não foi possível a sua realização no local já programado, o alpendre do Convento de São Domingos. Desse modo, no dia 19 de dezembro de 1521, D. João, com dezenove anos, foi jurado rei de Portugal. (BUESCU, 2005, p.127)

D. João III assumiu o trono em um período de reformas em Portugal. O reino passava por um momento de crise e questionamentos, se recuperava da alta mortalidade causada pela peste. Devido a essa mortandade, no período de 1527-1532, D. João III dava início à primeira tentativa de fazer a contagem geral da população do reino. Foram contagens parciais com finalidades de ordem fiscais e tributárias ou para recrutamentos militares. A contagem, embora não fosse com tamanha precisão, permitiu uma noção mais nítida do conjunto da população portuguesa. Da contagem decorreu uma profunda reorganização administrativa do país. Não obstante, além da contagem da população portuguesa, D. João III empreendeu reforma sobre os estudos superiores em Portugal. Segundo Buescu, agindo nesse sentido, em 1527, a Coroa passou a custear a formação de teólogos na Universidade de Paris, cujo reitor era o português Diogo de Gouveia, ferrenho defensor da teologia escolástica. Nesse mesmo ano D. João III instituiu cinquenta bolsas para formação universitária. É preciso ficar atento a esse nome, Diogo de Gouveia, e sua condição de Reitor do Colégio de Santa Bárbara, pois ele será personagem influente na ligação de Dom João III com os homens da Companhia de Jesus e da vinda dos jesuítas para a América Portuguesa como ordem que estava à frente da formação dos habitantes nativos das matas em cristãos e súditos de Sua Majestade. Ainda segunda a autora, em 1537 houve a transferência (ou refundação) da Universidade de Coimbra, esta nascia sob o poder real, que passava desde então a controlá-la, desde as instalações à escolha dos mestres. Ao ordenar a mudança da Universidade de Lisboa para Coimbra, o rei teve cuidado na escolha dos mestres, chamou entre eles muitos portugueses formados na Universidade de Paris, Salamanca e Alcalá de Henares, alguns deles antigos bolsistas do monarca. Chamou também muitos castelhanos para a composição do corpo docente, dentre eles os maiores nomes foram o teólogo Frei Martinho de Ledesma, o dominicano de Alcalá e o canonista Martín Azpilcueta Navarro. (BUESCU, 2005, pp. 227-239).

Em 1532, o monarca criou a Mesa da Consciência e Ordem a fim de melhor intervir nas decisões eclesiásticas e em conflitos afins. Outra reforma empreendida por D. João III foi a reforma eclesiástica. Nesta, houve o desmembramento e a criação de novos bispados. Além disso, o monarca interviu junto ao papado para garantir a nomeação de cardeais entre os membros da família real. Era uma reforma mais complexa, pois necessitava de autorização papal. Quando D. João III subiu ao trono em 1521, as dioceses portuguesas eram treze, e no final dos anos quarenta o monarca obteve do papado a criação de três novas dioceses. O Papa também concedera ao monarca a criação de bispados nos territórios de ultramar e ilhas. (BUESCU, 2005, p.229)

O Papa reconheceu o monarca sob a forma de Padroado régio sob os territórios ultramarinos e também sob as dioceses do reino. O direito de Padroado consistia na apresentação dos bispos nas dioceses na medida em que iam sendo criadas, na fundação de igrejas, na evangelização, no recolhimento do dízimo, na implantação de ordens religiosas e em toda a estrutura eclesiástica, demonstrando, assim, a ampliação do poder da Coroa portuguesa.

A esfera do padroado ainda se estendia do Brasil ao Japão, de modo que nenhum bispo podia ser nomeado, nem uma nova sé poderia constituir-se sem a autorização do rei português. O rei também detinha o controle dos missionários que seriam enviados à missão, a menos que estes não se embarcassem em navios portugueses. (BOXER 2002, p.228)

Com o padroado, os dízimos cobrados pela Coroa eram usados também para financiar as missões ultramarinas, assim, a Companhia de Jesus se constrói como uma ordem missionária financiada pelo rei de Portugal. A relação entre a Companhia e a Coroa era direta, de modo que os jesuítas endereçavam cartas diretamente ao rei. Desse modo, os jesuítas se tornaram os grandes defensores do padroado.

### 2.3 APROVAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E A CONSTRUÇÃO DA ORDEM JESUÍTICA

A Ordem chega a Lisboa em 17 de abril de 1540, não obstante, em 20 de setembro de 1540, antes ainda do embarque de Xavier para o Oriente, os peregrinos foram recebidos em audiência pelo Papa Paulo III e foi aprovada por meio da bula *Regimini Militantes Ecclesiae* a instituição e a primeira constituição da Companhia de Jesus, que fora instituída oficialmente em 1541 sob os cuidados de Inácio de Loyola, eleito como o primeiro Geral da Companhia.

A aprovação papal tinha a função de estabelecer uma relação especial entre a Companhia e o papado. A bula *Regimini* significava que os jesuítas eram isentos da jurisdição dos bispos, que poderiam funcionar independentemente da hierarquia episcopal. Suas preocupações relacionadas à Reforma não coincidiam perfeitamente com a dos bispos reunidos em Trento, pois para os bispos e outros prelados a Reforma da Igreja significava a reforma das estruturas disciplinares e jurídicas do papado, enquanto que para os jesuítas este não era o foco principal. Seu ponto inicial não era a instituição, mas o indivíduo ou grupos de indivíduos. Assim, se destaca o caráter missionário da Companhia de Jesus. (O'MALLEY, 2004, p. 443-5)

Desse modo, a Companhia nasceu como projeto missionário, com duplo fim: individual e apostólico, desse modo, os jesuítas buscavam sua santificação pessoal, e acreditavam que a conseguiriam mediante o bom êxito das missões. Pregariam o evangelho e construiriam um novo mundo sob a ótica da Fé Cristã. (LEITE, 2004, p.04)

Segundo Célio Juvenal Costa, a Companhia de Jesus tinha algumas particularidades, dentre elas, não tinha inspiração em algum santo, como os agostinianos, beneditinos ou franciscanos; estavam ligados diretamente ao Papa, tendo a presença de um superior geral entre os membros da Ordem; não privilegiavam as orações em conjunto; tornaram-se missionários e educadores; tiveram presença constante junto a reis e membros da corte, e tiveram forte ação no Concílio de Trento. A Companhia buscou estabelecer uma rígida formação intelectual para os seus futuros padres, a partir de uma vida sem luxo, sendo a pobreza um dos votos da Ordem. (COSTA, 2007a , p.100)

Embora a repercussão dada à Ordem Jesuítica no processo da Contrarreforma, é importante lembrar que outras Ordens são criadas no século XVI, Ordens que precederam a fundação da Companhia de Jesus. Estas foram criadas como instrumentos, conscientemente ou não, da Reforma da Igreja Católica, dentre elas: a Ordem dos Capuchinhos, Ordem dos Teatinos, Ordem dos Barnabitas, Ordem dos Somascos, entre outras, que foram criadas com inspiração no espírito reformador. (COSTA, 2007b, p.31).

Como falado anteriormente, houve trocas de cartas entre os membros da Companhia e D. João III, fato que possibilitou o estreitamento de laços e propiciaram a presença da Companhia de Jesus na América Portuguesa. As trocas de cartas deram um novo rumo aos objetivos destes missionários, e propiciaram a luta da Ordem, que ainda não havia sido instituída oficialmente.

Diogo de Gouveia aconselhou o rei português a solicitar o serviço dos jesuítas para as terras descobertas, destacando a habilidade destes para a conversão de toda a Índia. Em carta

datada de 16 de fevereiro de 1538, Diogo Gouveia sugeriu ao rei D. João III que entrasse em contato com seus ex-estudantes do colégio de Santa Bárbara, principalmente Loyola, Pedro Favre e o português Simão Rodrigues para irem à Índia. Segundo Gouveia, os jesuítas, “são homens próprios para essa obra, de converter toda a Índia” (LEITE, 1954a, p. 95). Ele acreditava que os índios seriam mais fáceis de converter do que os mouros, povos que eles haviam proposto converter. Este é o primeiro sinal que os planos da Companhia estavam prestes a mudar.

Pedro Favre então respondeu a carta de Diogo Gouveia, dizendo que eles gostariam muito de trabalhar com os indianos, porém havia um impedimento. A carta datada de 23 de novembro de 1538 trazia a fala de Favre se colocando à disposição junto com seus companheiros para a missão à Índia, entretanto, pede que se obtenha antes a autorização do Sumo Pontífice para este chamado, pois eles estavam sob a submissão deste:

se puseram à disposição do Sumo Pontífice e que é ele quem decide se devem partir ou não, mas que há algum tempo não faltou quem procurasse conseguir que ele nos mandasse para os índios, que os espanhóis vão sujeitando ao Imperador, para conseguir falaram primeiro a um Bispo espanhol e ao Embaixador imperial, mas estes notaram que a vontade do Sumo Pontífice não era que saíssemos daqui. (LEITE, 1954a, p. 100).

Assim, D. João escreve em 4 de agosto de 1539 para o embaixador de Roma, D. Pedro Mascarenhas, para que ele intermediasse com o Papa a intenção do monarca em enviar estes padres às terras conquistadas para a honra e glória de Deus. D. Pedro Mascarenhas responde a D. João, em carta datada de 10 de março de 1540, que havia pedido ao Papa por clérigos, e que diante da jornada perigosa, era necessário que os clérigos decidissem ir voluntariamente. Em conversa com os clérigos, Mascarenhas responde a D. João que eles decidiram ir à Índia com grande contentamento, entretanto, iam apenas dois deles, pois os outros seis estavam em missão pela Europa.

Desse modo, foram à viagem para Portugal: Simão Rodrigues (português), Francisco Xavier (castelhano) e Paulo de Clamerino (italiano) que iria juntamente com Xavier às Índias. Simão Rodrigues ficaria em Portugal para iniciar os trabalhos de organização da Companhia de Jesus em Portugal, tendo sido seu primeiro Provincial.

O apoio financeiro foi imediato pela Coroa, desde o suporte material e financeiro para as despesas dos religiosos como na sua manutenção em território português. Isso marca o início de uma política do poder real com os jesuítas. Em 1540, a Companhia de Jesus recebeu o chamado para se instalar em Portugal. Neste momento ela se expandiu bastante, pois D. João III concedeu privilégios para seu trabalho apostólico. Segundo Sabeh, o rei privilegiou a

Ordem, pois ela atendia às suas aspirações salvíficas e de reformas políticas. (SABEH, 2009, p.39)

### **3 ESTABELECIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS COMO ORDEM MISSIONÁRIA E EVANGELIZADORA DO NOVO MUNDO: RACIONALIDADE E PEDAGOGIA JESUÍTICA**

A Companhia de Jesus nasceu e se desenvolveu como ordem religiosa evangelizadora e missionária. Para que sua obra tivesse sucesso foi preciso formar seus quadros em uma racionalidade que lhe possibilitasse uma organização apropriada para os diversos lugares em que seus membros estivessem presentes, o que Costa (2004) nomeou de Racionalidade Jesuítica. A racionalidade jesuítica marca também o modo de elaborar o ato educativo dos jesuítas seguindo uma orientação comum e sob o controle da sua hierarquia. A pedagogia jesuítica seja ela institucional ou não institucional, embora deva ser adaptada para o lugar em que se realiza a missão, como determina o trabalho missionário da Igreja Católica, deve se realizar em concordância com as hierarquias da ordem, seguindo as prescrições propostas por seus superiores, sobretudo Loyola, que constavam em seus documentos, Constituições, Cartas.

#### **3.1 RACIONALIDADE JESUÍTICA**

“Racionalidade Jesuítica”, segundo Costa, é “entendida como um instrumento do viver jesuítico, traduzindo esse viver como o agir, o compreender, o ensinar, o aprender, em síntese, o evangelizar”. (COSTA, 2003, p.01). Assim, de acordo com o autor, “a racionalidade é aqui trabalhada como um conceito multifacetado e em construção. Da mesma forma que a Companhia de Jesus é histórica, sua racionalidade também. (...) A racionalidade jesuítica foi, em grande medida, construída de forma intencional a partir da prática e, então, passou a modelar o que se queria dos jesuítas no futuro”. (COSTA, 2007a, p. 94). Ainda segundo o autor, a racionalidade jesuítica “é a forma e o conteúdo de que a Companhia encontrou para formar seus padres e irmãos, somando-se às características construídas e sistematizadas da sua presença nas missões” (COSTA, 2004, p.22). Ou seja, a racionalidade jesuítica é a própria forma como a Companhia de Jesus se organizou e como constituiu sua pedagogia institucional e não institucional.

Desse modo, gostaríamos de destacar alguns aspectos da organização da Companhia de Jesus, dentre eles: a união interna e a obediência, o preparo intelectual e espiritual para as missões e as cartas. Aspectos estes que são próprios para entender a racionalidade jesuítica.

### 3.1.1 União interna

O supremo poder da Companhia está na Congregação Geral. Acabada a Congregação é o Geral quem o assegura. De todos os superiores da Ordem somente o Geral é vitalício. (LEITE, 2004, p.06). O Geral da Companhia de Jesus juntamente com os provinciais, colaterais e visitantes, encaminhavam o direcionamento das atividades, o que solidificava a organização. As novas experiências e atividades foram avaliadas até se tornarem a “essência” da Ordem. Os jesuítas assumiram também a internacionalização, de modo que, a organização central era em Roma, onde residia o Geral, no entanto, estavam espalhados por várias partes do mundo. (COSTA, 2003, p.02). Não obstante, pode-se entender porque a virtude essencial na Companhia é a obediência, pois diante de uma Ordem hierarquizada, a não obediência poderia gerar a ruína da Companhia de Jesus.

Além dos três votos comuns a todas as Ordens: pobreza, castidade e obediência, a Companhia de Jesus professa mais um: a obediência ao Papa. O pretendente à Companhia deve, então, professar os quatro votos e pode ser excluído em alguns casos. De acordo com Serafim Leite (2004, p.05), se for herege ou cismático, homicida ou infame, se já vestiu hábito religioso ou de outra Ordem, ou se está ligado por um vínculo matrimonial ou de escravidão, o pretendente à Companhia será excluído.

Segundo O'Malley, antes de tudo não era um voto “ao Papa”, mas à hierarquia que tem início em Deus, assim, o voto não era sobre o Papa, mas sobre as missões, um ministério itinerante ou ministério “através do mundo” para “a maior ajuda das almas”. Ao contrário do voto de outras ordens, onde se jurava estabilidade, passar a vida em um convento, o quarto voto dos jesuítas era em essência um voto de mobilidade, onde deveriam viajar a qualquer lugar do mundo com o objetivo de “ajudar almas”. O voto assumia, entretanto, o caráter de obediência ao superior quando designasse o jesuíta para determinada missão. (O'MALLEY, 2004, p. 461-4)

Para os jesuítas, a obediência, é a mortificação da vontade própria e individual para que o bem maior aconteça. Segundo Costa (2003) é a obediência *perinde ac cadaver* (“conforme um cadáver”), que juntamente com o lema *ad majorem dei gloriam* (“para a maior glória de Deus”), eram as duas máximas da Companhia.

### 3.1.2 Formação espiritual e intelectual

Ao desenvolver trabalho em culturas diferentes, os jesuítas se depararam com enfrentamentos, e, foi necessário um preparo também intelectual para obterem êxito nas missões. É preciso entender, no entanto, a formação do jesuíta como um processo histórico, ou seja, ela foi se construindo, não nasceu pronta e acabada. (COSTA, 2004, p.117). Ela se deu no plano espiritual e também no intelectual.

Em relação ao plano espiritual dos jesuítas, o principal elemento que podemos destacar é a formação realizada por meio dos *Exercícios Espirituais*. Como já falado anteriormente, os *Exercícios* se constituem em um manual pedagógico para a formação deste jesuíta, por meio do processo de conversão e transformação, o indivíduo passa a viver uma vida militante para Cristo.

O primeiro aspecto da formação intelectual do jesuíta é relacionado ao ambiente da reforma da Igreja, assim, ele era preparado para atuar como instrumento neste contexto. O segundo aspecto é derivado de uma formação escolástica, e uma preparação técnica que os jesuítas recebiam em casas específicas, denominados seminários e colégios. Nestes espaços, para se tornarem padres, eram formados rigidamente em Teologia, História da Igreja e Latim. Também recebiam formação em Letras e Filosofia. Aliadas a disciplinas teológicas, os jesuítas eram formados em aspectos da atuação dos padres: liturgia, pregação e confissão. Assim, aprendiam tanto os conteúdos como a melhor forma de transmiti-los. (COSTA, 2004, p. 128-9)

A formação do jesuíta era rigorosa. A disciplina era usada como meio de obter rendimento do estudante, assim, para a manutenção desta, eram usadas punições e castigos como meios pedagógicos. A emulação também era um instrumento utilizado na formação dos jesuítas, desse modo, eram incentivadas as disputas como meio de demonstração do aprendizado. Embora a emulação não seja um instrumento pedagógico de uso exclusivo da Companhia de Jesus, ele foi utilizado por ela como um incentivo, outro estímulo para o aprendizado do estudante, de modo que os melhores alunos eram destinados para postos mais importantes no seio da Ordem. (COSTA, 2004, p.130-3)

Neste processo de formação, a figura do professor é importante, pois ele era o responsável direto da aplicação do conteúdo, da disciplina e punições, era também quem coordenava os processos de emulação entre os alunos. Ele representava o ideal ao estudante:

era o padre e o intelectual. Como tal, era exemplo aos estudantes, e assim deveria viver bem a espiritualidade e a intelectualidade. (COSTA, 2004, p.135)

Na organização das missões, o aprendizado da língua aborígine se tornou uma necessidade para a Ordem. Além da língua, era importante que os missionários se preocupassem em entender a história, a geografia e os costumes da região em que se encontravam os gentios. (COSTA, 2004, p.144)

O aprendizado da língua aborígine se tornou uma necessidade tanto para os pioneiros como para os futuros missionários, assim, os colégios tornaram-se centros formadores dos missionários, dentre eles, os colégios de Coimbra e de Macau (na Índia). Com o passar do tempo, os colégios jesuíticos se tornaram uma das principais formas de organização da Companhia (COSTA, 2003, p. 07-8).

### 3.1.3 Das cartas jesuíticas

Um dos motivos para o sucesso da missão jesuítica, também para seu controle, foi devido às trocas de informações entre os membros da Companhia e seus superiores, fato que possibilitava estar a ciente de tudo o que estava acontecendo em cada região de missão. Isso só foi possível através das cartas que circulavam entre os membros da Companhia de Jesus e que tinham inúmeros fins para além da informação. A troca de cartas possibilitou a construção do que seria a “essência” da Companhia.

Segundo Teresa Malation, em seu artigo *Cartas, Narrador, registro e arquivo* (2012), as cartas são um gênero cultivado desde a Antiguidade como forma literária e fonte de informações para estudos. Entretanto, elas não são espontâneas, pois elas ocultam ou revelam seus autores, que as escrevem com alguma finalidade. (MALATION, 2012, p.196-7). As cartas jesuíticas, portanto, possuem diversas funções.

O discurso jesuítico, segundo Hansen, se apropria do modelo paulino e ciceroniano de cartas, pois “mescla informações catequéticas dos padres no Brasil com referências doxológicas, teórico-doutrinárias da Igreja quinhentista.” (HANSEN, 1995, p. 88). Hansen cita Deissmann que propôs diferenciar as epístolas das cartas, na qual atribui à carta um caráter particular e que se refere a uma circunstância específica para um destinatário especificado, podendo substituir uma visita pessoal, sendo a substituição do oral pela escrita; enquanto a epístola não é individualizada, pois se dirige à coletividade de um público

conhecido, tratando de questões gerais, teóricas ou doutrinárias. (DEISSMANN, *Apud* HANSEN, 1995, p.88-9)

As cartas jesuíticas, além da importância como meio de comunicação, permitiam o controle administrativo das colônias. Existiam cartas destinadas ao rei, com este intuito de prestar contas e informar sobre a missão nas terras brasílicas, e também as que eram destinadas a irmãos que se encontravam em outras regiões ou até mesmo cartas destinadas a um público amplo, com intuito de evangelização. Segundo Hansen, as cartas de Nóbrega, por exemplo, mostravam um diálogo que mesclava familiaridade com sacralidade, utilizando-se de saudações comuns como: “A graça e o amor de N. Senhor Jesus Christo seja sempre em nosso favor e ajuda. Amen.” (HANSEN, 1995, p. 92)

Assim, segundo Hansen:

Pode-se dizer que a correspondência jesuítica do século XVI é inicialmente articulada como informação em uma “carta familiar”, ou como relação dialógica de um destinador que envia informações a um destinatário, constituindo-se ambos, na escrita, como “amigos” e “Irmãos em Cristo”- por exemplo, Nóbrega e seu ex-colega Simão Rodrigues em Lisboa, ou seu professor o Dr. Azpilcueta Navarro, em Coimbra. Por vezes, a relação dialógica de membros da Cia. De Jesus no Brasil com superiores da Ordem em Roma- por exemplo, Inácio de Loyola ou o Pe.Polanco- tem caráter explicitamente “negocial”, quando se expõem ou discutem medidas administrativas e doutrinárias que envolvem a ação evangelizadora. (HANSEN, 1995, p.90)

Hansen cita Deissmann ao falar do paradoxo presente nas cartas, pois ao mesmo tempo em que apresenta um modelo erudito, demonstra um vocabulário rotineiro do padre que a escreve,

Embora pudesse figurá-la de modo erudito, aplica-lhe a clareza do *genus humile*, próprio da pessoa do padre, das matérias que referem o cotidiano do trabalho aldeias e no Colégio, e da mesma comunicação, que visa, antes de tudo, a informação útil e apologética. (DEISSMANN, *Apud* HANSEN, 1995, p.100)

Assim, as cartas traziam várias informações sobre a colônia e o processo de catequização. Devido às improváveis chegadas e partidas dos navios, a brevidade retórica das cartas foi substituída pela grande extensão e mescla de assuntos. Hansen classifica dois enunciados presentes nas cartas: as descritivo-narrativas e as prescritivas. As descritivo-narrativas se referem à terra, seus habitantes, e os eventos que acontecem, seguindo a linearidade do “começo-meio-fim”, quando o início de uma carta se refere a assunto abordado em carta anterior, ela apresenta um resumo da carta anterior nela; as prescritivas fornecem ao

destinatário uma orientação de como entender o que está sendo dito, evidenciando a prescrição por universal. “As verdades do dogma católico, a crença na justiça de salvar o selvagem, a caridade dos castigos exemplares aplicados a índios renitentes, por exemplo, aparecem contrapostas à heresia calvinista de franceses ou às práticas dos karaíba (...)”. (HANSEN, 1995, p.101-3)

Além de informar sobre o andamento da ação catequética, elas dão testemunho do despojamento e da obediência dos padres. Elas informavam desde problemas da Ordem que eram: “falta de roupas e alimentos e o pedido de livros até o desânimo ou martírio de algum padre” (HANSEN, 1995, p.108). Elas também traziam informações locais como, por exemplo, a língua do gentio. As cartas eram traduzidas e mais tarde publicadas, possibilitando que um chinês tivesse consciência das ações dos brasileiros e indianos em suas catequizações. Isto garantia uma unidade mundial da Companhia de Jesus, e possibilitava uma leitura da carta como forma de reforço da fé. (HANSEN, 1995, p.108-9)

De acordo com Moreau, os jesuítas tinham um apreço especial por cada carta recebida. O que se pode notar nas cartas é a insistência dos jesuítas por respostas. Eram poucas as cartas que chegavam, e quando chegavam, eram lidas em voz alta, até durante a madrugada. (MOREAU, 2003, p.52)

Segundo Faria, as cartas jesuíticas sofreram censura. Muitas foram publicadas de acordo com os interesses da Companhia de Jesus. Desde a época em que eram enviadas à Europa já existia censura, pois algumas cartas eram lidas a um amplo público, enquanto outras não, somente lidas no interior da Companhia. (FARIA, 2005, p.11)

De acordo com Moreau, Nóbrega e Anchieta são responsáveis por ampla documentação sobre a América portuguesa do século XVI. Esses jesuítas, em suas anotações sobre os índios, perceberam características particulares deles, além de que observaram o relacionamento deles com os colonos e com os padres. Isso possibilitou extrair inúmeros aspectos sociais e históricos da colonização: a chegada, o ideal da Companhia de Jesus. (MOREAU, 2003, p.23-5).

As cartas hoje se encontram em arquivos em Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro e Madrid, Bélgica, Salvador, etc. Segundo Londoño, no Brasil, desde 1885, Capistrano de Abreu se empenhou em localizar e publicar as cartas de Nóbrega e Anchieta, assim como o padre Serafim Leite que as utilizou para redação da “História da Companhia de Jesus no Brasil”, trabalho já iniciado por historiadores leigos do IHGB. A publicação destas coletâneas de cartas disponibilizou para estudiosos e historiadores um rico material para pesquisas. (LONDOÑO, 2002, p.12)

Portanto, é necessário relembrar que os índios não possuem voz ativa nas cartas, porque não são eles que as falaram ou as escreveram. Eles são representados pelos jesuítas. Neste trabalho, sobretudo nas cartas escritas por Nóbrega e por Anchieta. Eles escrevem sobre suas representações em relação ao índio e ao contexto do período colonial. As cartas dos jesuítas, e sobretudo as de Nóbrega e Anchieta serão importantes fontes históricas deste trabalho, e como tal alguns cuidados serão tomados.

As fontes históricas são vestígios do passado, elas não “falam” sozinhas, nem podem ser consideradas verdades absolutas, elas produzem discursos e representações. Precisam ser descritas, interpretadas e analisadas.

Ao analisar a correspondência como objeto,

O historiador levará em conta seu caráter subjetivo e, mais do que a veracidade dos fatos e a sinceridade do escritor, irá buscar, nesses documentos, a expressão e a contenção do eu, em seus diversos papéis sociais, em torno de sentimentos, vivências e, principalmente, práticas culturais. Trabalhar as cartas enquanto objeto cultural também requer várias estratégias. A materialidade do objeto carta em seu suporte de papel e tinta desdobra-se na sua escrita que sempre envolverá um ou diversos temas não necessariamente ordenados na sequência de exposição nem hierarquizados (apesar das regras que definem as fórmulas de tratamento, a abertura e o fecho do texto, o tipo de linguagem, o vocabulário e até mesmo o número de páginas). Todo historiador que trabalhe com cartas poderá encontrar bilhetes rabiscados em algumas linhas ou dezenas de páginas de escrita regular e organizada tematicamente, com coerência e estilo literário, que constituem documentos mais complexos e ricos. (MALATION, 2012, p.204)

Contudo, considerar a carta como fonte,

solicita do historiador os procedimentos de crítica documental que são usualmente empregados a toda documentação escrita, acrescida da precaução baseada no seu caráter subjetivo anteriormente mencionado. As considerações feitas sobre essa dimensão de escrita de si remetem à constatação que as informações nela contidas serão sempre versões individuais ou coletivamente construídas sobre determinados acontecimentos vividos pelo narrador ou quais se inteirou de diversas formas como conversas, leituras, relatos. (MALATION, 2012, p.204)

Não obstante, a escolha de ver as cartas como importante fonte ou objeto histórico confrontaremos as cartas estudadas com outros documentos. Elas foram produzidas para alguma finalidade.

### 3.2 PEDAGOGIA JESUÍTICA

O conceito de pedagogia se alterou com o tempo, segundo Paulo Ghiraldelli Jr (1966), na Grécia antiga Paidagogia denotava a vigilância e o acompanhamento do jovem. Assim, o

pedagogo [condutor das crianças], função geralmente destinada aos escravos, deveriam conduzir as crianças às escolas para receber as primeiras letras e para o cuidado do corpo. No entanto, o termo pedagogia ganha outras conotações com a modernidade, dentre elas, a linha francesa de Émile Durkheim e as linhas alemã e americana de Johan Friedrich Herbart e John Dewey. Durkheim se preocupa em conceituar: pedagogia, educação e ciências da educação. Para ele, a educação é um fato social no qual a sociedade transmite de geração em geração seu patrimônio cultural e suas experiências, garantindo uma continuidade histórica. A pedagogia para Durkheim, não é vista como teoria da educação, mas como literatura de contestação à educação, assim, à educação caberia a tarefa da filosofia, estabelecendo fins para a educação, enquanto que para a pedagogia, caberia a instrumentação de meios para a didática. Herbart não separa ciência de pedagogia, ao contrário de Durkheim e Dewey, ele vê a pedagogia como ciência da educação, contudo, ele fundamenta a pedagogia na psicologia. Dewey, todavia, não separa pedagogia e filosofia, para ele, o mais importante não é estabelecimento de fins para a educação, mas a averiguação da veracidade de uma filosofia, ou seja, uma teoria do conhecimento proporcionada pela educação. Não obstante, pedagogia, filosofia e filosofia da educação são, para Dewey, sinônimas. (1966, p.09-11)

A pedagogia é vista no presente trabalho como uma teoria da educação, ou seja, é a elaboração racional do modo de realizar o ato educativo, com outras palavras, é a elaboração de uma reflexão sobre a prática educativa. Segundo Fabre, em Durkheim, a pedagogia é uma reflexão sobre a ação educativa, em vista de melhorá-la, assim, ela tem o papel de julgar ou transformar a ação educativa. (FABRE, 2004, p.77)

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

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

parte do Papa o reconhecimento do padroado régio, de acordo com Assunção (2004), e assim, rememorá-los que eram súditos do reino.

Esse entrelaçamento aconteceu em um palco real, concreto, que foi a América Portuguesa do século XVI, local em que os jesuítas enfrentaram a realidade e a cultura das matas, das selvas, de habitantes com cultura mais que milenar. Nesse embate de culturas nasceu o que Saviani nomeou de “pedagogia brasílica”, um modo de operar a educação, de intervir na prática educativa do Novo Mundo, de enfrentar a realidade das matas, de forma singular. (SAVIANI, 2008). No entanto é importante ressaltar que algumas práticas acontecidas na América Portuguesa eram práticas que ocorreram em outros lugares de missão jesuítica. O que era singular na “pedagogia brasílica”, foi a elaboração refletida do ato educativo adaptado, apropriado, para a vida nas selvas. Não se pode deixar nesse momento de conceituar educação de modo dialético, ou seja, o modo como os homens, no caso os jesuítas, transmitem, transformam e perpetuam a cultura no interior da própria cultura, no caso, a cultura nativa das matas. Diante disso, o presente trabalho consiste em analisar o ato educativo realizado pelos jesuítas nas terras brasílicas, realizado nas aldeias, com o intuito de educar os índios, e explicitar algumas das singularidades presentes na América Portuguesa.

Outra questão a ressaltar, é que outras Ordens religiosas também atuaram como missionárias e educadoras. Como exemplo, podemos citar os franciscanos e os dominicanos, no entanto, o presente trabalho trata de analisar a Companhia de Jesus. Esta que teve relevante importância no contexto político e social da época, segundo Costa (2004), sendo inegável seu papel de protagonismo na educação na América Portuguesa do século XVI em que se inscreve esse trabalho.

A pedagogia jesuítica se dividiu em duas faces segundo Baêta Neves em seu livro: “*Os soldados de Cristo na Terra dos papagaios*” (1978): institucional e não institucional. A pedagogia institucional é a utilizada nos Colégios da Companhia de Jesus. A pedagogia não institucional se revela por meio de práticas usadas em contato com os gentios. Desde a formação, como visto anteriormente, o jesuíta era treinado mediante uma racionalidade cujo efeito se daria nas estratégias de convencimento do outro, por meio da pedagogia do exemplo, do uso da retórica aprendida para falar, pregar e até mesmo se aproximar do outro, do uso do teatro, da confissão como forma de convencimento e vigilância, das visitas dos superiores como forma de prática de vigilância e também como prática educacional, enfim, dentre outros mecanismos que os jesuítas se utilizaram para atingir seu papel de conversão e incorporação dos gentios ao Império Português.

Este ato racionalizado implicou em práticas utilizadas nas missões jesuíticas. Neste momento, explicitaremos alguns locais de missão jesuítica, dentre eles, missões na Índia, no Japão, entre outras. Depois, analisaremos a missão em terras brasileiras.

### 3.3 MISSÕES JESUÍTICAS

Segundo Serafim Leite (2004), foram vários lugares de missão da Companhia. Entre eles: Japão, China, Cataio, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Manomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde, Brasil. Diante de um grande universo de realidades e culturas, a Companhia adentrava em cada território com a missão de salvar as almas dos indivíduos que lá moravam.

A missão, segundo Baêta Neves, supõe uma série de continuidades: geográfica, humana e temporal. É unir os pontos diversos. “A missão não aceita *descontínuos absolutos*; quando teme sua presença, ela os denuncia como inadequados (objeto não-pertinentes a seus objetivos e se afasta”. (BAÊTA NEVES, 1978, p.25). Por isso, Baêta Neves afirma que o que mais aflige o missionário é perceber que sua missão acabou, ou que ela não é pertinente. (BAÊTA NEVES, 1978, p.25-6).

Na missão, a Igreja se insere em uma empreitada desafiadora, por meio da qual há o embate com um mundo considerado por ela como profano. Porém, segundo Baêta Neves “A ‘descoberta’ das novas terras não seria o achamento de uma alteridade total de um outro (ou uma série de outros) e sim um reencontro com regiões de si que teriam se afastado física e espiritualmente”. (BAÊTA NEVES, 1978, p.32). Assim, a missão tem sentido de reencontrar os irmãos em Cristo que por algum motivo se afastaram do caminho e ler as marcas que Cristo deixa em cada local. Por isso a tarefa do missionário não é apenas ler as marcas que Cristo deixa em cada lugar, mas deve modificá-las, e se não for possível a mudança, deve eliminá-las. (BAÊTA NEVES, 1978, p. 35-6).

Baêta Neves (1978) diz que os “jesuítas são essencialmente pedagogos, querem um trabalho relativamente prolongado e contínuo de entendimento da Palavra pela ação da razão. É pela pedagogia sem armas visíveis que querem dissolver a ‘barbárie’ integrando-os à ‘civilização’” (BAÊTA NEVES, 1978, p.70).

Assim, a missão se inicia! Os jesuítas então saem em terras de além-mar com o intuito de salvar a alma dos gentios e também na busca pela salvação pessoal. Não obstante, a missão representava também a incorporação material de novas terras, e a busca da formação de novos

súditos para a Coroa. A relação entre Portugal e a Companhia de Jesus era íntima no que se refere ao empreendimento comercial e colonial, “uma vez que junto com a espada da coroa carregada pelos fidalgos, marinheiros e capitães portugueses ia a cruz da Igreja levada pelos padres, fundamentalmente, os jesuítas”. (COSTA, 2004, p.19). Desse modo, a Coroa vem com a função de dominar, colonizar e os jesuítas de converter, aculturar, organizar. (COSTA, 2004, p.19).

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

No que toca à missão de salvar os pagãos, o Concílio de Trento, em uma de suas resoluções estabelece a partir de Tomás de Aquino, que a persuasão era um instrumento a ser utilizado na conversão do pagão. Assim, somente após o indivíduo ter manifestado interesse, seria doutrinado e após isso, receberia o sacramento do batismo. Bastava uma demonstração de fé para que os gentios se tornassem cristãos. (SABEH, 2009, p.48).

Todavia, segundo Sabeh (2009, p.49), esta lógica de missionação não foi comum nas regiões da Ásia, África e América. Quanto à aplicação do sacramento do batismo, por exemplo, houve divergência de práticas, pois elas aconteciam de acordo com as decisões dos Superiores da Missão. Ainda de acordo com o autor,

A dinâmica com que as missões se processaram foi ditada, fundamentalmente, pela relação que a Coroa portuguesa estabelecia com as regiões onde estavam os missionários. À primeira vista, as diferenças culturais dessas diferentes áreas de atuação parecem ter incidido nas estratégias adotadas na conversão dos naturais. No entanto, é perceptível que os diversos resultados da presença da Companhia de Jesus no além-mar foram condicionados pela maior ou menor presença oficial da Coroa portuguesa nas regiões de atuação dos inacianos. Foi este fator, portanto, que determinou a escolha de técnicas de persuasão e de estratégias de conversão de um espaço: lá onde valia a lei do rei (de Portugal), a persuasão era substituída pela força bruta. Já onde não vigorava a legislação lusitana, os inacianos buscavam outros meios de persuasão e usaram as mais variadas estratégias de conversão. (SABEH, 2009, p.49)

As principais regiões dominadas politicamente por Portugal onde os jesuítas atuaram, no século XVI, foram a ilha de Goa, na Índia, e o Brasil. Sendo assim, neste momento do trabalho trataremos de alguns locais de missão jesuítica e algumas das pedagogias utilizadas na

conversão e educação dos gentios. Entretanto, a faremos em forma de exemplificar, pois o presente trabalho trata-se da análise mais fecunda das práticas utilizadas na América Portuguesa no século XVI, assunto que será abordado nos próximos capítulos.

### 3.3.1 Goa

A primeira missão jesuítica foi realizada em Goa no ano de 1542. A Companhia de Jesus adentra este território sob o comando de Francisco Xavier, que possuía o cargo de Superior das missões no Oriente. Segundo Sabeh, Xavier, como Superior, autorizava a prática do batismo em massa, porque este acreditava que era necessário o batismo, ainda que à força, para que depois houvesse a doutrinação. Os missionários que estavam sob seu comando obedeciam às suas ordens, embora alguns deles não concordassem com esta prática. Esta foi alterada quando um padre escreve a Loyola indagando-o acerca do batismo em massa, e Loyola repreende Xavier, alertando que se deve obediência às normas da Santa Sé. (SABEH, 2009, p. 49-50)

Assim como o batismo em massa, os jesuítas utilizaram outras práticas violentas como: “destruição de templos hindus, perseguição aos sacerdotes locais e da queima de livros de outras religiões que não fossem a Católica” (SABEH, 2009, p. 52-4). Esta atuação, baseada na força dos jesuítas em Goa só era possível porque este era um território onde a Coroa Portuguesa exercia efetivamente o seu domínio político, em regiões que este domínio político não era possível, foram utilizadas outras estratégias na conversão/civilização dos indivíduos.

### 3.3.2 Costa da Pescaria

Na Costa da Pescaria, localizada no extremo sul da Índia, a missão jesuítica se inicia em 1532, quando alguns líderes da comunidade pedem ajuda aos portugueses para se protegerem de mercadores e, em razão disso, os portugueses oferecem o trabalho de conversão destes povos ao cristianismo. Assim, com métodos de persuasão os jesuítas iniciam o trabalho de conversão. Atuaram junto dos chamados “principais da terra”, considerando que com a conversão destes, conseguiriam de modo mais fácil converter os demais. Juntamente com a conversão dos “principais”, os jesuítas utilizaram outras duas táticas persuasivas: a “disputa”, ou a “prática”, que eram meios dos jesuítas por meio da fala debater com os principais a fim de que seus argumentos convencessem os demais à conversão ao

cristianismo. Foram também utilizados pelos padres, os “bons cristãos”, cristãos fervorosos na fé que atuavam na vigilância da fé praticada pelos convertidos. (SABEH, 2009, p. 55-8)

Os jesuítas atuaram também na tradução de gramáticas que eram usadas nos trabalhos de conversão. Assim, foram elaborados catecismos, gramáticas e manuais de confissão na língua gentia. (SABEH, 2009, p.59)

### 3.3.3 Japão

A missão no Japão teve início em 1549, com a chegada de Francisco Xavier. Neste território foi empregado o método de conversão pela persuasão, pois perceberam que grande parte da população japonesa sabia ler e escrever e tinham princípios bem definidos. Assim, eles também utilizaram de disputas no processo de conversão, além do estudo da língua local logo que adentraram território. (SABEH, 2009, p. 64-5).

Segundo Costa, o comportamento dos missionários em relação à população japonesa foi diferente. Xavier percebeu que os catecismos, a retidão de vida e a conversão pela via da emoção eram estratégias, ou seja, pedagogias que não impressionavam os japoneses a ponto de suscitar conversão, de modo que o que lhes encantavam eram explicações científicas mais modernas. Desse modo, o ideal jesuíta que antes era centrado na virtude, passa a ser centrado na formação letrada. (COSTA, 2004, p. 173-5)

Como já falado anteriormente, o conhecimento da população, de seus costumes e da região onde os jesuítas iniciavam o processo de conversão/educação, era imprescindível para êxito da missão. Assim, na missão no Japão os missionários ao constatarem que suas roupas tecidas de linhão preto eram também usadas por pobres e vagabundos, o que lhes causavam desprestígio social, perceberam que, embora quisessem se manter humildes no vestir, estas roupas dificultavam o papel que desejavam ter naquela sociedade. Desse modo, adotaram a seda como tecido de suas túnicas. Apesar de críticas em relação ao tecido (era usado pelas pessoas ricas, isso causou debate no interior da Companhia, pois esta pregava o voto de pobreza), os missionários perceberam, com o apoio de seus superiores que, com o uso das túnicas de seda, eles obtinham mais respeito das pessoas, possibilitando a atividade missionária. (COSTA, 2004, p.176)

Estes exemplos nos permitem entender que o trabalho missionário jesuítico necessitou da elaboração de uma pedagogia, por meio da reflexão na e sobre a realidade para que tivessem êxito na conversão destas populações sob os princípios da Fé Católica e da “civildade” europeia.

### 3.3.4 China

Em 1583, Mateus Ricci foi enviado à China juntamente com alguns companheiros. A China era uma cidade bem organizada, inclusive na sua religião, na ciência e na política. Com o objetivo de conversão, Ricci usa de técnicas de adaptação e persuasão para converter esta sociedade.

Uma de suas estratégias foi raspar a cabeça e a barba, além do trocar a batina dos padres pela veste dos monges budistas, no entanto, esta prática não auxiliou no trabalho dos jesuítas, pois durante anos eles foram desprezados em terras chinesas. O desprezo se deu devido ao fato de que os monges budistas não tinham menor prestígio na sociedade chinesa, e os jesuítas devido à mudança de vestes e o modo de ser estariam associados a eles. (COSTA, 2004, p.179)

Com um trabalho de investigação maior, os jesuítas perceberam que os mandarins chineses eram aqueles que gozavam do respeito da população, assim, eles se utilizaram da estratégia de vestir-se como os mandarins: uma roupa de seda vermelha com bordos de seda azul claro no avesso. Novamente um conflito com superiores da Ordem surge com relação à vestimenta jesuíta, no entanto, o conflito foi resolvido pelo Visitador Valignano em 1595, autorizando a mudança. Ricci e seus companheiros viveram assim, imersos na cultura chinesa, modificando suas estratégias. (COSTA, 2004, p.179-180)

#### 4 MISSÃO BRASÍLICA: NÓBREGA E ANCHIETA

O primeiro ato de colonização sistemática do Brasil foi o estabelecimento das capitanias hereditárias, criado por D. João III em 1534. No entanto, apenas duas capitanias foram moderadamente bem-sucedidas: Pernambuco e São Vicente. Diante disso, D. João III decide reformar o sistema colonial e nomear um governo geral na Bahia, assim, ele nomeia Thomé de Sousa como governador geral do Brasil. Juntamente com ele, foram enviados às terras brasílicas os jesuítas, que ficaram a cargo da conversão dos índios. (EISENBERG, 2000, p.63-4)

Desse modo, no ano de 1549, os primeiros jesuítas chegaram ao porto da Bahia, enviados e financiados pelo rei de Portugal, Dom João III. Como apresentado no capítulo anterior, o contato entre a Companhia de Jesus e D. João III, seu financiador, se iniciou por meio de cartas trocadas entre Diogo da Gouveia e D. João III e deste último com o Papa por intermédio de seu embaixador em Roma. Diogo da Gouveia era reitor do Colégio Santa Bárbara, que era anexo a Universidade de Paris e aconselhou D. João III, por meio de cartas, a enviar para as terras de além-mar, alguns de seus ex-alunos, que se tornaram jesuítas, entre eles Simão Rodrigues, português e bolsista do rei, para atuarem na conversão dos homens do Novo Mundo. A Companhia de Jesus nem tinha sido institucionalizada e o trabalho dos futuros jesuítas pela Europa já era visto como fecundo e certo. O rei enviou uma carta ao Papa para que ele mandasse esses missionários para essa missão evangelizadora do Novo Mundo, pois acreditava que os índios seriam mais fáceis de converter do que os mouros. Diogo da Gouveia também alertou D. João na importância de obter súditos naquela terra, visto que já haviam recebido ameaça de invasão pelos franceses. Desse modo, era crucial a formação dos homens das novas terras como súditos do rei e doutrinados nos princípios da fé. Um dos nomes mencionados por Diogo da Gouveia para a missão foi o do padre Simão Rodrigues, assim, este foi de Roma para Portugal, juntamente com Francisco Xavier, com destino à Índia. Entretanto, o retiveram na corte de Lisboa, pois D. João III quis mantê-lo por lá. Também Inácio de Loyola preferiu que Rodrigues permanecesse em Portugal a fim de fundar a Província da Companhia de Jesus. Em 1542, saindo de Lisboa, partiram Francisco Xavier e Pedro Camerino para as Índias. Levava ainda algum tempo para os jesuítas seguirem para a América portuguesa, fato que aconteceu em 1549.

Segundo Serafim Leite, o próprio Simão Rodrigues se ofereceu à missão para a América Portuguesa, dizendo que já que não fora o primeiro na missão às Índias, que gostaria de o ser no “Brasil”. Porém, diante de alguns impedimentos causados pelo falecimento do

Padre Santa Cruz que estava destinado ao Provinciado de Portugal, quem assume é o próprio Simão Rodrigues, fato que o impossibilita em sair à missão na América Portuguesa. Não obstante, a missão estaria agora reservada a um jovem padre de 32 anos, Manuel da Nóbrega. (LEITE, 2004, p.09). Ele chega à Bahia em 29 de março de 1549, na esquadra do primeiro governador geral Thomé de Sousa.

Em “1º de fevereiro de 1549” partiu de Lisboa a nau que traria para a América Portuguesa o primeiro governador geral, Thomé de Sousa (NÓBREGA, 1988, p.31), e seis religiosos. Dentre eles estavam: os padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, António Pires, João de Azpilcueta Navarro, e os irmãos que depois se ordenaram Vivente Rodrigues e Diogo Jácome, ou de Santiago, como foi chamado por Bartolomeu Guerreiro. (LEITE, 2004, p.09). Estes padres e irmãos foram liderados por Manoel da Nóbrega, que se tornaria, em 1553, o primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil.

Manuel da Nóbrega nasceu em Braga, Portugal, em 17 de outubro de 1517, estudou em Salamanca e bacharelou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra (14/6/1541), tendo como mestre Doutor Martim de Azpicuelta Navarro (NÓBREGA, 1988). Em 21 de novembro de 1544 entrou para a Companhia de Jesus. Simão Rodrigues era provincial da Companhia de Jesus em Portugal, nesse período, e encomendou a Nóbrega o ofício de tratar com o próximo em pregações, confissões, visitar cárceres e hospitais..., ou seja, se dedicar aos trabalhos que se empenhavam os jesuítas daquele período. Foi nomeado em 1549 por D. João III como chefe da missão religiosa enviada a América Portuguesa.

Fundou a Casa de Água dos Meninos, voltada à educação dos jovens índios. Entre março de 1549 e outubro de 1570, Nóbrega foi chefe, provincial e superior da missão da Companhia de Jesus, que fora enviada sob os cuidados do rei D. João III. De julho de 1551 a janeiro de 1552 permaneceu em Pernambuco. Ainda em 1552, Nóbrega foi para São Vicente, fundando a Confraria do Menino Jesus, colégio onde meninos externos aprendiam doutrina católica, leitura, escrita, canto, flauta e latim. Na missão, ele funda a primeira escola do Brasil que tinha meninos índios e mestiços. Em 1553, Roma criou a Província do Brasil e Nóbrega foi nomeado provincial em 9 de junho de 1553, assim, ele deixou de subordinar-se à Província portuguesa da Companhia e à autoridade do bispo de Salvador. Em 1556, Nóbrega escreve o *Diálogo sobre a conversão do gentio* e desenvolve o seu *plano civilizador*, onde colocou o Brasil sob a jurisdição da Coroa Portuguesa, por meio dos aldeamentos. (HANSEN, 2002, p.764-5)

O jesuíta participou da fundação das cidades de São Paulo de Piratininga e de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em 24 de julho de 1567, tornou-se reitor do Colégio do Rio de Janeiro, onde morreu em 17 de outubro de 1570. (HANSEN, 2002, p.764).

Saviani (2008) afirma que a primeira fase da educação jesuítica foi marcada pelo plano de instrução marcado por Nóbrega, que consistia no ensino do português aos índios juntamente com o ensino da doutrina cristã, a escola de ler e escrever e com a opção do ensino de canto e música instrumental. Desse modo, havia dois lados de estudo: de um lado, o aprendizado profissional e agrícola e, de outro, o estudo da gramática latina para aqueles que seriam destinados à realização de estudos superiores na Europa. (p. 43-4)

Outro jesuíta importante para a missão na América Portuguesa no século XVI devido ao seu trabalho em conjunto com Nóbrega e pela sua produção escrita é José de Anchieta. José de Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, nas Ilhas Canárias, onde aprendeu a ler e a escrever um pouco de latim e português, sendo o castelhano a sua língua materna. Bisneto de conquistadores da ilha, Anchieta convive até seus 14 anos com um ambiente de múltiplas culturas: africanas, europeias, nativas. O pai de Anchieta era parente distante de Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus. Anchieta era filho de mãe cristã nova, num momento histórico em que judeus convertidos eram também perseguidos pela Inquisição.

Aos 14 anos, saiu do vilarejo em que vivia e foi juntamente com seu irmão, Pedro Nunes, filho do primeiro casamento de sua mãe, para Coimbra. Anchieta ingressou no Colégio das Artes, anexo a Universidade de Coimbra em 1548, período de maior efervescência das ideias humanistas. Teve professores como Diogo de Teive, renomado humanista e também dramaturgo, que foi considerado pela Inquisição como calvinista e heterodoxo e chegou a ser preso pelo Tribunal da Inquisição. O que destaca a presença do teatro em sua formação. (VIOTTI, 1987, p.12)

Em 1551, Anchieta ingressa na Companhia de Jesus como noviço. Terminou os estudos de Lógica, ingressando nos estudos de Metafísica, quando adoeceu gravemente, tendo de interrompê-los. (DAHER, 2002, p.595)

Em 1553, com apenas 19 anos, viajou para a América portuguesa, desembarcou na Bahia com outros padres e irmãos da Companhia de Jesus, alguns também estavam doentes e buscavam nos ares do Brasil a esperança de cura para suas enfermidades, visto que os médicos da época indicavam isso. Na embarcação estava o padre Luís da Grã, que se tornaria o segundo provincial do Brasil. Estavam, também, o segundo governador geral do Brasil D. Duarte da Costa.

A armada que partira de Lisboa em 8 de maio de 1553 chegou ao Brasil em 13 de julho do mesmo ano. Depois de uma breve passagem pela Bahia, permaneceu 12 anos em São Vicente, participando, em 1554, da fundação do Colégio de São Paulo em Piratininga, colégio no qual foi o único mestre. Assumiu o ofício de língua, intérprete ao tupi, ao lado de Nóbrega, a partir de 1560. (DAHER, 2002, p.595).

Elevado ao sacerdócio, em 1566 passou a exercer o superiorato. Foi Superior das Casas das Capitanias de São Vicente (1567-1577), Residência de Vitória e das aldeias do Espírito Santo (1588-1597); Visitador das Casas do Sul (1592-1594), Superior Interino em Vitória, Espírito Santo (1596-1597). Morreu na capitania do Espírito Santo em 9 de junho de 1597. (DAHER, 2002, p.595).

Segundo Saviani (2008, p.44), Anchieta possuía as mesmas ideias educacionais que se encarnavam como ideias pedagógicas que visavam atingir aquelas mesmas finalidades inerentes à filosofia educacional presente na doutrina da Contrarreforma e presentes no plano educacional de Nóbrega que estava posto em prática. Como hábil conhecedor de línguas, Anchieta logo dominou a língua geral falada pelos índios, e organizou uma gramática que foi usada no trabalho pedagógico da América portuguesa.

A produção da gramática certamente foi possível devido às trocas de experiências entre Anchieta e outros irmãos jesuítas, alguns deles, homens que viviam em terras brasílicas, antes mesmo da chegada dos jesuítas e que entraram para a Companhia no Brasil, pois se destacaram como bons conhecedores da língua e homens de virtude. (HERNANDES, 2008b, p.20)

Os escritos de José de Anchieta têm caráter pedagógico, pois eram usados na conversão e educação dos índios e demais indivíduos da América Portuguesa. Assim, as peças teatrais eram produzidas mediante esta perspectiva, segundo Hernandes (2008a), os teatros eram usados como recursos pedagógicos na conversão e no ensino dos gentios. O *Auto da Pregação Universal* é considerado o primeiro auto de Anchieta, que foi encenado em São Paulo de Piratininga, no início de 1561 ou 1562. Estes autos, ainda segundo o autor, tinham o objetivo de encantar e ensinar os princípios cristãos, com o pano de fundo da realidade das matas brasílicas.

Nesse momento do trabalho, gostaríamos de analisar a pedagogia utilizada no trabalho de conversão e educação dos gentios na América Portuguesa. A análise será feita por meio das cartas de Manuel da Nóbrega e de José de Anchieta.

#### 4.1 PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA CONVERSÃO E INCORPORAÇÃO DOS GENTIOS

A América Portuguesa era um local de missão jesuítica onde a presença da Coroa Portuguesa foi efetiva, isso podemos notar na primeira embarcação às terras brasileiras: Nóbrega vem acompanhado do primeiro governador geral Thomé de Sousa e, com ele, o Regimento, documento oficial que foi importante na preparação da pedagogia a ser utilizada na conversão e educação dos gentios. Segundo este Regimento, a função da expedição às terras brasileiras era “porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica” (LEITE, 1954a, p.5). Desse modo, a missão às terras brasileiras tinha o objetivo central de converter os gentios a Fé Católica e os submeter à sujeição da Coroa Portuguesa.

O Regimento nos permite entender qual era o método que seria utilizado na conversão e educação dos gentios:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros, e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitâneas, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios; e aos Capitães das outras Capitâneas direis, de minha parte, que lhes agradecerei muito ter cada um cuidado de assim o fazer em sua Capitania; e os meninos estarão na povoação dos portugueses, e em seu ensino folgaria de se ter a maneira que vos disse. (LEITE, 1954a, p.5)

O documento enfatiza o ensino da doutrina às crianças, pois elas seriam a esperança de um Novo Mundo sob o olhar católico e com os valores da civilidade europeia. O documento aponta também a ideia do aldeamento, espaço onde os cristãos recém-convertidos viveriam apartados dos demais para maior eficiência de frutos. Assim, podemos entender alguns indícios de como se fundamentaria a educação em terras brasileiras. Não obstante, o início do trabalho missionário na América Portuguesa se constituiu por meio persuasivo, assim a conversão era centrada pela palavra e não pela força.

A leitura das cartas dos jesuítas propõe um primeiro movimento assentado na via amorosa no início da missão. A via amorosa consistia numa conversão pela persuasão, adotando mecanismos e estratégias de modo a não utilização da força ou da sujeição. No entanto, a partir da inconstância indígena, as cartas propõem uma via da sujeição. Na via da

sujeição, os índios estariam sujeitos por meio da força e das leis a serem súditos e a aceitarem a fé católica, mesmo que esta sujeição não fosse vista como tal pelos missionários jesuítas. Esses movimentos da via amorosa para a via da sujeição estão em acordo com os encontros e desencontros de culturas.

De acordo com Costa (2004, p.187), a necessidade de adaptação é maior em locais onde não há presença do poderio militar e político português, ou seja, onde há presença do poder português, há uma imposição cultural e religiosa maior e a necessidade de adaptação é menor. Desta forma foi o trabalho missionário na América Portuguesa, uma imposição pura e simples na conversão e educação dos gentios, no entanto, houve adequações para conseguir a conversão e para a manutenção dos convertidos. Os jesuítas, com o passar do tempo, e a perceber que não estavam alcançando sucesso em sua missão junto aos índios, tiveram que mudar de estratégia, mesmo que para isso fosse preciso sujeitar os índios.

#### 4.2 VIA AMOROSA X VIA DA SUJEIÇÃO

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

Segundo Hansen,

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

Ainda de acordo com o autor, as medidas preveem repressão, castigos por meio do exemplo a homens resistentes à dominação portuguesa. (HANSEN, 2010, p.38)

Segundo Alcir Pécora, a *via amorosa* da conversão suscitava questões doutrinárias, como a de saber se seria legítima a confissão mediada por intérpretes; visita e pregação desarmada dos padres nas aldeias; ensino de leitura e escrita do português; assistirem missas lado a lado com os cristãos e participarem de outras práticas religiosas mantendo-se nus; uso de instrumentos, músicas e costumes festivos indígenas para maior eficácia da pregação cristã. O autor destaca que Nóbrega respondeu afirmativamente a todas estas questões, e as demonstrou nas cartas. (1999, p. 395-6).

O programa educacional de Nóbrega era voltado com ênfase nas crianças. O ensino jesuítico se baseava em ensinar a ler, escrever e fazer as orações. Nóbrega fala no desejo de ensinar os mais novos, “moços”:

Visitei algumas aldeias deles e acho-lhes bons desejos de conhecer a verdade; e instavam para que ficasse no meio delles, e si bem que seja difficil fazer desarraigal aos mais velhos as suas más usanças, com os meninos, porém, se pôde esperar muito fructo, porque não se oppõem quasi nada á nossa lei e assim me parece que esteja aberta a porta para muito ajudar as almas nesta terra (ainda que aquelles que *dicunt bonum malum, et malum bonum*, pensem diversamente), pois que não têm feito resistencia nem matado aos que queiram fazel-os christãos e se deixam arrastar para a Fé, comquanto não sejam induzidos pelos Christãos que aqui vêm com o exemplo ou com a palavra ao conhecimento de Deus, mas antes os chamam cães e fazem-lhes todo o mal. (NÓBREGA, 1931, p.107)

A preferência se dá por ver nos meninos a possibilidade da criação de um Novo Mundo Católico. O ensino aos seus pais era mais difícil, pois já estavam arraigados nos maus costumes, fato que dificultava a conversão. Não se pode deixar de mencionar as transformações que ocorreram no conceito de infância na Europa do século XVI. No Regimento de Dom João III para o primeiro governador geral, Thomé de Sousa, percebe-se as preocupações do rei com a educação das crianças.

Na carta do ano seguinte, dirigida aos Padres e Irmãos em Portugal, ele reafirma a preferência de ensinar os mais novos (moços), por ver neles a constância que não via nos gentios mais velhos.

Principalmente pretendemos ensinar bem os moços, porque estes bem doutrinados e acostumados em virtude, serão firmes e constantes, os quaes seus paes deixam ensinar e folgam com isso, e por isso repartiremos pelas capitánias, e com as linguas que nos acompanham nos occupamos nisto; (NÓBREGA, 1931, p.115)

Segundo Faria, pode-se ver a criança sendo escolhida como futuro povo de Deus: “a criança era um investimento mais seguro, já que o inimigo a ser combatido em terras brasileiras não era a heresia, mas “os costumes diabólicos”, e quanto mais jovem fosse aquele a quem se ensinava, menos arraigados estariam estes.”(FARIA, 2005, p. 114)

A esperança de Nóbrega na propagação da Fé Católica a todos os gentios era explícita. Assim, em trechos das cartas ele enfatiza os “bons alunos”, alunos estes que mudam seus costumes e permitem obter algum êxito na catequização:

aqui há 30 moços de escola nesta aldeã, e na de Simão haverá 60 ou mais, aprendem muito bem e ha muitos entre elles de muito bom engenho; os mais d'elles sabem a doutrina toda e sabem o essencial da Fé, que em perguntas, á maneira de diálogo, lhes ensinam na sua língua; têm grande obediência aos Padres, ninguém da aldeã vai fora sem pedir licença aos Padres, e si algum faz alguma travessura, faz a penitência, que lhe dão, e ás vezes é disciplinar-se na igreja (NÓBREGA, 1931, p.158).

Segundo Faria, a adjetivação aos alunos, se referindo a eles como “bons”, se dá aos gentios que se convertiam aos princípios católicos, e mais, aos princípios da lei da natureza pregados pelos jesuítas. O autor diz que “a lei da natureza pode ser traduzida pelo ser humano na vivência das virtudes, como a solidariedade, a obediência, a harmonia, a ‘livre servidão’ e outras.” (FARIA, 2005, p.108)

Desde o início da missão jesuítica na América Portuguesa, podemos notar a presença de órfãos enviados de Lisboa para ajudar os jesuítas na conversão dos gentios. Anchieta fala da presença dos órfãos no trecho da carta enviada a Inácio de Loyola, em 1554:

Todo êste tempo que aqui temos estado nos hão mandado de Portugal alguns dos meninos órfãos, os quais havemos tido e temos comnosco sustentando-os com muito trabalho e dificuldade; o que nos moveu que aqui tambem recolhêssemos alguns órfãos principalmente nos mestiços da terra, pera assim os amparar e ensinar, porque é gente mais perdida nesta terra, e alguns peores que os mesmo Indios. (ANCHIETA, 1933, p.77)

Os meninos órfãos eram usados como intérpretes e como exemplo para as demais crianças, filhos dos gentios e dos colonos. Além dos órfãos vindos de Lisboa, aconteceu o recrutamento de órfãos da América Portuguesa, que possibilitavam ainda mais o uso destes com intérpretes, pois eram bons conhecedores da língua. Era expressão da pedagogia do exemplo, praticada pelos jesuítas desde Loyola.

Entretanto, devido à inconstância indígena em se manterem firmes nos bons costumes, ele adapta a sua pedagogia da via amorosa a uma pedagogia do exemplo, baseada no medo: “Assim por experiência vemos que por amor é mui dificultosa a sua conversão, mas como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração”. (NÓBREGA, 1931, p. 159).

Em 1553, Nóbrega e Anchieta decidem trazer três tribos localizadas a setenta quilômetros da Costa para Piratininga. Assim, eles constituíram o primeiro aldeamento. Os aldeamentos são construídos a partir de uma nova forma de catequização, eles consistiam na redução (“conduzir”, “retirar”, “afastar”), isto é, em apartar os gentios do convívio dos outros homens e dos colonos a fim do “bom governo”, reduzir o índio ao cristianismo, enfim, a

educação de corpo e alma. (POMPA, 2003, p.70). Nisso consistia a justificativa jesuítica para a colonização.

Essa aldeia trouxe ânimo a Nóbrega, que introduziu uma reforma no modo de persuadir os nativos. Em Piratininga, os jesuítas se dirigiam até aos índios juntamente com as tropas do governo colonial, assim, eles eram “convidados” pelos jesuítas a se mudarem para as aldeias, porém, se resistissem, poderiam estar sujeitos a uma guerra justa movida pela tropa. Para Nóbrega, esta maneira de agir não forçava os índios a aceitar a fé cristã, mas pelo medo, que para o jesuíta também era um recurso de persuasão, os índios aceitariam a fé. (EISENBERG, 2000, p.90)

Os índios que fossem submetidos ao aldeamento jesuítico, estavam consentindo em fazê-lo. Para Manuel da Nóbrega, o medo não era coerção, mas sim uma forma de persuasão. Ele se inspira em São Tomás de Aquino, onde este define dois tipos de medo: o medo servil (medo da ira divina) e o medo filial (medo inspirado pela sujeição à autoridade divina). O primeiro pode ser experimentado por todos os sujeitos, enquanto o segundo é próprio daqueles que acreditam em Deus. Assim, a falta de fé é causa do medo servil, enquanto a fé produz o medo filial. Desse modo, aqueles que ignoram a fé podem aprender a temer a Deus por meio do medo servil. Diante do medo servil, Nóbrega constitui o novo método onde os índios passariam a aceitar a fé por meio do medo. (EISENBERG, 2000, p.107-8)

#### 4.2.1 Diálogo sobre a conversão do gentio

Nóbrega decide escrever um texto, conhecido como *Diálogo sobre a conversão do gentio*, em 1556, onde tenta demonstrar aos seus colegas jesuítas a necessidade de uma reforma do projeto missionário. O texto é uma tentativa de Nóbrega de sistematizar argumentos para a continuidade das missões religiosas no Novo Mundo. O jesuíta está preocupado em resolver questões teológicas que surgiram com a missão e também em reavivar o ânimo de seus colegas. Assim, o Diálogo é um texto escrito por um jesuíta para os jesuítas. (EINSENBERG, 2000, p.93-4)

Diálogo é um gênero textual do período onde há uma reflexão filosófica sobre algum tema polêmico, onde há posições diversas em jogo. Neste gênero textual, mais importa o processo da discussão do que o resultado final. O *Diálogo sobre a conversão do gentio* tem por finalidade estabelecer o método de relação entre índios e jesuítas, método que fica

estabelecido até o século XVII. As perguntas centrais deste Diálogo são: Qual é o método adequado de conversão? E se a conversão é algo possível? (informação verbal).<sup>4</sup>

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

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

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

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

Gonçalo sente que estão pregando a um “deserto de pedras” porque embora com o conhecimento da língua dos índios, estes ainda continuam a praticar os costumes que são contrários aos ensinamentos dos jesuítas. O costume de “matar e comer” é visto pelos jesuítas como costume bestial. No entanto, Nóbrega, no Diálogo, assume a posição de que a bestialidade não destrói a condição humana, ou seja, estes costumes não deveriam os rebaixar a uma condição subumana. Desse modo, ele continua a defender a humanidade dos índios. (EISENBERG, 2000, p.96-7)

O principal objetivo do texto é a discussão em relação à natureza, a humanidade dos índios. Assim, exponho trecho do *Diálogo* que trata desta questão:

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

Nogueira: - Parece-me que sim.

Gonçalo Alves: - Por que razão?

<sup>4</sup> Entrevista concedida por Alcir Pécora ao programa Literatura #enem#vestibular#português. Cultura. Univesp TV. Disponível em: [http://tvcultura.com.br/videos/52177\\_literatura-01-dialogo-sobre-a-conversao-do-gentio-manuel-da-nobrega-alcir-pecora.html](http://tvcultura.com.br/videos/52177_literatura-01-dialogo-sobre-a-conversao-do-gentio-manuel-da-nobrega-alcir-pecora.html).

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

Gonçalo Alves: - E por isso lhe chamais proximos?

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

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

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

Os jesuítas se baseavam em Santo Agostinho que defendia que a humanidade era baseada nas três potências básicas da alma: entendimento, memória e vontade. Assim, no *Diálogo*, Nobrega usa de elementos bíblicos ao dizer que os índios são próximos, pois segundo ele, os índios também são imagem e semelhança de Deus, ou seja, possuem alma. No entanto, necessitavam que esta fosse moldada porque os maus costumes as perverteram.

O que fazia dos índios tão “bestiais” não era a natureza, mas os seus maus costumes. Segundo Hansen, Nóbrega pressupõe que Deus é a lei eterna, ou seja, a causa e a origem de toda e qualquer lei. Sendo assim, esta lei eterna (de Deus) é uma norma universal, imutável, perfeita, enquanto as leis humanas são imperfeitas e mutáveis. A lei eterna (de Deus) se manifesta no mundo humano por meio da lei natural, que é responsável pelo discernimento do bem e do mal. Cada homem, seja ele português, francês, índio, negro, está sob a lei natural. A lei natural mostra o que o homem deve ou não fazer para ser humano, usando de sua razão e liberdade. (HANSEN, 2010, p.133)

Os jesuítas acreditavam que os índios eram descendentes de Cam, ou seja, seus antepassados em algum momento foram doutrinados pelo demônio, o que fez com que perdessem sua memória natural do bem. Assim, cabia aos jesuítas a missão de rememorá-los a doutrina do bem, sendo esta a partir da doutrina cristã, e uma rememoração civil. (HANSEN, 2005). Predominava a Teoria da Graça Inata, que apontava que embora houvesse a existência do pecado original, o homem no momento de sua concepção recebeu a graça divina, assim, cabe à educação o papel de rememorar a graça. (HANSEN, 2010, p.70).

Desse modo, no decorrer do *Diálogo* o jesuíta Nogueira (ferreiro) aponta que o trabalho de conversão dos gentios é como o trabalho do ferreiro, sobre um objeto duro, que deve ser moldado com muito suor e fogo, ou seja, com insistência e com o amor e o temor de

Deus. (FARIA, 2005, p.124). Gonçalo caracteriza logo no início do Diálogo que os índios são seres “bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus”, porém Matheus Nogueira o adverte, dizendo que se tivessem rei ou adorassem alguma coisa, poderiam se converter. Matheus Nogueira defende a possibilidade de conversão do índio, enquanto Gonçalo Alves se apresenta relutante em reconhecer o nativo como capaz ou como “próximo”. Segundo Hansen (2010, p.127), os jesuítas entram em acordo em relação ao gentio, quando mencionam que o principal obstáculo na conversão é a inconstância dos índios.

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

#### 4.2.2 Via da Sujeição

A pedagogia da sujeição tem como expressão máxima a ideia do aldeamento. As aldeias funcionavam como maneira de controlar as condutas dos indígenas e os preparar para o batismo. (SABEH, 2009, p. 115). Segundo Michel Foucault (2009), os indivíduos são enclausurados no ambiente escolar e são disciplinados para a formação de corpos dóceis. No caso das aldeias, os índios são retirados de seu lugar de origem e são colocados em aldeamentos para serem formados indivíduos disciplinados de acordo com os padrões europeus, padrões da fé católica, de civilidade e, conseqüentemente, súditos do rei de Portugal.

Desde o início da catequização podemos ver nas cartas a ideia do aldeamento pensado por Nóbrega em carta ao Padre Mestre Simão. Para os jesuítas o aldeamento representava a melhor forma de obter êxito na conversão dos gentios:

Alguns desses escravos me parece que seria bom juntal-os e tornal-os á sua terra e ficar lá um dos nossos para ensinar, porque por aqui se ordenaria grande entrada com todo este Gentio. (NÓBREGA, 1931, p.81)

Após a morte do bispo Sardinha, em 1556, e a volta de Nóbrega para a Bahia, as medidas legais de Mem de Sá conduziram a um desenvolvimento rápido das aldeias do

Recôncavo. Em carta datada de 1559 a Thomé de Sousa, que havia retornado a Portugal, diz Nóbrega:

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

No trecho da carta citada, Nóbrega coloca os aldeamentos como uma vantagem atribuída aos índios, segundo ele, os índios poderiam usufruir, juntamente com os padres, das roças e dos mantimentos, não necessitando que eles fossem à caça, pesca. Porém, sabe-se que os índios auxiliavam nesse processo de plantio e cuidado com a terra, fato em que os jesuítas levavam vantagens. Quem ajuda neste processo de aldeamento é o governador geral Mem de Sá que institucionalizou os aldeamentos, segundo o jesuíta José de Anchieta em *Informação dos primeiros aldeamentos*. Mem de Sá prontamente concordou em implementar as reformas de Nóbrega, e juntamente com o jesuíta, em 1558, elaboraram o plano de reforma das missões. (EISENBERG, 2000, p.109)

De acordo com Moreau, o projeto da Companhia de Jesus para os índios se resume nos aldeamentos, local onde se agrupariam as populações indígenas para que, sob o comando dos padres, elas pudessem ser catequizadas, protegidas de ataque e da escravização. (MOREAU, 2003, p.204). A ideia do aldeamento era, assim, reunir os índios sob o comando dos padres que iriam inculcar a doutrina da fé e as noções de civilidade. Sobre o aldeamento, diz Nóbrega em carta ao Provincial de Portugal, em 1557:

E, todavia, com estes poucos, que nos ficaram, trabalhamos, e a muito baptisariamos e casariamos já, si as cousas se puzessem em seu logar; a ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao Gentio, este que está sujeito em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão e castigar nelles os males que forem para castigar e mantel-os em Justiça e verdade entre si, como vassallos d'El-Rei, e sujeitos á Igreja, como nesta parte são, e fazer-lhes também justiça nos aggravos, escandalos dos Christãos, o que se faria bem, si a Justiça secular e ecclesiastica fosse mais zelosa, como convém á honra de Nosso Senhor e bem commum da terra; e d'esta maneira podiam ir cada dia ganhando gente e sujeitando-a ao jugo da razão. (NÓBREGA, 1931, p. 173)

Esta carta enviada ao Provincial de Portugal não foi uma simples carta, pois nela Nóbrega relata ao seu Superior o seu plano civilizador que destacava as reformas que ele visava implementar em terras brasileiras. Segundo Eisenberg, este plano foi “um instrumento

político de justificação junto às autoridades decisórias que os jesuítas e a autoridade colonial pretendiam implementar”. (EINSEMBERG, 2000, p.110)

Segundo esse plano, os índios que aceitassem se submeter aos jesuítas, tinham proteção contra os colonos, no entanto, os que recusassem seriam tratados como escravos adquiridos em uma “guerra justa”. (EISENBERG, 2000, p.112).

No governo de Mem de Sá se adotou uma política baseada na sujeição. Após a morte do bispo Sardinha pelos índios caetés, o governador geral decretou uma lei de guerra justa aos caetés, de modo que estes poderiam ser escravizados pelos portugueses. Entretanto, a guerra justa se estendeu para além dos caetés, pois “as causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebrados.” (PERRONE-MOISÉS *Apud* FARIA, 2005, p.87). Com a instituição desta lei e dos aldeamentos pelo mesmo governador geral, houve um incentivo ao aldeamento que foi além do ensino e da conversão, pois ele se tornou fonte de refúgio aos índios, já que os índios que estavam sob o comando dos padres nas aldeias não poderiam ser escravizados. Os padres se tornaram assim, uma forma de proteção contra os portugueses:

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

Embora não fossem forçados a se converter, os jesuítas acreditavam que os índios pudessem ser forçados a viver sob a lei cristã. (EISENBERG, 2000, p.113). Desse modo, se os índios desobedecessem às leis, eles sofriam legalmente punições previstas pelo Direito português, como açoites, enforcamentos. (FAVACHO, 2008, p.134). Este era o preço a ser pago se os índios escolhessem por não viver nas aldeias.

As guerras funcionaram como mais um motivo para ajuntamento dos índios nas aldeias. O caso da aldeia de Piratininga, citado acima, se deu por uma guerra, onde Anchieta, em carta ao geral Diogo Laínez, relata como se deu o ajuntamento. Segundo Anchieta, os contrários sempre estavam a atacar os cristãos, e no caso do ataque em Piratininga, índios catecúmenos dos jesuítas e alguns cristãos ajuntaram suas armas em favor dos jesuítas. Os jesuítas também tiveram forte apoio de Martim Afonso, um principal de Piratininga, que trabalhava nas pregações em favor dos padres. O ataque, segundo Anchieta, em carta ao Geral Diogo Lainez, em 1563, se deu em:

cêrco de dois dias somente, dando-nos sempre combate, ferindo muitos dos nossos Índios, e ainda que eram flechadas perigosas, nenhum morreu por bondade do Senhor, pois se recolhiam á nossa casa, e aí curavamos do corpo e da alma, e assim fizeram depois, até que de todo sararam. Mas dos inimigos foram muitos feridos e alguns mortos(...).(ANCHIETA, 1933, p. 194)

O ataque trouxe medo aos índios, de modo que se ajuntaram com os jesuítas em busca de proteção e para se salvarem. Nestas condições, estes indivíduos se constituíram como parte da aldeia de Piratininga. De acordo com Anchieta:

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

Neste trecho podemos entender que o aldeamento em Piratininga foi possível por um ataque dos contrários aos cristãos, onde muitos índios se juntaram a favor dos jesuítas. Desse modo, eles se uniram por proteção que acreditaram ter no aldeamento, entretanto, sabe-se que a ideia de aldeamento não teve total êxito. Anchieta enfatiza no trecho da carta anterior, que durante o ataque os padres atuaram no cuidado com o “corpo e a alma” dos índios. Entretanto, passada a guerra, sabe-se, por meio das cartas, que muitos índios fugiram e voltaram a praticar seus antigos costumes. A ideia do aldeamento então, como sendo a melhor opção para a conversão do gentio não só foi feita por uma maneira utópica jesuíta, esta guerra é prova disto. Uma união que é resultada pelo temor da guerra.

De acordo com Favacho (2008), os recolhimentos entre os séculos XVI e XVII assumem a função do ascetismo, de modo a viver uma vida regrada segundo certos princípios. Assim, ao separar os gentios a serem doutrinados do contato com os demais, nos remete à teoria do quadrículamento de Foucault (2009), onde se separa, tira o indivíduo do seu meio de origem e o leva para um outro local para o disciplinar, a fim de formar corpos dóceis. Essa separação do índio de seu ambiente natural acontece para que o contato com os demais membros da tribo não prejudique esta formação jesuítica.

E começou pelos Índios nessas paragens, que mui bem receberam a palavra de Cristo e determinaram reunir-se e viver em uma grande terra, onde pudessem mais facil ser ensinados nas cousas da Fé. (ANCHIETA, 1933, p.90).

Para a produção destes corpos dóceis, os jesuítas se utilizaram de algumas pedagogias, entre elas, a pedagogia do medo e a do exemplo. Sobre esta forma de lidar com o gentio, Nóbrega fala aos Padres e Irmãos de Portugal:

Aconteceu que um irmão do meirinho e Principal da vila se foi a uns matos onde uma velha estava guardando a fructa e a matou, dizendo que esta velha e o seu espirito o fizera estar doente muito tempo; este foi preso e por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão o meirinho, foi açoitado e lhe cortaram dedos das mãos, de maneira que pudesse ainda com os outros trabalhar: disto ganharam tanto medo que nenhum fez mais delicto que merecesse mais que estar alguns dias na cadêa. (NÓBREGA, 1931, p.180)

Aplicar o castigo a um índio em público, diante de todos, era feito de forma com que os outros não cometessem o mesmo erro, ou o castigo também seria aplicado a eles:

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

Desse modo, o ato de sujeição realizado em público representa um exemplo aos demais sujeitos, para que não fujam das regras, ou o mesmo poderia acontecer com eles. Essa pedagogia visava à correção dos maus costumes. A pedagogia da sujeição é também baseada na auto-disciplina como possibilidade de redenção com Deus e expurgação dos pecados. Por meio de atitudes de auto-flagelações, o indivíduo voltaria a ter a aliança com Deus, que fora quebrada no momento do pecado. Entretanto, essa visão só é possível compreender por meio da visão que jesuíta tem do corpo: corpo ascético. Essa visão de corpo dos jesuítas se baseia na abstenção dos prazeres físicos e psicológicos, assim, o corpo é fonte de grandes males, o que faz com que os jesuítas reneguem aos desejos carnis e promovam práticas de penitências físicas.

Os índios que viviam nas aldeias eram proibidos de entrar em guerra contra os portugueses, além de não poderem praticar costumes de canibalismo e poligamia, não poderiam também praticar migrações. (EISENBERG, 2000, p.113). Quando por algum motivo retornavam aos antigos costumes, sofriam punição em público. Segundo Faria,

O disciplinamento era usado, nos textos anchietanos, como estratégia do medo, ou seja, quem fazia algo proibido (no caso, “beber e ver a festa”) era punido publicamente e todos viam o que poderia acontecer a quem executasse a mesma

coisa. Daí o fato de entrarem na igreja em procissão, após terem cometido algo abominável, já que era necessário todo um ritual de purificação para serem novamente aceitos dentro da comunidade. (FARIA, 2005, p.129)

Assim, ao se disciplinar em procissão pela igreja, o gentio mostrava aos demais que atitudes que ele fizera, ligada aos maus costumes, não deveriam ser repetidas. Era a pedagogia baseada no medo. Além da pedagogia do medo, da sujeição, outra forma utilizada pelos jesuítas para o trabalho de educação dos índios, era a pedagogia do exemplo. Segundo Baêta Neves (1978, p.58), o exemplo “significava a exibição concreta de virtudes, é considerado excelente estímulo e paradigma poderoso e válido para a prática cristã”.

Os jesuítas relatavam sobre os aldeamentos nas cartas com entusiasmo. Para eles, somente assim conseguiriam produzir frutos. Em carta datada de 1560, Anchieta relata ao Padre Geral sobre o aldeamento:

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

Nóbrega atribui vantagem ao aldeamento na missão, pois para os jesuítas o aldeamento propiciaria o ensino a maior número de gentios ao mesmo tempo, podendo o fazer com um número menor de padres, pois no trecho em questão, Nóbrega fala em carta a Thomé de Sousa, em 1559, do número reduzido de padres devido a muitas mortes que haviam ocorrido:

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

Em seu *plano civilizador*, Nóbrega acreditava que conseguiria trazer todos os atores envolvidos no projeto colonial sob a mesma maneira. Ele acreditava que o plano seria bom para os jesuítas porque promoveria e aperfeiçoaria a conversão e educação dos índios; para as autoridades coloniais, seria bom, pois o plano estava de acordo com os objetivos da política econômica da Coroa; facilitaria o trabalho do clero secular, pois assim, eles não precisariam mais aplicar os sacramentos aos índios; ajudaria aos colonos e dariam a eles mão-de-obra

civilizada e disciplinada. (EISENBERG, 2000, p. 115). No entanto, este sistema não aconteceu como Nóbrega havia previsto, nem todos os agentes pensados por Nóbrega ficaram satisfeitos com a implementação de seu *plano civilizador*, surgiram muitos conflitos entre os agentes antes pensados.

De acordo com a racionalidade jesuítica, o trabalho missionário com o índio era de rememorar a graça de Deus. Com o plano civilizador, o índio passa a ser sujeito da Coroa Portuguesa, portanto, portador dos deveres e dos direitos de súdito, sendo o maior direito deles centrado na ideia do conhecimento verdadeiro, que na visão jesuítica era a fé católica e os princípios da civilidade europeia. No entanto, este plano desarticulou a estrutura das sociedades tupis, que na visão jesuítica, foi um bom fruto colhido, pois os jesuítas não a consideravam como uma organização social.

É importante ressaltar que o aldeamento é uma estratégia de conversão e educação específica da América<sup>5</sup>, todavia, mesmo após a instituição dos aldeamentos podemos ver que a conversão não foi totalmente bem-sucedida, pois muitos índios fugiam e resistiram de muitas formas. Nóbrega, em carta a Thomé de Souza, em 1559, relata que índios fugiam dos aldeamentos e retornavam aos seus antigos costumes:

agora que estão juntos com igrejas para se doutrinare; agora os querem repartidos, e assim não falta quem vá tirar nossos Índios que temos juntos com muito trabalho e leva-los ás suas roças a viver; e muitos vão fugir á sujeição da doutrina e viverem como seus avós e comerem carne humana como de antes. (NÓBREGA, 1931, p. 209)

Outro exemplo de resistência e da organização social indígena é demonstrada por Ronaldo Vainfas, em seu livro *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), que trata de um estudo da Santidade de Jaguaripe. As informações sobre esta Santidade foram possíveis pela visitação do Santo Ofício na América Portuguesa nos anos de 1591 a 1595. A denominação se dá pela região: sul do Recôncavo Baiano. Assim, neste local um poderoso senhor de engenho da região chamado Fernão Cabral de Taíde atraiu a santidade indígena para seu engenho. Com ela, milhares de índios se moveram para lá, para devoção, e

---

<sup>5</sup> O aldeamento jesuítico na América Portuguesa era baseado numa grande aldeia onde a cultura indígena se mantinha, no entanto, eram ensinados os princípios cristãos. Enquanto na América Espanhola predominavam as reduções jesuítas, na América Portuguesa predominou o aldeamento. Aldeamento é um termo do século XVIII, no século XVI usava-se o termo aldeia ou grande aldeia submetida pelo governador. (ALMEIDA, 2013). Nos escritos de José de Anchieta se tem informações sobre os aldeamentos, no entanto, quem deu esse título foi Capistrano de Abreu, no século XIX, e não o Anchieta. Mais sobre o assunto: Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2.ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

Fernão Cabral promoveu seu sustento por vários meses. O ritual da santidade se dava a partir da ressignificação de dogmas do catolicismo, onde os índios se apropriavam de dogmas e sacramentos católicos e os transformavam de forma particular, indicando resistência aos princípios da fé jesuítica. Um exemplo desta ressignificação se dá em relação ao sacramento do batismo, no ritual da santidade, o batismo é conhecido por “batismo às avessas”, pois o indivíduo é batizado de cabeça para baixo, contrário ao batismo católico. Muitos desses índios, segundo Vainfas, eram fugitivos dos aldeamentos jesuíticos.

## 5 ENFRENTAMENTOS E DIFICULDADES PARA REALIZAR A MISSÃO NA TERRA DOS BRASIS

No primeiro contato, nos primeiros encontros com os habitantes do Novo Mundo, relatados nas cartas, os discursos jesuítas revelam aquilo que seus olhos ou pareciam não ver ou que não queriam ver: para eles, os índios não possuíam cultura, eram “papel em branco” e, aos jesuítas, caberia a missão de transmitir a verdadeira cultura: a cultura europeia, sobretudo pautada nos ensinamentos da fé católica. Essa concepção dos europeus da Época Moderna sobre os índios pode-se observar no trecho da carta seguinte:

Aca pocas letras bastan porque todo es papel em blanco, e não ha que se fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessarias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas. [Carta de Pe. Manuel da Nóbrega a ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra - Salvador, 1549] (LEITE, 1954 a, p. 142)

Entretanto, com experiência em terras brasílicas, os jesuítas deparam-se com costumes muito diferentes aos deles, e logo os atrelaram ao profano. Acreditaram que os índios não possuíam religião alguma. Diziam os jesuítas que o alfabeto indígena não tinha as letras: f, l e r, pois os índios não tinham fé, lei nem rei (VASCONCELOS, 1943). Chegaram até mesmo a duvidar em relação à humanidade indígena, devido aos seus costumes, ou melhor, aos seus maus costumes e aos rituais religiosos infernais, como eram conhecidos os costumes e os rituais dos tupis pelos jesuítas, que se manifestavam na nudez, na poligamia, nas festas com bebedeira de cauim, na antropofagia, na recepção aos caraíbas.

A inconstância dos índios era um dos problemas enfrentados pelos jesuítas, no entanto, eles tinham grande decepção para com os padres seculares e os outros cristãos que eram sinal de mau exemplo aos índios, pois além de praticarem os maus costumes, contradiziam os discursos e as práticas dos jesuítas. Eram considerados os males da terra. Nesse momento, apresentaremos alguns dos embates que os jesuítas enfrentavam na América Portuguesa, tão diferente da luta que seus companheiros de ordem religiosa enfrentavam na Europa.

Dificuldades financeiras, o embate com os pajés e caraíbas, maus costumes, organização social tupi, maus exemplos e problemas com o bispo Sardinha, com Luiz da Grã, com Diogo Mirão, são exemplos das dificuldades enfrentadas em terras brasílicas para a missão jesuítica. Neste momento, trataremos um pouco mais destas dificuldades:

## 5.1 CARAÍBAS

No primeiro contato com os índios, os jesuítas acreditaram que eles não tinham religião alguma: “dizem-nos que eram os tupis gente ignorante de toda divindade, sem adorar nenhum ídolo, sem em nada reconhecer a dimensão do sagrado, agindo em tudo segundo o bel-prazer, sem que nenhuma obrigação ritual viesse ordenar a sua atividade cotidiana nem ritmar seu tempo” (CLASTRES, 1978, p.15). Entretanto, com a experiência do contato com os índios permitiu perceber o culto aos caraíbas, que se nomeavam deuses, possuidores de poderes.

Os caraíbas representavam um forte empecilho para a conversão dos índios. Nóbrega em carta “Informação das Terras do Brasil”, datada de 1549, relata a chegada deste caraíba ou feiticeiro a aldeia e como ele manifestava seus poderes diante dos índios:

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras,  *fingindo trazer santidade* e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão dellas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras coisas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que  *parecem demoninhadas (como de certo são)*, deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que  *então lhes entra a santidade*; e a quem isto não faz tem-lh’o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam tambem estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias (NÓBREGA, 1931, p. 99–grifo nosso).

Nóbrega, escrevendo da Bahia, em 1549, foi quem primeiro falou e identificou na prática dos caraíbas  *santidade* ao descrever o rito, ao mencionar que “o feiticeiro” fazia crer, ao dialogar com a cabaça, que nela havia “alguma cousa santa e divina” e, ainda, que entrava o espírito da  *santidade* nos possessos. “É certo que, ao utilizar a palavra  *santidade* nessa descrição do rito indígena, Nóbrega estabeleceu certa analogia com o êxtase místico para, em seguida, negá-lo, reputando-o falso, quem sabe diabólico” (VAINFAS, 1995, p. 51).

Assim, os caraíbas tinham um poder fecundo sobre os índios, pois eles circulavam livremente nas aldeias. Dentre estes poderes, eles detinham o conhecimento do caminho para a *Terra sem Mal*, local onde os índios encontrariam seus antepassados, e onde não existia dor, nem sofrimento; os índios teriam perpétua juventude e viveriam a dançar. Os caraíbas, também conhecidos como profetas e até mesmo como santidade (termo atribuído por Manuel da Nóbrega) possuíam a chave desse lugar, a Terra sem Mal, sabiam sua localização geográfica, e como os índios poderiam ter acesso a ela, visto que seria um privilégio onde poderiam gozar ainda em vida. (VAINFAS, 1995)

Seus discursos eram pautados na tradição dos ancestrais e nas promessas de uma vida melhor na Terra sem Mal. Isso dificultava muito o trabalho de conversão dos jesuítas, pois os pajés e caraíbas tinham poder de manutenção dos costumes por suas funções mágico-religiosas, seu poder de cura, seu poder de prever o futuro, nas guerras, etc, e, sobretudo, de serem os conhecedores da terra sem males, para onde todos queriam ir. Ou seja, na visão dos jesuítas, os caciques e caraíbas eram os principais mantenedores da cultura indígena, que para eles era demoníaca. Entretanto, os empecilhos ainda eram muitos.

## 5.2 DIFICULDADES FINANCEIRAS

Os jesuítas eram possuidores de privilégios cedidos pela Coroa. O rei D. João III constituiu-lhes privilégios na Universidade de Coimbra, na isenção de pagamento de chancelaria de selo, escrituras, fintas, azeite, pão, carne, pescados, assim como produto que desejassem comprar, vender ou escambar. Além disso, o monarca atuou na doação de terras, donativos, escravos, especiarias, incensos e produtos litúrgicos à Ordem Jesuítica. (ASSUNÇÃO, 2004, p.114). Como vimos no capítulo I, os jesuítas vieram em missão à América Portuguesa sob o financiamento do monarca D. João III. Segundo Paulo de Assunção (2004, p.113), os reis colocavam os religiosos sob sua tutela a fim de que eles conservassem os interesses da Coroa.

Entretanto, a realidade da colônia era totalmente distinta da de Portugal. Na América Portuguesa não era possível obter renda de mosteiros ou terras ocupadas. Devido à carência da cultura alimentar europeia em terras brasílicas, os religiosos reivindicaram terras para sua manutenção. (ASSUNÇÃO, 2004, p.151). Todavia, nem só de alimentos necessitavam os jesuítas, faltavam-lhes inclusive vestimentas. Nóbrega relata em carta ao Padre Mestre Simão Rodrigues, em 1549, que no encontro com os índios, os jesuítas repartiram com eles as suas

vestes, entretanto, como eram poucas, ele pede que envie mais tecidos para produção de vestimentas aos índios:

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

Era preciso vestir os índios antes mesmo de evangelizá-los, pois nus não teriam qualquer tipo de polidez. Segundo Eisenberg (2000, p.13), os padres da Companhia deveriam desempenhar dois papéis principais: proteção dos ataques dos colonos aos índios e a polícia cristã, termo que naquela época significava o conjunto dos costumes morais dos cristãos europeus, assim, estes ensinamentos deveriam ser empregados no trato com os índios. No entanto, um dos principais itens da polícia cristã, vestir os índios, não era possível realizar.

Nóbrega escreve ao Padre Mestre Simão Rodrigues da importância das casas e dos colégios, espaços onde se pudesse ensinar. Assim, em busca de lugares para sua construção, Nóbrega aponta ao Mestre Simão Rodrigues, em carta (1549), sobre a importância de o Colégio estar ligado fisicamente à Igreja, de modo a facilitar a conversão, além de hortas e pomares que pudessem suprir as necessidades dos alunos:

Eu trabalhei por escolher um bom logar para o nosso Collegio dentro na cerca e somente achei um, que lá vai por mostra a Sua Alteza, o qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da Sé e duas egrejas juntas não é bom, e é pequeno, porque onde se há de fazer a casa não tem mais que dez braças, posto que tenha ao comprido da costa quarenta, e não tem onde se possa fazer horta, nem outra cousa, por ser tudo costa mui íngreme, e com muita sujeição da cidade. E portanto a todos nos parece melhor um teso que está logo além da cerca, para a parte d'onde se há de estender a cidade, de maneira que antes de muitos annos podemos ficar no meio, ou pouco menos de gente, e está logo ahi uma aldeã perto, onde nós começamos a baptisar, em a qual já temos nossa habitação. Está sobre o mar, tem água ao redor do Collegio, e dentro delle tem muito logar para hortas e pomares; é perto dor Christãos, assim velhos como novos (NÓBREGA, 1931, p. 83).

Inicialmente, Nóbrega queria constituir uma escola para meninos índios, mestiços, para recolher os meninos das aldeias, tirá-los de junto a seus pais, sua família, para poder doutriná-los, formá-los, ou conformá-los na cultura cristã, portuguesa. Segundo Serafim Leite, “as primeiras moradas que os padres tiveram, eram umas casas de taipa; cobertas de palha; o seu suor e trabalho lhes custaram, acarretando as suas costas a madeira e água: eram casas de ajuda” (LEITE, 2000, p.47). No entanto, com a chegada das dotações reais, veio também à

vontade manifestada do Rei da construção de um Colégio na Bahia, assim, iniciou-se as atividades da construção do edifício, já que as construções existentes eram de taipa, e, ameaçavam a ruína. (LEITE, 2000, p. 50). Apesar das dificuldades em sua construção, segundo a *Informação da Província do Brasil*, de 31 de dezembro de 1583, o Colégio de Pernambuco tem: “o claustro de pedra e cal, e, na parte leste, fica a igreja e a sacristia; a do sul, tem por cima a capela e a enfermaria de boa grandura, por debaixo despensa e adega. O lado poente tem 19 quartos (...). Ao nordeste, ficam treze quartos (...) (LEITE, 2000, p.53). Entretanto, o Colégio ainda falta muito para estar acabado. Entre os superiores ou Reitores deste Colégio, estão Manuel da Nóbrega, Luiz da Grã, Gregório Serrão, Fernão Cardim, dentre outros.

Para a formação do gentio como cristão e súdito da Coroa, Nóbrega contou com a ajuda do governador geral para a manutenção desses meninos nos Colégios e também com o auxílio na missão de alguns meninos órfãos vindos de Lisboa. No entanto, após a chegada das Constituições da Companhia de Jesus, elas trouxeram normas que não permitiam ter renda para manutenção de colégios que não fossem para formação de quadros de religiosos, os Colégios Canônicos. Houve uma intensa disputa entre Nóbrega e Luiz da Grã, no interior da Companhia, como também com os colonos e com o primeiro Bispo na América portuguesa, e, por fim, os Colégios não puderam mais receber meninos índios e mestiços ou órfãos vindos do reino e se tornaram Colégios Canônicos. Para os meninos índios, mestiços, as escolas ficavam nas aldeias e não mais recolhiam os meninos para adestrá-los. Os meninos índios continuavam a viver em suas aldeias ou nos aldeamentos, mantinham suas atividades, e tinham algum tempo para ir à escola.

Os Colégios e as casas se constituíram nos locais de ensino dos jesuítas onde, para além da religião, eles transmitiam os princípios da cultura europeia da época Moderna. Na América Portuguesa, os colégios eram frequentados, segundo Hansen, pelos “filhos de funcionários da administração portuguesa, de senhores de engenho, de lavradores de cana, de criadores de gado, de oficiais mecânicos, etc.” (HANSEN, 2010, p.101). Os colégios no Brasil eram três: Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, entretanto, a Companhia tinha casas de ler e escrever que aplicavam ensinamentos de ler, escrever e contar. Somente nos Colégios existiam todos os níveis de ensino, que formavam os indivíduos para o ensino superior. Uma questão a se discutir sobre os colégios é tratada por O'Malley, segundo o autor, as Constituições da Companhia de Jesus estipularam que a primeira característica da Ordem era a missão, ou seja, os jesuítas deveriam estar livres para viajar a várias partes do mundo. Assim, embora o modelo evangélico missionário fosse o dominante nos primeiros anos, ele não foi o único,

porque ele previa as residências estáveis desde o início. Ainda de acordo com o autor, a mudança mais importante que os colégios forjaram dentro da Companhia de Jesus foi no compromisso que seus membros passaram a ter com a cultura. Assim, eles passaram a serem portadores também de uma missão cultural. (O'MALLEY, 2004, p.374-6)

A preocupação central de Nóbrega nos primeiros anos de morada nas novas terras se constituía na construção de casas onde se pudesse ensinar a doutrina. Esta preocupação do missionário o levou a estar à frente de várias construções em um curto período, convencendo os superiores da necessidade dessas construções. Nóbrega não mediu esforços para efetivar a doutrinação dos gentios, para a rememoração do Deus verdadeiro (Deus cristão). Além de rememorar o Deus verdadeiro, deveriam os lembrar a civilização. As escolas eram assim, “templos de civilização”. (FARIA, 2005, p.118-9)

Entretanto, Nóbrega relata ao Pe. Mestre Simão Rodrigues, em 1552, sobre as dificuldades para a manutenção das casas e Colégios:

Depois que de lá mandaram o alvará de El-Rei para nos darem mantimentos e vestuário, ordenaram os officiaes de darem a dez que viemos, um cruzado em ferro a cada um, que sabia pouco mais de dois tostões em dinheiro, para a manença nossa, e cinco mil e seiscentos réis para vestido de cada Padre, cada anno; o que tudo applicamos á casa para os meninos, e nós no vestido remediamo-nos com o que ainda do Reino trouxemos (NÓBREGA, 1931, p.138)

Mediante do alvará do Rei, os oficiais da colônia dispunham de alimentos e vestuários que estavam necessitando. Segundo Faria, “os mantimentos eram, assim, garantidos por um “alvará”, o que demonstra a legalização do processo de manutenção dos colégios e de seus membros por parte da Coroa, mais uma vez denotando a interferência do direito do padroado”. (FARIA, 2005, p. 119).

Não obstante, Nóbrega aponta sobre a pobreza da terra: “esta terra é tão pobre ainda agora, que dará muito desgosto aos officiaes de Vossa Alteza que lá tem com terem muito gasto, e pouco proveito ir de cá. (NÓBREGA, 1931, p. 134)”. E sobre as dificuldades na manutenção dos Colégios: “no Collegio da cidade tambem houve grande necessidade por haver muita gente e não haver remédio de sua manença, porque nem tinha com que mercar mantimentos aos Christãos, por não ter sinheiro, nem o haver d’El-Rei para lh’o darem” (NÓBREGA, 1931, p.162)

Nem sempre o rei se preocupava com a manutenção das casas. A relação da Companhia com a monarquia passou por momentos de instabilidade e incertezas. Para

solucionar o problema da pobreza, era preciso recorrer a esmolas e até mesmo vender os cálices e ornamentos. Diz Nóbrega ao Provincial de Portugal, em 1557:

A manança de todos agora é as esmolas da cidade, a qual tomou a cargo manter-nos até havermos algum remédio com a vinda dos mais, que esperamos; porque d'El-Rei não nos dão nada, nem há que dar, e, si Nosso Senhor não abrija este caminho, não sei que fora de nós, porque nem com vender os ornamentos, e cálices da Igreja, fora possível manter-se toda a gente. Esperamos maneira de sustentação (NÓBREGA, 1931, p. 171).

Os jesuítas sofreram críticas em relação ao uso de bens temporais, pois no final do século XVII acumularam significativa quantidade de bens materiais, algo paradoxal para uma Companhia que jurava votos de pobreza. No entanto, em 1552 quando as críticas começam a surgir, Nóbrega as rebate dizendo: “me determinei com meus irmãos de darmos a entender ao mundo que desta casa não queremos nada para nós sinão para os meninos” (NÓBREGA, 1931, p.139). Desse modo, segundo Célio Costa (2004), é preciso entender a participação dos jesuítas em assuntos temporais, como um conjunto de ações práticas que visavam o planejamento, a organização e a execução da atividade missionária. Isso se constituía na racionalidade jesuítica que também era mercantil, que desde o início da Companhia de Jesus, foi amparada e construída sob os moldes do padroado.

### 5.3 MAUS COSTUMES

Em seus primeiros relatos Anchieta traz suas impressões sobre os gentios:

Êstes entre os quais vivemos estão espalhados 300 milhas (segundo nos parece) pelo sertão; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palha ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso comumente recalçitram, porque não ha quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediencia aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se póde colher deles, se a fôrça e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediencia. (ANCHIETA, 1933, p.55)

O trecho da carta nos permite entender as concepções dos jesuítas em relação aos gentios. Os maus costumes, como os jesuítas entendiam os costumes indígenas, se manifestavam principalmente em quatro instâncias: nudez, poligamia, antropofagia, festas e o consumo do cauim. Entretanto, o costume que mais causava espanto nos padres jesuítas era o da antropofagia. Segundo Baêta Neves, as três formas de comportamento: o “incesto, o

canibalismo e a nudez são vistos como demonstrativos da barbárie em que viveria o gentio, como demonstrativos da boçalidade em que viveriam, com índices significativos de sua animalidade” (BAÊTA NEVES, 1978, p.56).

Segundo Anchieta, os missionários somente iriam colher bons frutos a partir do uso de uma pedagogia da sujeição, que fizesse os gentios obedecer aos padres sob a força e com o auxílio da Coroa Portuguesa. Neste momento do trabalho, no entanto, trataremos em especificar cada um destes maus costumes:

### 5.3.1 Nudez

A preocupação de Nóbrega em vestir os índios aparece em várias cartas, pois a nudez dos índios era sinal de pecado. Segundo Felipe Eduardo Moreau (2003), para Nóbrega a nudez dos índios representava falta de civilização. “Nóbrega se refere à nudez como algo anti-natural, depreendendo-se daí uma ideia de que a vergonha sim fosse natural.” (MOREAU, 2003, p.94).

De acordo com Baêta Neves (1978, p.133-136), a questão de vestir os índios se encontra na tentativa de “correção da cultura”. Onde há existência de uma geografia do corpo, que aponta “quais partes do corpo podem ser mostradas (ou nunca mostradas), quando, onde e para quem”.

Nóbrega desde o início da missão pede em cartas por tecidos, para que pautados sobre os parâmetros europeus, os índios pudessem ser civilizados e doutrinados. O jesuíta temia também que a nudez, principalmente nas mulheres, desvirtuasse os sacerdotes, mas não só a nudez, mas que estes sacerdotes se entregassem aos maus costumes dos índios. Assim, ele pede em carta ao Padre Mestre Simão, datada de 1549, que ao embarcar sacerdotes à América Portuguesa, que estes tenham uma vida aprovada, para que não sejam destruídos pelos costumes da terra: “Não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica” (NÓBREGA, 1931, p. 77).

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

Diante dessa realidade das matas, e das vilas e aldeamentos, Anchieta assim como Nóbrega, enfatiza em carta aos Irmãos enfermos de Coimbra, em 1554, o pedido por padres virtuosos:

Tambem vos digo que não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessario trazer alforge cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a Companhia tem nesta terra são grandes e acontece andar um Irmão entre os Indios seis, sete meses no meio da maldade e seus ministros e sem ter outro com quem conversar senão com eles; donde convem ser santo para ser Irmão da Companhia. (ANCHIETA, 1933, p. 74)

Anchieta ainda enfatiza: “convem ser santo para ser Irmão da Companhia”, porque a realidade das terras era propícia para que os padres que nela estivessem se perdessem do objetivo da missão.

### 5.3.2 Poligamia

Quanto aos outros maus costumes, as cartas trazem a visão de Nóbrega relativas à poligamia. Segundo Viveiros de Castro, a poligamia estava associada à valentia guerreira, de modo que acumular prisioneiros em guerra e mulheres significava prestígio social. (1992, p.44). Em meio ao costume da poligamia, Anchieta encontra dificuldades no sentido de que as uniões dos gentios são em sua maioria consanguíneas, ou seja, há uma relação direta de familiares, e as tentativas de realização do sacramento do matrimônio se tornam difíceis, sendo difícil encontrar uma mulher com a qual o gentio possa se casar:

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

O sistema poligâmico era presente na sociedade indígena no período colonial, de modo que os membros tinham relações entre indivíduos com laços próximos de parentesco. Este fato dificultava a realização do sacramento do matrimônio entre os gentios, pois de acordo com os dogmas da fé católica, era proibida a realização do sacramento entre indivíduos com laço consanguíneo próximo. Entretanto, nas cartas Nóbrega fala da realização de casamentos entre os gentios: “Fazem-se muitos casamentos entre os gentios, os quais em a Bahia estão junto a cidade”; (NÓBREGA, 1931, p.114). “Os mais aqui tinham Indias de

muito tempo de que tinham filhos e tinham por grande infâmia casarem com ellas. Agora se vão casando e tomando vida de bom estado”. (NÓBREGA, 1931, p.119.). Os trechos demonstram que os casamentos estavam acontecendo, pois o sacramento do matrimônio também tinha uma função pedagógica, onde, por meio da formação da família, se visava a eliminação em conjunto dos “maus costumes”.

### 5.3.3 Festas e bebidas

Como em outras culturas, a dança e a música também fizeram parte da cultura dos indígenas. Bosi (1992) argumenta que os jesuítas viam as festas e danças tupis como triunfo da tentação, onde “o mal se abatia, como uma cobra, sobre os participantes dos cantos, das danças, da cauinagem, do rito antropofágico” (p. 92).

Segundo Moreau, os cronistas viram o fumo e o maracá (instrumento destinado a ritmar cantos e danças) como associados a cerimônias dirigidas pelos caraíbas, onde havia presença de uma prática religiosa. (2003, p.136). A busca da Terra sem Mal, como mencionado acima, era a principal pregação dos caraíbas, que eram recebidos nas aldeias com danças e festas. José de Anchieta relata sobre as bebidas e festas, em 1584:

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

Nestas festas, os índios usavam do fumo e do cauim, um tipo de bebida fermentada à base de mandioca, milho e frutas, elaborada pelos próprios nativos. De acordo com Moreau, enquanto os homens eram os responsáveis pela morte e captura dos inimigos, cabia às mulheres a produção do cauim. Para produzi-lo, as mulheres virgens e as de abstenção sexual temporária mascavam a mandioca, caju ou milho e colocavam a poupa para fermentação em um pote de argila. No processo de produção, se acrescentava “o poder mágico da saliva feminina”. (MOREAU, 2003, p.151). O cauim era consumido coletivamente, “em situações de nascimentos, ritos de iniciação, partida ou retorno de guerra, sacrifício ritual e reuniões de cúpula para tomar alguma decisão” (MOREAU, 2003, p.151).

#### 5.3.4 Comer carne humana

No trecho da carta que segue, Nóbrega relata ao Dr. Navarro sobre este costume dos índios de comer carne humana:

Fazem guerra, tribui a outra, a 10, 15 e 20 leguas, de modo que estão entre si divididos. Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que o matam com grande festa e ajuntamento dos amigos e dos que moram por ali perto, e si deles ficam filhos, os comem, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando ás vezes as proprias mães que só os paes e não a mãe, têm parte nelles (...). E' esta a cousa mais abominavel que existe entre eles. Si matam a um na guerra, o partem em pedaços, e depois de moqueados os comem, com a mesma solemnidade; e tudo isto fazem com um odio cordial que têm um ao outro, e nestas duas cousas, isto é, terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade. (NÓBREGA, 1931, p.90)

Este costume dos índios aparece nas cartas com ênfase nas guerras. Anchieta assim como outros jesuítas, repudia este costume dos indígenas. Para ele, este era o pior dos “maus costumes”. Anchieta em carta aos Padres e Irmãos de Portugal, pede por orações:

Uma cousa desejamos cá todos e pedimos muito a Nosso Senhor, sem a qual não se poderá fazer fruto no Brasil, que desejamos, e é que esta terra toda seja mui povoada de Cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indomita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar, se não houver este remédio, qual continuamente pedem cá os Padres e Irmãos a Nosso Senhor e estão mui consolados por haver quasi certeza que pola terra a dentro se descobrem muitos metais, porque com isto se habitará muito esta terra, e estes pobres índios, que tão tiranizados estão do demônio, se converterão a seu Creador. Ele nos tenha sempre a todos de sua mão. (ANCHIETA, 1933, p.87)

Entretanto é preciso entender o costume de comer carne humana como parte de um ritual indígena: o ritual da antropofagia. No entanto, os jesuítas não o aceitavam assim, pois não podiam aceitar uma cultura diferente da cristã. Segundo Anchieta:

usando de muitas cerimonias gentílicas, e assim os comem, bebendo muito vinho, que fazem de raizes, e os miseraveis dos cativos se têm por mui honrados por morrer morte, que a seu parecer, é mui gloriosa. (ANCHIETA, 1933, p.84)

O ritual antropofágico é iniciado em guerras entre tribos, onde o inimigo é morto através de um ritual. Anchieta no trecho da carta que segue, descreve o ritual:

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

O prisioneiro da tribo inimiga, antes da morte, fica pertencente à tribo, sendo incluso em todas as atividades e vida comum desta. Ao ter sido capturado pela tribo inimiga, fica a missão aos membros de sua tribo em vingar a sua morte. O prisioneiro capturado não poderia fugir, pois a fuga é questão de covardia aos índios. Assim, restava-o esperar pela morte na certeza que esta seria vingada por seus parentes. Morte que era sinal de orgulho e valentia.

O chefe guerreiro dos índios era justamente aquele mais valente na caça e na guerra, que capturava mais prisioneiros para serem devorados em festas e rituais, o que trocava de nomes várias vezes e o que era capaz de beber mais cauim. Somente a este chefe guerreiro era permitido ter muitas mulheres e filhos.

A importância do ritual da antropofagia centrava-se no alcance da Terra sem Mal. Segundo Moreau (2003, p.143), para o alcance da Terra sem Mal, o índio necessitava ser valente nas guerras, aprisionar inimigos e depois comê-los. O grande motivo das guerras não estava ligado ao acúmulo de terras ou exterminação dos inimigos, mas às suas capturas, assim, o índio capturado não pensava em fugir, até porque os membros sua tribo não o aceitariam de volta, pois a covardia era uma ofensa aos índios. Desse modo, o cativo preferia a morte e esperava a vingança dela pelos membros de sua tribo.

Estas cerimônias eram celebradas com cantos e danças, bebedeiras, fumo, e os transe dos caraíbas, práticas ricas de significado. Segundo Bosi, “a antropofagia não podia entender-se fora da crença no aumento de forças que se receberiam pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos em peleja honrosa” (BOSI, 1992, p. 69).

Ao comer o adversário, o guerreiro se apropriava dos poderes de sua personalidade. Segundo Faria, o não cumprimento do “desejo” do parente morto era carregado de consequências, cabendo aos parentes do morto a vingança por sua morte. (FARIA, 2005, p.143). Assim, se o índio não tivesse vingado seus antepassados feitos prisioneiros e devorados no ritual, trocado de nome, não alcançaria a terra dos seus antepassados. Ele não poderia também fugir da morte para não ser comido pelos inimigos, pois isso representava

covardia, além do não alcance das terras sem males, ficaria a vagar pelas matas como um espírito malfazejo, um anhangá, encarnado em animais da mata (HERNANDES, 2008a).

Devido ao costume da antropofagia, a humanidade indígena chegou a ser questionada. Segundo Moreau, “a antropofagia foi utilizada como prova de barbárie, e até de natureza não-humana dos índios, condenando-os a sofrerem a ‘guerra justa’ e a escravidão” (2003, p. 142).

Todavia, o repúdio pela antropofagia é bastante demonstrado nas cartas por Anchieta. Desse modo, ele traz o exemplo de uma tribo indígena que era conhecida como Carijós que, segundo ele, se diferiam dos demais por serem mais constantes e firmes da fé, entretanto, sabe-se que a maior diferença deles aos demais era a ausência da antropofagia:

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

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

Diante de uma tribo dos Carijós, que diferia das outras tribos indígenas em relação ao costume antropofagia, Anchieta se mostra bastante esperançoso em sua conversão, visto que o costume indígena que mais horrorizava o jesuíta era o de comer carne humana.

#### 5.4 ORGANIZAÇÃO SOCIAL TUPI: SOCIEDADE SEM “F”, “L” E “R”

Outra dificuldade encontrada em relação aos índios era que constituíam uma sociedade sem Estado. Segundo os jesuítas, a língua indígena não tinha as letras “F”, “L” e “R”, porque eles não tinham em sua sociedade fé, lei e rei, fato que na concepção dos jesuítas, dificultava ainda mais a conversão. Segundo Anchieta “porquanto estes a nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submetem, nem ao império de ninguém obedecem”. (ANCHIETA, 1933, p.51). Os jesuítas entendiam que a falta de “f”, “l” e “r”, Fé, Lei, e Rei, era uma das causas da não obediência dos índios, pois eles a nenhuma autoridade nem a ninguém se submetiam. Diante disso, os jesuítas surgem a fim de levar as leis que são desconhecidas pelos gentios, porque, segundo Baêta Neves, a Lei é a Lei de Deus e os gentios necessitam de um auxílio externo para tomar conhecimento da Lei, que se baseia em normas e regras que visem afastar as populações do Demônio e as aproximar de Cristo. (BAÊTA NEVES, 1978, p. 57-58). O objetivo da Companhia, então, pode ser compreendido em retirar os maus costumes dos

gentios, introduzi-los na Fé Católica para se aproximarem de Cristo e se afastarem do Demônio.

José de Anchieta ainda associa esta falta de leis e de governo ao ritual antropofágico dos índios. Segundo ele:

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

A ausência da letra “R” no alfabeto indígena está associada à falta da figura do Rei. Segundo Hernandez (2008a, p.84-5) não existiam nas sociedades indígenas brasileiras grandes chefes que comandassem estados ou legiões de guerreiros para dominar e conquistar povos, para os índios, as guerras estavam associadas às vinganças, com o objetivo maior do guerreiro alcançar a Terra sem Mal. Ainda de acordo com o autor, os únicos indivíduos que detinham um certo poder na sociedade indígena, eram os caraíbas ou pajés, que detinham poder sobre os índios exercido pela “boa fala”, pois eles que falavam com os antepassados e materializavam o passado e o futuro dos índios. Assim, as falas dos caraíbas relacionadas aos seus antepassados moviam a vida dos índios. Os jesuítas acreditavam que eles eram, então, uma sociedade incompleta, de acordo com Clastres (2008), pois não conseguiam pensar uma sociedade sem Estado nos moldes europeus.

Os jesuítas estranharam também a falta da letra “F” na língua indígena, Anchieta fala sobre esta questão:

Nenhuma criatura adoram por Deus; somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem muita honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele, *porque às vezes os mata a pancadas, ou nos rios e porque lhes não faça mal*, em alguns lugares medonhos e infamados disso, quando passam por eles, lhes deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa por oferta (ANCHIETA, 1988, p.339)

Os padres então acreditavam que os índios não tinham fé alguma, pois não encontraram neles nada ligado ao espiritual. De acordo com Hernandez (2008a, p.90-1), anhangá que fora traduzido na gramática como o diabo, na realidade nada tinha parecido com a figura do diabo cristão. Ele era associado a espíritos maus da floresta, que ao mesmo tempo podiam ser visíveis ou invisíveis, era relacionado também a animais ferozes ou almas

presentes nas matas. Tinham ligação com a natureza, ou seja, não era ligado tanto ao espiritual, e sim ao material.

As comunidades indígenas eram “sociedade sem estado”, sem hierarquias, sem um Rei que submetesse todos à lei, a um poder central, segundo os europeus do século XVI. As decisões políticas das tribos eram tomadas pelos mais velhos, em conselho, e os caraíbas tinham papel importante, já que tinham o poder de falar com os ancestrais (FERNANDES, 1949). Talvez por isso, os jesuítas asseguravam que a língua indígena não tinha L, pois acreditavam que entre os povos autóctones das matas não havia lei, tampouco a letra R, afinal os índios não conheciam Rei e, portanto, Estado. (VASCONCELOS, 1943).

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

## 5.5 MAUS EXEMPLOS

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, portugueses e seus descendentes na ânsia pela busca de bens, de títulos honoríficos, posições sociais e riquezas fáceis se deslocam ao novo mundo procurando recriar em terras brasílicas o meio de sua origem. (HOLANDA, 1995, p.45-6). Entretanto, não só estes aventureiros vieram a estas terras, mas também emigrantes voluntários e degredados. Para os jesuítas, o comportamento destes portugueses comprometia o discurso persuasivo utilizado pelos padres, segundo Anchieta, em 1584:

Por aqui se vê que os maiores impedimentos nascem dos Portugueses, e o primeiro é não haver neles zêlo da salvação dos Índios, *etiam* naqueles quibus *incumbit ex officio*, antes os têm por selvagens, e, ao que mostram, lhes pesa de ouvir dizer que sabem eles alguma cousa da lei de Deus, e trabalham de persuadir que é assim; e com isso pouco se lhes dá aos senhores que têm escravos, que não ouçam miss, nem se confessem, e êstejam amancebados. (ANCHIETA, 1933, p. 342)

Desse modo, o que mais causava espanto em Nóbrega não é a poligamia praticada pelos índios, mas pelos colonos, pois para os jesuítas, os colonos que em sua maioria eram cristãos, deveriam ser exemplo para os índios. Diz Nóbrega em carta ao Mestre Simão Rodrigues, datada em 1549:

Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quasi todos suas Negras por mancebas, e outras livres que pedem aos Negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. (NÓBREGA, 1931, p. 79)

Nesta mesma carta, Nóbrega pede que mandem de Portugal mulheres para que se casem com estes colonos a fim de formarem família. De modo que após receberem o sacramento do matrimônio, passem a serem cristãos militantes:

Parece-me cousa mui conveniente mandar Sua Alteza algumas mulheres que lá têm pouco remedio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas mui bem, com tanto que não sejam taes que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo. (...) De maneira que logo as mulheres terão remedio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria. (NÓBREGA, 1931, p.80)

O clero secular, para os jesuítas, era o motivo de insucesso das suas atividades. Além de terem mancebas, pregavam publicamente aos homens que eles podiam pecar com suas escravas porque elas eram como cães. Segundo Nóbrega,

Os clerigos desta terra têm mais officio de demonios que de clerigos: porque, além e seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que lhes é licito estar em peccado com suas negras, pois que são suas escravas, e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras cousas semelhantes, por escussar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum Demonio, temo agora que nos persiga, sinão estes. (NÓBREGA, 1931, p.116)

Os jesuítas acreditavam que o clero secular era quem podia ajudar no trabalho de conversão e educação dos gentios, no entanto, eles tinham práticas irregulares, que não iam de acordo com a doutrina cristã/católica. Segundo Nóbrega, “Os sacerdotes que cá havia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos, e os demais irregulares, outros apostatas e excomungados”. (NÓBREGA, 1931, p.119).

As intrigas que o clero secular promovia entre os indígenas causavam também a desestabilização da harmonia na terra, segundo Anchieta:

porquanto uns certos Christãos, nascidos de pai português e de mãe brasílica, que estão distantes de nós nove milhas, em uma povoação de Portugueses, não cessam, juntamente com seu pai, de empregar continuos esforços para derrubar a obra que, ajudando-nos a graça de Deus, trabalhamos por edificar, persuadindo aos proprios catecumenos com assiduos nefandos conselhos para que apartem de nós e só a eles, que tambem usam arco e flechas como eles, creaim, e não dêem o menos crédito a nós, para que aqui fomos mandados por causa da nossa perversidade. Com estas e outras semelhantes fazem que uns não acreditem na prègação da palavra de Deus, e outros, que já veamos entrarem para o aprisco de Cristo, voltem aos seus antigos costumes, e fujam de nós para que possam mais livremente viver. (ANCHIETA, 1933, p.56)

Os padres seculares estavam a todo o momento desautorizando e pondo em cheque a fala e os discursos dos padres jesuítas. De modo que o trabalho missionário estava posto à prova. Esta relação entre jesuítas e clero secular foi causa de grandes tensões na América Portuguesa. Diante destas dificuldades, Nóbrega recomenda sobre a escolha de sacerdotes a serem enviados às terras brasílicas: “não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica” (NÓBREGA, 1931, p.77).

## 5.6 ENFRENTAMENTOS DE MANUEL DA NÓBREGA COM SUPERIORES:

Neste momento, abordaremos alguns enfrentamentos do Pe. Manuel da Nóbrega com seus Superiores.

### 5.6.1 Bispo Pero Fernandes Sardinha

As críticas em relação à pedagogia adotada por Manuel da Nóbrega, sobretudo a não institucional, a escola para recolher meninos índios e mestiços e órfãos para doutriná-los aumentam com a vinda do bispo Pero Fernandes Sardinha, que chegou à Bahia em 1551. A espera por sua chegada foi aguardada ansiosamente por Nóbrega, o que pode ser comprovado no trecho da carta enviada ao Mestre Simão, em 1549. Nesta carta, Nóbrega pede aos superiores a presença de um bispo nas terras brasílicas:

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

De acordo com os escritos de Inácio de Loyola, as normas e fórmulas da Companhia de Jesus deveriam ser adaptadas de acordo com a realidade local, entretanto, na adaptação de algumas práticas, Nóbrega fora criticado pelo bispo Sardinha. Em respeito à sua função na Ordem Jesuítica, Nóbrega escreve uma carta ao Mestre Simão, em 1552, a fim de esclarecer

suas dúvidas nas práticas. Neste trecho, podemos entender mais do que se tratava a pedagogia jesuítica, e as adaptações e estratégias utilizadas por Nóbrega:

Com a vinda do Bispo se moveram algumas duvidas, nas quaes eu não duvidava porque sam soberbo e muito confiado em seu parecer, as quaes nos pareceu bem communicar-as com Vossa Reverendissima para que as ponha em disputa entre parecer de letrados e me escreva o que devo fazer.

Primeiramente: si se poderão *confessar por interprete* a gente desta terra que não sabe falar nossa lingua; (...)

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

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

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

Item: se é licito fazer guerra a este Gentio e captival-os *hoc nomine et titulo* que não guarda a lei de natura por todas vias? (NÓBREGA, 1931, p.141-2, grifo nosso).

Quando chegou a América Portuguesa, o Bispo Sardinha passou a levantar questões e a desautorizar os padres em ambientes particulares e também em público. Em suas pregações, chegou a condenar a catequese dos jesuítas, que permitiam que os índios entrassem nas igrejas junto com os cristãos, que se confessassem com intérpretes, que fizessem orações em tupi, entre outras obras realizadas pelos jesuítas que lhe causavam estranheza (LEITE, 1954a). Na primeira carta do Bispo Sardinha, de julho de 1552, para Simão Rodrigues, provincial da Companhia de Jesus em Portugal, percebemos a dificuldade que tinha com a pedagogia jesuítica junto aos gentios:

Los niños huérfanos antes que yo viniese tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentilico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber vinos y matar sus inimigos. Platicé sobre esto com el Padre Nóbrega y com algunas personas que sabem la condición y manera que estos gentiles [...] los padres y niños tañiam sus instrumentos y cantavan a su modo. Digo que Padres tañiam, porque en la compañía de los niños venia hun Padre Sacerdote, Salvador Rodrigues; tañia, dançava y

saltava com ellos. Y tanto por esto ser en favor da gentelidad, y con poco fruto de la fee y conversán, y con menos reputación de la Comaphnia (LEITE, 1954, p. 359)

Nessa mesma carta de julho de 1552 o Bispo Sardinha revela seu descontentamento com o modo como Nóbrega estava conduzindo a missão:

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

Segundo o Bispo Sardinha, não é porque os doutores disseram que se pode fazer algo que se deve colocar a coisa em obra, é preciso que haja uma padronização da Igreja. Na visão dele não é possível que um menino dos da terra fosse intérprete na confissão e que falasse as palavras *ego absolvo te*, que só pode ser dita por aquele que ouvindo a confissão. O bispo condenou a confissão por intérprete, dizendo ser perigosa, perniciososa e prejudicial e exigiu que não se fizesse mais, dando ordem para “mandar e poner penas a los maridos portugueses, que enseñen las mistiças sus mugeres ha hablar portuguez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles em las costumbres” (LEITE, 1954, p. 562). Parece que nessa ordem o Bipo expressou, também, sua ideia sobre a língua gentílica, como língua que manteria os índios em seus costumes, condenando assim o uso do tupi, praticado pelos jesuítas, para ensino da doutrina e moral cristãs.

Em 9 junho de 1553, depois de ter conhecimento dos atritos do Bispo Sardinha com Manuel da Nóbrega, Inácio de Loyola criou a Província do Brasil, nomeando Nóbrega como seu primeiro provincial. (HANSEN, 2010. p. 30)

O Bispo Fernandes Sardinha morreu em terras brasílicas. O barco em que estava naufragou em Cururipe, nas vizinhanças do São Francisco. Os naufragos puderam salvar-se, mas foram assassinados e devorados pelos caetés. O bispo Sardinha, devorado pelos índios, foi um grande opositor da atividade jesuítica na Bahia. Suas ideias sobre a missão entre os nativos encontravam-se em oposição direta aos esforços dos jesuítas e eram compatíveis com a posição dos colonos (FARIA, 2005, p.88). Nóbrega escreveu, após a morte do Bispo,

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

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

O plano de Nóbrega para a transformação cultural do Brasil não “deixava de conter uma preocupação realista” (SAVIANI, 2008, p. 43): confissão por intérprete, presença dos gentios na igreja juntamente com os cristãos, o cantar as cantigas da fé no modo dos índios, realização do batismo nos gentios nus. Estas são algumas práticas realizadas por Nóbrega, que tinha como intuito maior de obter êxito no processo de educação e conversão dos gentios. De modo que eles fossem incorporados a Coroa Portuguesa.

O Bispo, por sua vez, não via os indígenas como seu rebanho, não os via como possibilidade de virem a ser cristãos e, portanto, não compreendia a insistência de Nóbrega na manutenção dos meninos no colégio, com a ajuda do governador geral, para obter rendas para manter os meninos. Nóbrega escreve que é por causa do amor que se permite estas semelhanças, assim, ele menciona o amor à missão evangelizadora, amor aos irmãos, os gentios, e segundo a dedicação aplicada sempre em busca do objetivo principal da missão salvífica: resgatar almas para a glória de Deus. Segundo Sabeh (2009) a colonização salvífica pode ser entendida como a completa transformação dos índios, do seu espaço e tempo, entretanto, inspirado na crença de salvação de sua alma. (p.140)

### 5.6.2 Diogo Mirão

Pe. Diogo Mirão assume o cargo de Provincial de Portugal logo após a saída do Pe. Simão Rodrigues. Simão Rodrigues era a favor da autoflagelação excessiva dos jesuítas, acreditava que esta era a melhor maneira de se render a Deus. Entretanto, por essa prática ser realizada em locais públicos, estava causando grande espanto em Portugal. Inácio de Loyola

escreve uma carta ao Pe. Simão Rodrigues advertindo quanto a esta questão, porém, não obteve êxito, pois as práticas ainda estavam acontecendo. (HANSEN, 2010, p. 32-3)

Assim, após desentendimento com Loyola, Simão Rodrigues foi enviado ao reino de Aragão sendo proibido de voltar a Portugal. Ele só volta em 1553 para tratar de sua saúde, porém não tinha tido permissão de Roma. Quando Simão Rodrigues chega ao colégio de Santo Antão, que ele próprio havia fundado, proibiram-lhe a entrada. (HANSEN, 2010, p. 32-3)

D. João III obteve do Papa um breve que eximia Simão Rodrigues da obediência a Loyola. O breve foi entregue a ele pelo embaixador de Portugal. Conta-se que Simão Rodrigues teria rasgado o breve na frente de Loyola, declarando sua total obediência à Companhia de Jesus. Nos vinte anos seguintes, Simão Rodrigues viveu exilado de Portugal, onde só retornou para morrer, em 1579. (HANSEN, 2010, p. 32-3)

Esta discordância de Loyola a Simão Rodrigues devido às suas práticas é mais um exemplo de como a Companhia de Jesus é uma instituição que foi se construindo. Segundo Costa, ela se modifica com o tempo e, no momento da questão discutida acima, Loyola já tem o pensamento voltado mais a racionalidade dos jesuítas e não a mística ascética, diante disso ele toma tais atitudes em relação ao mestre Simão Rodrigues. (COSTA, 2004, p.150)

Com a saída de Simão Rodrigues, Pe. Diogo Mirão, o novo provincial de Portugal assume seu cargo. Mirão deixou de apoiar a missão de Nóbrega na América Portuguesa, supondo seu comprometimento com o Pe. Simão Rodrigues, diante disso, envia como seu emissário às terras dos brasis o padre Luiz da Grã, que chega em julho de 1553.

Nos tempos iniciais, a Companhia havia feito votos de pobreza, entretanto, após algum período, a sede romana determinou que devessem acumular bens de raiz, de modo a enriquecer o patrimônio temporal da Ordem. Determinou-se, assim, que as políticas de recolhimentos e as confrarias de meninos com os bens da Ordem não eram mais convenientes. Em 1553, o padre Luiz da Grã teve a notícia de confirmação de Diogo Mirão feita por Loyola, determinando que a Companhia não podia ter o encargo das instituições de órfãos. Este cargo foi passado de Thomé de Sousa a Duarte da Costa, o segundo governador geral. Duarte da Costa era amigo do Pe. Luiz da Grã, que mostrava antipatia por Nóbrega. (HANSEN, 2010, p.33)

Com a chegada das *Constituições* da Companhia de Jesus, os meninos não podiam mais ficar nos colégios jesuítas na forma de internato. Somente os meninos que desejassem ingressar na Ordem da Companhia de Jesus tinham esta autorização. (HANSEN, 2010, p.36). Nóbrega escreve:

comecei a desandar a roda que tinha caminhado e a diminuir os meninos e a tirar as confrarias o quanto pude, sem escândalo, mormente depois que vieram as Constituições. Assim se fez nesta Capitania de São Vicente, despedindo-se os rapazes com assás compaixão minha e dor, porque muitos filhos de índios sabiam ler e escrever e oficiavam as missas que era muita edificação para todos, assim portugueses como índios. O mesmo se fez em outras partes, e tiraram-se as confrarias, exceto no Espírito Santo, onde por devoção da gente a sustentaram, dizendo as missas seu vigário, homem devoto, e os moradores os sustentaram com esmolas, dando o cargo deles a um homem leigo... Na Bahia também se diminuiu tudo, os rapazes deram-se a ofícios e não se recolheram outros”. (LEITE, 1954, pp.65-8)

Esta decisão presente nas normas das *Constituições* entristeceu Nóbrega, pois ele teve que “mandar embora” muitos meninos índios, que chegaram a voltar aos seus antigos costumes. O trecho nos mostra a pedagogia brasílica de Nóbrega mais uma vez ao relatar que a retirada dos meninos do internato foi de forma a “diminuir os meninos e a tirar as confrarias o quanto pude, sem escândalo”, de modo que não fora uma medida rápida e perversa em relação aos meninos, mas uma medida de amor para com eles, que só fora adotada porque eram regras que Nóbrega deveria seguir.

### 5.6.3 Luiz da Grã

Na América portuguesa, o conflito de poderes se deu entre o Provincial da Companhia de Jesus, Nóbrega, e o seu Colateral, Luiz da Grã. No ano de 1559, este assume o cargo de Nóbrega e se torna o novo Provincial na América Portuguesa. Luís da Grã era contra a posse de escravos nos Colégios da Companhia, desse modo, era contrário à aceitação de escravos negros e do gado doados pela Coroa. Assim, já havia proibido que os jesuítas adquirissem escravos para trabalhar nas obras dos colégios. “Segundo Nóbrega, Luiz da Grã acreditava que mesmo casados, os escravos se multiplicariam e seriam causa de vergonha para a Companhia” (HANSEN, 2010, p.39). Ainda de acordo com Hansen, Luiz da Grã determinava que os escravos ao invés de serem comprados, que fossem alugados e, quanto aos mantimentos, que fossem comprados, em vez de serem produzidos pelos escravos negros. (HANSEN, 2010, p.39)

Diante da questão, Nóbrega escreve cartas sobre o assunto, mostrando a realidade das terras brasílicas, dizendo que os padres não podiam continuar a contar e querer sempre a providência do rei. Em carta enviada ao Pe. Diogo Laynez, em 1561, pode-se compreender este pensamento realista de Nóbrega:

Esta opinião do Padre me fez muito tempo não firmar bem o pé nestas coisas, até que me resolvi, e sou de opinião – salva sempre a determinação de santa obediência – de todo o contrário; e me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente por meios que as Constituições permitem, quanto pudesse para nossos Colégios e casas de rapazes e, por muito que tenham, farta pobreza ficará, e não devemos de querer que sempre El Rei nos proveja, que não sabemos quanto isto durará; mas que por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira que os operários cresçam e não minguem. E temo que fosse isto grande invenção do inimigo vestir-se de santa pobreza para impedir a salvação de muitas almas. Estamos em terra tão pobre e miserável que nada se ganha com ela, porque é a gente tão pobre que por mais pobres que sejamos, somos mais ricos que eles. Quem aqui há de trabalhar na vinha do Senhor tem mister sustentar o sujeito (=o corpo), porque os trabalhos são muito maiores que em outras partes, e os mantimentos são muito fracos<sup>43</sup>. 42 Nóbrega. (LEITE, 1954, p.352-4)

Luiz da Grã era contra e denunciava ao provincial de Portugal, Diogo Mirão, que Nóbrega estava contrariando as Constituições da Companhia, que não permitiam que se tivesse renda que não fosse para os Colégios. Embora Nóbrega tivesse o apoio de Simão Rodrigues e Diogo Laynez, dois fundadores da Companhia, ao que tudo indica perdeu o embate, já que Luiz da Grã tornou-se provincial em seu lugar e os colégios que recolhiam, abrigavam e mantinham os meninos índios, mestiços e órfãos vindos do reino se tornaram Colégios Canônicos, a exemplo do Colégio dos Meninos de Jesus, de Salvador, que se tornou Colégio de Jesus.

No entanto, mesmo destituído do cargo de provincial da Companhia, substituído por seu desafeto, Nóbrega continuou buscando rendas para a manutenção dos meninos. Criticado por Luiz da Grã, escreve Carta a Diogo Laynez, no ano de 1561: “si nosotros no los sustentamos y miramos por ellos, assi em lo temporal con en lo spiritual, se perde la obra”. Embora Nóbrega devesse obediência ao provincial, segundo a hierarquia da Companhia de Jesus, a missão falava mais alto e a realidade da vida nas matas o obrigava e agir de modo diferente de como fazia em Portugal. Admite para o Geral da Companhia, em Roma, também ele queria converter “esta gente da mesma manera que S. Pedro y los Apóstolos hizieron, y como S. Francisco ganõ a muchos por penitência y exemplo de pobreza”, no entanto, escreve Nóbrega, com seu realismo costumeiro, que a opinião de Grã o havia feito pensar muito e fincar pé nestas coisas até resolver de modo contrário, salvo sempre o que determinava a santa obediência, que a “Companhia deve tener y adquirir justamente, por médios que las Constitutiones permiten” quanto puder para manter os “Colegios e Casas de mochachos” e que “no devemos de querer que siempre o Rei nos provea” (LEITE, 1954c, p. 365). Ou seja, a Companhia de Jesus na América Portuguesa devia produzir o que fosse necessário para a manutenção das casas e colégios, usando escravos, e não depender de esmolas e da provisão

do Rei. Na resposta de Laynez a Nóbrega, esse se diz favorável à manutenção dos meninos se for para a maior glória de Deus (LEITE, 1954c).

## 6 ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS JESUÍTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

Como apresentado no capítulo III, a conversão em terras brasileiras deveria ser baseada no método da persuasão, no convencimento do gentio para o recebimento do sacramento do batismo, ritual para o início da vida cristã. Desse modo, o primeiro método adotado foi o uso da persuasão para conversão dos gentios. O trabalho dos jesuítas era então, de retirada dos gentios de seus costumes. Assim, eles utilizaram-se inicialmente da pedagogia da via amorosa que, não se sustentando, foi modificada pela pedagogia da sujeição, como vimos anteriormente neste trabalho. No entanto, embora resistências e dificuldades encontradas na missão, podemos perceber por meio das cartas, que os padres estavam a todo o momento a utilizar estratégias para a conversão dos gentios, afim de que estes se tornassem cristãos e súditos da Coroa Portuguesa.

Neste momento do trabalho, apresentaremos algumas estratégias pedagógicas utilizadas pelos jesuítas na missão brasileira que visavam a este fim salvífico. Por estratégia, utilizamos o conceito de Michel de Certeau (1994). Segundo este autor:

[...] Chamo de estratégia o cálculo (ou manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolada. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio a ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização 'estratégica' procura em primeiro lugar distinguir de um 'ambiente' um próprio', isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar. (CERTEAU, 1994, p. 99)

Certeau assegura que a estratégia está vinculada ao poder hegemônico e dominante. Como gesto cartesiano da modernidade que tentou dominar usando a estratégia como forma de convencimento, de argumentação e de intimidação dos fortes sobre os fracos. No caso da

colonização da América Portuguesa, assunto tratado neste trabalho, as estratégias utilizadas pelos jesuítas são elaboradas como forma de convencimento dos gentios para a conversão e incorporação destes aos costumes da fé e princípios da moral europeia. Assim, como acreditavam os jesuítas serem os detentores da verdadeira fé e da única cultura possível, saíram ultramares com estratégias a fim transmitir seus valores e sua moral aos homens do Novo Mundo.

As estratégias apresentadas neste capítulo aconteceram no contexto da América Portuguesa no século XVI, no entanto, é importante lembrar que, como demonstrado no segundo capítulo, algumas práticas não foram aplicadas unicamente em terras brasílicas, mas também em outros locais de missão jesuítica. Não obstante, é importante ressaltar também, que outras estratégias pedagógicas são próprias na América Portuguesa no século XVI.

#### 6.1 ENSINO DA DOCTRINA ANTERIOR AO BATISMO

Ao contrário do acontecido em Goa, como vimos no capítulo II, onde o batismo foi algo forçado, um batismo em massa, sem primeiramente o ensino da doutrina e o uso da persuasão, na América Portuguesa, como na Costa da Pescaria e no Japão, foi utilizada a estratégia do ensino da doutrina anterior ao batismo. Nóbrega explica em carta a D. João III o motivo pelo qual os jesuítas não batizavam em massa, como em Goa: “porque não nos parece bem baptisar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior condenação sua, e pouca reverência do Sacramento do Baptismo”. (NÓBREGA, 1931, p. 135)

A partir do sacramento do batismo, o gentio (índio) tornava-se então cristão. Gentio é aquele que não tem conhecimento da fé, assim, após serem batizados, os gentios se tornavam cristãos, e como tal, os jesuítas esperavam que estes fossem firmes nos costumes europeus e da fé. Então, Nóbrega também considera importante o ensino da doutrina anterior ao batismo:

Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o baptismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. (NÓBREGA, 1931, p.72)

Assim, os gentios só poderiam receber o batismo após provas de que se tornaram verdadeiramente cristãos. No entanto, havia muitos entraves, inconvenientes, para torná-los

crístãos, incluindo o não ter roupas, que fez com que os jesuítas fizessem concessões e adaptações para poder doutriná-los. No trecho da carta que segue, Nóbrega menciona o ensino da doutrina realizado nas escolas de ler e escrever, assim, juntamente com a leitura e escrita, era ensinada a doutrina cristã:

O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem eschola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os Índios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos. (NÓBREGA, 1931, p.72).

Outra grande dificuldade para os jesuítas no início da missão era que os adultos, muito arraigados em sua cultura, totalmente diferente da cultura europeia, mesmo quando subjugados pelos portugueses, não abandonavam seus costumes. Como estratégia, Nóbrega recolhe meninos das aldeias em escolas para poder ensiná-los com o desejo que com as crianças pudessem alcançar os pais. Na escola, o ensino da doutrina era feito por meio de diálogos, perguntas e respostas relacionadas à fé:

aqui há 30 moços de eschola nesta aldeã, e na de Simão haverá 60 ou mais, aprendem muito bem e ha muitos entre elles de muito bom engenho; os mais d'elles sabem a doutrina toda e *sabem o essencial da Fé, que em perguntas, á maneira de diálogo, lhes ensinam na sua língua*; têm grande obediência aos Padres, ninguém da aldeã vai fora sem pedir licença aos Padres, e si algum faz alguma travessura, faz a penitência, que lhe dão, e ás vezes é disciplinar-se na igreja (NÓBREGA, 1931, p.158- grifo nosso).

Os diálogos na língua indígena, ou seja, a fórmula de perguntas e respostas como estratégia de ensino da doutrina cristã, foram formulados como obra coletiva, mas atribuídos a Anchieta. Seguiam o Catecismo padrão da Igreja Católica, elaborado por membros do Concílio Tridentino. Vejamos um trecho desse diálogo entre Mestre e Discípulo que trata da criação e caída de Adão;

M: Abápe erimbaé Tupã  
Olmoñángypy yby póramo?  
M: Quem outrora Deus criou  
Primeiro como habitante da terra?  
D: Axé rúbypýrama.  
D: o que seria primeiro pai da gente.  
M: Mbaépe oimoñáng setéramo?  
Que coisa criou como corpo dele?  
D: Yby añé  
D: Terra na verdade.  
M: Ybý añénipó asé roó?  
M: Terra na verdade é a carne da gente?  
D: Ybý añé.

D: Terra na verdade.  
M: Marãtepe asé rekóu oeõriréme?  
M: Mas como estará a gente depois de sua morte?  
D: Ybýramo iñemoñángine.  
D: Tornar-se-á como terra.  
M: Mbaépe oimoñáng iángamo?  
M: que coisa fabricou como alma da gente?  
D: Ndambaé ruã.  
D: Coisa nenhuma.  
M: Omanóbaepe asé ánga?  
M: É mortal a alma da gente?  
D: Ndomanóbae ruã.  
D: Não é mortal.  
M: Ojekuápe?  
M: Ela é visível?  
D: Ndojekuábi  
D: Ela não é visível.  
M: Marãnamope?  
M: Por quê?  
D: Oetéeymamoñé.  
D: Por que simplesmente não tem corpo.  
M: Abá raangábape asé ánga?  
M: De quem é a imagem a alma da gente?  
D: Santíssima Trindade raangába.  
D: É imagem da Santíssima Trindade.  
(ANCHIETA, 1993, p. 161).

Nesse pequeno trecho do diálogo para o ensino é possível perceber as dificuldades para os jesuítas traduzirem os conteúdos da doutrina cristã na língua mais falada na costa brasileira, o tupi. Como traduzir Deus para uma cultura cuja religião não tinha uma divindade etérea? Modificar o significado de Tupã, o som onomatopaico dos trovões, que os indígenas temiam, mas que também era provedor porque estava ligado às chuvas foi a saída que os jesuítas encontraram para significar Deus. Mas, como traduzir Santíssima Trindade para o tupi? Não havia como, então ficou sendo Santíssima Trindade mesmo. Não há como sabermos como os índios entendiam as transformações de Tupã em Deus ou o que significava para eles Santíssima Trindade, mas é possível imaginar as dificuldades que tinham. Como entenderiam que Tupã vocábulo que nomeavam os trovões, as chuvas, as nuvens, os raios, na fala dos abarés “cria da terra a carne do primeiro pai da gente”, “cria a alma invisível que é imagem da Santíssima Trindade”. No entanto, para os jesuítas desse tempo, a compreensão, o entendimento da doutrina pelos indígenas, não era a principal preocupação, já que para eles a tarefa pedagógica era apenas fazer com que os índios pudessem rememorar o conhecimento da doutrina que estava esquecida em suas memórias, obra do inimigo da natureza humana (HANSEN, 2005).

Era preciso rememorar o conhecimento, trazer à luz o conhecimento de Deus, pois os índios após o batismo continuavam com os seus maus costumes, já que tinham esquecido os

ensinamentos de Cristo. Ao serem batizados e ao voltarem aos maus costumes, negando os ensinamentos cristãos, deixavam de ser gentios, tornando-se infiéis.

Não obstante, os jesuítas entenderam a necessidade do ensino anterior ao batismo, nas cartas podemos ver exemplos de batismos feitos em casos particulares. No trecho que segue, Anchieta relata algumas dificuldades que tinham para realizar isto, o batismo pós-doutrina, pois, por exemplo, os mais velhos com pouca memória demoravam mais para entender e guardar as coisas da fé. Entretanto, havia exceções para que o gentio fosse batizado:

Alguns velhos que não podem saber as orações de memória, como em o demais não tenham impedimento, e entendam o que toca aos artigos da fé, se recebem ao batismo. (ANCHIETA, 1933, p.104)

Assim, Anchieta, diante da realidade encontrada, adapta as regras e ordens da Companhia de Jesus, pois para ele era mais importante que os indivíduos recebessem o batismo para serem salvos, porque para os jesuítas desde que o sacramento do batismo “é ministrado, morre o paganismo. Sem ele a pessoa não pode morrer cristãmente e os padres com isso se preocupam” (BAÊTA NEVES, 1978, p.74).

## 6.2 CONVERSÃO DO PRINCIPAL

Uma estratégia pedagógica utilizada pelos jesuítas em outros locais de missão era a conversão dos “principais da terra”. Na Costa da Pescaria, como falado anteriormente no segundo capítulo, os padres missionários fizeram uso desta estratégia, eles acreditavam que a conversão do (s) principal (is) ajudaria na conversão e educação do restante da população.

Os jesuítas, no contato com os índios, entenderam que na estrutura de sua sociedade havia falta de uma organização social, ou seja, não encontraram a figura de um rei, de um poder centralizado. No entanto, ao se deparar com a figura do cacique, perceberam que esses seres detinham um grande poder político dentro das aldeias. Sentiram esperança que ao convertê-lo, converteriam os demais membros da tribo. Em carta, Nobrega fala da conversão de um principal:

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para curar suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha communicação com o Deus que creou o Ceu e a Terra e reinava nos Ceus ou acaso se communicava com o Demonio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado saúde, e aquele que Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia frequentes vezes **nas nuvens, nos trovões e raios** (grifo)

nosso); e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um lingua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em voz alta e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente elle ficou confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos cathecumenos. (NÓBREGA, 1931, p.95)

É preciso lembrar que o vocábulo Tupã os jesuítas transformaram ou procuraram transformar em Deus. Assim, a pergunta feita ao pajé, por um “língua”, foi se ele tinha comunicação com Tupã e não com Deus. O pajé respondeu, para desgosto de Nóbrega, que ele era Tupã, tinha nascido Tupã. O pajé apresentou, inclusive, para Nóbrega, alguém a quem havia dado saúde, uma das principais tarefas de um pajé nas sociedades tribais. A cura dos doentes pelos pajés era um dos motivos pelos quais eles eram reverenciados. A pessoa que foi curada pelo pajé, provavelmente um índio da aldeia, disse que Tupã dos céus era seu amigo e lhe aparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios. Aborrecido, Nóbrega convocou toda a gente da aldeia e com a ajuda de um tradutor ensinou aos gritos o erro que o pajé tinha cometido ao se dizer Tupã/Deus. O pajé confuso foi aconselhado por Nóbrega a desdizer o que havia dito. Há nesse trecho desencontros de culturas entre o que os jesuítas queriam que os índios entendessem e aquilo que os índios entendiam do que lhes era ensinado. Esses desencontros podem ter provocado o surgimento das “heresias dos índios”, as santidades, como a do Jaguaribe. Para Nóbrega, parece, não havia dúvida, o pajé, amedrontado, quis se converter.

No trecho, Nóbrega (1549) nos menciona um caso de conversão de um pajé que o jesuíta acreditava ser um feiticeiro. No entanto, ao contrário do esperado, a conversão do pajé nem sempre significava a conversão para os demais membros de uma tribo. O pajé convertido aos gritos, por sujeição, portanto, não abandonaria o que na sua cultura o fazia ser um pajé: poder de cura dos doentes, manutenção dos costumes, poder político sobre a tribo junto com os mais velhos, poder da fala sagrada e de ouvir os ancestrais. Segundo Costa, a experiência dos jesuítas permitiu entender que a teoria nem sempre tinha aplicação prática, porque o chefe nem sempre era o líder da tribo na qual se encontrava. (COSTA, 2004, p.188). O chefe de tribo era chefe por ser um grande guerreiro e comumente liderava a tribo nas guerras, mas não era, necessariamente, um grande orador, algo fundamental para o poder político sobre a tribo. Também não eram os chefes guerreiros os mantenedores da cultura, dos costumes, tarefa dos mais velhos e dos pajés e caraíbas.

Os jesuítas perceberam que os índios acreditavam nos recursos persuasivos utilizados pelos pajés, devido às suas falas e aos seus poderes de cura. Assim, logo que Anchieta chegou a São Vicente, Nóbrega ficou bastante impressionado com as habilidades médicas de Anchieta. Ele percebeu que a estratégia de curar o índio, auxiliava no processo da conversão.

Acudimos a todo gênero de pessoa Português e Brasil, servo e livre, assim em cousas espirituais como em corporais, curando-os e sangrando-os, porque não há outro que o faça, e principalmente as sangrias são aqui mui necessárias...assim om isto temos melhor entrada com eles para lhes dar a entender o que toca à saúde de suas almas. (NÓBREGA, 1988, p.401)

Anchieta fala na carta que segue que ele realizava sangrias nos enfermos:

Depois de muitos dias duas de suas irmãs caíram em uma grande enfermidade; uma delas morreu em Piratininga, cristã e casada: *sangrei-a* duas vezes e ficou melhor: a outra, que ainda era catecúmena, e morava em outro lugar, bem instruída nas cousas da Fé, e que na bondade natural parecia exceder a todas as outras, adoecendo de febre no-lo fez saber: até que passaram quatro ou cinco dias fomos visitá-la, *sangrâmo-la*, e juntamente lhe ensinamos, *e depois da sangria ficou melhor*: depois de alguns dias agravando-se mais a doença, mandou-me chamar para que *a tornasse a sangrar*: fui bem depressa, mas quando cheguei não tinha os sentidos, nem sinal de vida e o corpo á estava frio, de maneira que parecia morta; ( ANCHIETA, 1933, p.157)

Os jesuítas na Europa atuavam em hospitais e confrarias. Segundo O'Malley (2004, p. 268-9), estas práticas, conhecidas como obras de misericórdia, estavam presentes no contexto da Companhia de Jesus desde os primeiros jesuítas. Desse modo, onde quer que os jesuítas estivessem, descobriam logo o caminho dos hospitais. Algumas vezes lavavam e alimentavam os pacientes, outras, tentavam arranjar-lhes mais conforto físico. Mas além de ajudas físicas, pregavam aos doentes e os ouviam em confissão. O autor relata que durante uma praga que assolou a Pergúnia, em 1553, os jesuítas tiveram forte contato com os doentes, nos hospitais, mas também em suas casas. Devido a várias mortes, essa política de contato com doentes foi diminuída, entretanto, ela continuava a acontecer. No livro de O'Malley podemos perceber que os jesuítas tinham, desde o início da sua formação e ação missionária, contato com enfermos, e pode-se subentender que estas práticas que realizavam, permitiram ações nas curas de enfermos na América Portuguesa.

Entretanto, percebemos esta estratégia utilizada pelos jesuítas, com ênfase em José de Anchieta, como forma de associação à figura do pajé para despertar o respeito nos índios para com a figura dos jesuítas. Segundo Eisenberg, os índios submetiam-se à autoridade de Anchieta, por reconhecer nele a autoridade sacerdote, em seu poder de cura. (2000, p. 81)

### 6.3 “ABRAÇAR COSTUMES INDÍGENAS”

Nóbrega, percebendo as dificuldades na conversão e educação dos índios, escreve em carta a Mestre Simão Rodrigues, solicitando o parecer dos seus superiores em relação a “abraçar” alguns dos costumes dos índios, de modo a facilitar o objetivo da missão:

si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como é *cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica, que elles em suas festas*, quando matam seus contrarios, e quando andam bebados, e isto para os attrair a deixarem outros costumes essenciaes, e, permittindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim o prégar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita eficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, em que casa temos, a seu modo, *porque a similhaça é causa de amor*, e outros costumes similhaentes a estes? (NÓBREGA, 1988, p.142)

Junto com as pregações e os trabalhos realizados pelos meninos, a exteriorização do culto religioso também era utilizada como meio persuasivo pelos jesuítas. Segundo Costa, embora o pedido formal endereçado ao superior por meio da carta, Nóbrega já estava a utilizar destas estratégias na missão. (2004, p. 190). Assim, desde o início da missão, os jesuítas notaram que o uso de cantos, danças e representações em suas cerimônias eram imprescindíveis para atrair os fiéis. Esses recursos traziam os gentios para as igrejas, possibilitando a salvação de almas. (HERNANDES, 2012, p. 26).

As missas e os rituais católicos tinham forte presença dos índios, que ajudavam os padres cantando em seu modo: “e assim as mais das noites se ajuntam a cantar cousas de Deus em sua lingua”. (ANCHIETA, 1933, p.96). O coro dos meninos e as procissões com músicas, danças portuguesas e com as ruas adornadas com ramos desde a entrada da cidade até a igreja eram expressões das estratégias pedagógicas utilizadas pelos jesuítas. Além da missa, o *Padre Nosso* e a *Santa Maria* eram cantados, além de moletos, salmos e cantigas à maneira indígena. (HANSEN, 2010, p.99)

Em São Vicente, o padre Antônio Rodrigues criou um coro de flautas de meninos brasis, que chegaram a cantar em missas oficiais em 1599. Os órfãos vindos de Lisboa também dançavam, e se tem notícias que eles entravam pelo sertão em tribos ditas mais “bravas” dançando e cantando na língua dos índios. (HANSEN, 2010, p.99)

Os índios também tocavam instrumentos, estes, muitas vezes fabricados pelos próprios índios. Os índios tinham o costume de comer carne humana, onde matavam seus inimigos de guerra em um ritual, com a morte dos inimigos, muitas vezes se utilizavam de partes de seus ossos para fabricação de instrumentos musicais, e estes instrumentos eram usados em celebrações da fé: “e ele o havia morto e então mandou a uma de suas mulheres que tirasse a canela da perna que tinha guardada, de que só em fazer flautas” (ANCHIETA, 1933, p.224).

Os jesuítas também permitem que os índios professem a doutrina e orações em sua própria língua. Diz-nos Anchieta que os meninos “dizem ladainhas na igreja e á tarde e *Salve*; aprendem as orações em português e em sua propria lingua” (ANCHIETA, 1933, p.82). Em outra carta ele novamente aponta: “e lá recitam as orações no proprio idioma” (ANCHIETA, 1933, p.97).

Procurando formas de se assemelhar aos índios, de modo a despertar seus interesses em seguir a doutrina, os jesuítas entravam nas aldeias e falavam com tom de voz alto para se assemelhar aos índios, falavam conforme eles falavam: “Visitámos ambas as aldeias e, entre eles, eu falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que se alegrassem com a nossa vinda e amizade” (ANCHIETA, 1933, p.209).

#### 6.4 CONFISSÃO POR MEIO DE INTÉRPRETES

Outra estratégia utilizada pelos padres jesuítas foi o uso da confissão. Era tão importante a confissão como estratégia pedagógica para falar ao ouvido do índio, que Nóbrega no início da missão, quando os jesuítas não tinham o domínio da língua tupi, admitiu algo que deu o que falar, a confissão por intérprete.

Devido às dificuldades com relação à língua do índio, desde o início da missão Nóbrega adotou o uso de intérpretes nas confissões. Os meninos nativos que estudavam nas escolas dos jesuítas eram usados como intérpretes no sacramento da confissão, e não só os meninos nativos, mas órfãos de Portugal enviados à América Portuguesa também atuavam como intérpretes.

o padre Navarro confessava por si só, os outros Padres por interpretes; e foi desta maneira, posto que todos confessassem, sempre sobejavam muitos, que não se podiam confessar; (NÓBREGA, 1931, p.160).

A confissão era uma ótima estratégia para conversão, pois era um modo de estar com o índio individualmente. Logo na primeira carta enviada por Nóbrega, ele fala do interesse em que os jesuítas têm interesse em aprender a língua dos índios:

Trabalhamos em saber a lingua deles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e i-los doutrinando pouco a pouco. (NÓBREGA, 1931, p.73).

Aprendida a língua os padres passaram a criar catecismos e confessionários em tupi para poder ensinar a fé e o modo de vida cristão. Os padres prepararam um manual para o confessionário, para ajudar aos irmãos a doutrinarem os índios na moral cristã: Eis um trecho interessante desse confessionário, pois trata do quinto mandamento: não matarás.

- 1 Eporapitúmé
- 1 Não mates gente.
- 2 P. Erejukáperimbaé nde rapixába amó sepeñána?
- 2 Mataste outrora algum teu próximo atacando-o?
- 3 Ereñybõpe amó abá?
- 3 Flechaste algum homem?
- 4 Ereiapixábpe amóno?
- 4 Feriste alguém também?
- 5 Erepoateñepe abá amó resé?
- 5 Bateste em alguém sem razão?
- 10 Ereúpe yby, kopyó mbaé aíbamo, nde reõ poiá?
- 10 Comeste terra ou coisa alguma ruim? Desejando morrer?
- 11 Ereporapitípe marána pábiré mbiaruérañe jukábo?
- 11 Assassinaste gente, depois de acabada a guerra, matando, sem mais, os que foram presos? (ANCHIETA, 1993, p. 87-88)

Para uma sociedade cuja organização social tinha na guerra um dos principais elementos, o mandamento não matarás deveria ser de difícil compreensão e aprendizagem para os indígenas. Nesse confessionário é possível perceber outras preocupações dos jesuítas, como as brigas entre os elementos da própria aldeia. Também é possível perceber que a morte na guerra era aceita, mas a morte ritual dos prisioneiros, um dos principais costumes das sociedades tibais tupinambás era algo que os padres não aceitavam. Chama atenção a preocupação dos padres com o desejo de morrer dos índios, o que nos leva a imaginar se esse desejo de morrer, comendo terra, não seria justamente pela intromissão dos padres em sua cultura e condenando seu modo de vida. O sacramento da confissão, segundo Agnolin, além de ter um aspecto consolatório tem a função de construir uma consciência que qualifique uma ação, ele oferece também controle de práticas sociais. (AGNOLIN, 2007, p.335)

Nóbrega, desde o início da missão jesuítica em terras brasílicas, defende o uso da confissão por intérprete. Embora Nóbrega tivesse vivenciado conflitos com superiores da Companhia devido a práticas como esta, as confissões por intérprete não pararam, até que fossem produzidos materiais pedagógicos que auxiliariam na conversão e educação dos índios, materiais como gramática e catecismos.

## 6.5 MENINOS ÓRFÃOS VINDOS DO REINO

Os meninos órfãos de Portugal ficavam em Colégios que tinham a função de tirar estes meninos das ruas e guiá-los nos caminhos da fé e do bem cristão e retirá-los da “perambulação” (FAVACHO, 2008, p. 656). No entanto, muitos foram convocados para atuarem juntos aos padres jesuítas nas missões, auxiliando na conversão e educação dos gentios.

No trecho que segue, Nóbrega pede que enviem às terras brasílicas órfãos de Lisboa, para que ajudem na catequização dos índios: “Mande Vossa Reverendissima Padres, e com eles alguns meninos de bom exemplo e boas fallas, para lhe darem bom princípio.” (NÓBREGA, 1931, p.130).

Em 1550, juntamente com padres e irmãos da Companhia de Jesus, vieram de Lisboa sete ou oito meninos órfãos, dos quais quatro foram os primeiros do Colégio dos Órfãos de Lisboa, (LEITE, 1954a, p. 25). Estes meninos saíam de Lisboa em direção ao Novo Mundo, um lugar desconhecido, a mata com seus perigos, a falta de alimentos e vestimentas, os nativos habituados às matas, e com costumes de antropofagia. Eles atravessavam o Oceano Atlântico e nesta travessia tinham de enfrentar fome, abusos sexuais de marujos rudes e violentos, doenças – sobretudo pela forte exposição ao sal e ao sol –, naufrágios, entre outros perigos. (HERNANDES, 2016, p.130).

Os meninos órfãos encantavam a todos nas aldeias e nos aldeamentos, misturando aspectos da cultura indígena e da cristã:

[...] os niños cantaron y holgaran mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaran y tañeron con tacuaras, que son unas cañas grossas que dan el suelo y con el son que hazen cantando, y con maracás, que son de unas frutas unos cascos como cocos y agujerados con unos palos por donde dan y pedrezuelas dentro con lo qual tañen. logo los niños cantando, de noche (como es costumbre de los negros), se levantaban de sus redes e andavan espantados en pos de nosotros. (LEITE, 1954a, p. 383)

Os jesuítas acreditavam que deviam aproveitar o encantamento despertado pelos meninos órfãos para auxiliar na missão, assim, deveriam espalhá-los por todas as casas da Companhia de Jesus e, assim, levá-los pelas aldeias e pelos aldeamentos. Assim, eles circulavam por todos os lugares em que andavam os padres e viviam a difícil realidade da vida nas matas e no mar. (HERNANDES, 2016, p.133). Os órfãos de Lisboa atuavam também como intérpretes, e como exemplos aos demais meninos nos colégios jesuíticos. Desde o início da Companhia de Jesus, Loyola e os primeiros jesuítas enfatizavam a importância do exemplo. O jesuíta deveria ser militante e exemplo para os demais cristãos. Assim, ao pedir órfãos de Lisboa, esperava-se que estes, através de suas boas falas, pudessem ser exemplos para os demais gentios.

## 6.6 PEDIDO DE “AFROUXAMENTO” DAS REGRAS

Como na China, os padres jesuítas percebendo a necessidade do uso de tecidos de seda para atingir prestígio na sociedade, fato que contrariava as regras da Ordem que prezava por votos de pobreza, na América Portuguesa, os jesuítas também pedem alguns “afrouxamentos” das regras da Companhia diante de algumas dificuldades com a realidade que encontraram no trabalho missionário.

Em relação ao costume da nudez dos índios, existiam normas para que vestissem os índios, principalmente se estes estivessem a participar de cerimônias da igreja. Entretanto, já nas primeiras cartas, Nóbrega faz pedido aos superiores para que providenciem tecidos para confecção de roupas para vestir os índios, entretanto, isso demandava tempo, pois as cartas geralmente demoravam a chegar às mãos dos superiores em Roma, para no mais tardar se obter respostas sobre elas. Assim, diante da realidade da maioria dos índios nus, Nóbrega decide permitir a participação deles em cerimônias neste estado.

Em um trecho da carta enviada ao padre Mestre Simão Rodrigues, Nóbrega enfatiza que não deixará de batizar os índios, embora estes estejam nus, pois jamais deixaria de salvar aquelas almas, por empecilhos como estes:

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

Havendo a necessidade de dar continuidade à missão, sabendo que demoraria a chegar os tecidos que havia pedido, realiza o batismo também dos índios nus, pois para ele o mais importante era salvar aquelas almas, mesmo sabendo que tal atitude podia causar espanto nos Irmãos em Coimbra. Segundo Moreau, atitudes como esta de Nóbrega, de batizar índios nus, “não era uma mudança no ponto de vista, mas relaxamento na lei canônica” (MOREAU, 2003, p.95).

Com relação ao costume de ter várias mulheres, José de Anchieta mais prático do que teórico, em carta datada de 1554, mostra a partir do trecho da carta que segue como ele lidava com este costume indígena:

Ajunta-se a isso que, contraído o matrimônio com os mesmos parentes e primos, se torna difficilimo, se porventura queremos admiti-los ao batismo, achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por esposa. O que não pequeno embaraço nos traz; porquanto, não podemos admitir a receber o batismo á que se conserva manceba. *Por isso, parece grandemente necessario que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, ás quais, se o quizermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã;* (ANCHIETA, 1933, p.55-6- grifo nosso)

Neste trecho, Anchieta fala da dificuldade de realizar matrimônios entre os gentios, pois os índios tinham relações sexuais com membros da mesma família, não importando o grau consanguíneo. Desse modo, todos eram de alguma forma parentes, e este fato dificultava aos jesuítas realizarem sacramento do matrimônio entre os gentios, pois, de acordo com as regras da Igreja, para a realização do sacramento os noivos não poderiam possuir certos tipos de laço sanguíneo.

Anchieta pede então, o afrouxamento de algumas regras da igreja, de modo que se não for parentesco entre irmãos, entre outros, possam ser realizados os matrimônios. Assim, os jesuítas poderiam aplicar os sacramentos a fim de despertar o interesse nos gentios a aderirem à fé católica e poder dar continuidade à missão.

## 6.7 PRODUÇÃO DE GRAMÁTICA E CATECISMOS

O aprendizado da “língua vulgar” foi sempre preocupação dos jesuítas em seus locais de missão. Eles tinham a convicção que este aprendizado era para maior facilidade no trabalho de conversão e educação dos gentios. Também na América Portuguesa, desde o início do contato com os índios, os jesuítas se atentaram em aprender a língua indígena de

modo a facilitar o processo de conversão. Segundo Cristina Pompa, o problema da língua e o seu uso para efetuar os conteúdos da fé foi sentido desde o início da missão. Ainda de acordo com a autora, os missionários compartilhavam da ideia de Santo Agostinho, onde existe uma “linguagem da natureza” comum a todos os homens, feita de gestos e sinais, sem palavras, e com esta linguagem foram feitas as primeiras tentativas de comunicação. (POMPA, 2003, p.84)

Embora o uso dos intérpretes no processo de educação, foi necessário que os padres aprendessem a língua gentia. Nas primeiras cartas enviadas por Nóbrega, já se pode notar a presença do padre Navarro que, logo no início da colonização, demonstrou facilidade em aprender a língua indígena:

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

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

Quanto á lingua eu estou adiantado, ainda que é mui pouco, pera o que soubera se não se me não ocupara em ler gramatica; todavia tenho coligido toda a maneira dela por arte, e pera mim tenho entendido quasi todo seu modo; (ANCHIETA, 1933, p.73-4)

De acordo com Pompa (2003, p.86), a necessidade obsessiva da tradução fez com que as gramáticas fossem produzidas anteriormente aos catecismos. “As gramáticas tupi formam um esforço de sistematização da própria língua indígena, antes mesmo da uniformização das regras da doutrina, conforme os ditames em Trento.”

A língua tupi, no entanto, tinha função apenas comunicativa, pois nos colégios, nas escolas de “ler e escrever” e nas aldeias, os jesuítas ensinavam o português ou o latim. O aprendizado do tupi tornou-se obrigatoriedade e entrou como regra no Regulamento de Gouveia, de 1586, onde o noviço deveria passar para entrar definitivamente para a Ordem Jesuítica, a obrigatoriedade se dá devido à importância do aprendizado da língua. (POMPA, 2003, p.88)

Para facilitar o processo de conversão dos gentios, os jesuítas aproximam o Deus católico da realidade indígena que apresentava algum sentimento, talvez temor, diante de Tupã = trovão. Decidem então relacionar Tupã a Deus:

Esta gentilidade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane. (NÓBREGA, 1931, p.97)

Os jesuítas entenderam logo no início da missão que os índios não possuíam qualquer tipo de crença ou divindade que pudessem associá-la a Deus e nem mesmo demônios, nem nada ligado ao espiritual. Eles possuíam uma religião voltada para a concretude das coisas. Assim, a partir dessa visão materialista do sobrenatural, os jesuítas teriam se apossado do termo Tupã que significava trovão, tempestade, chuva, para adequá-lo ao Deus cristão. Segundo Cristina Pompa (2003, p.87), o esforço dos missionários se concentrou na tradução de conceitos europeus para códigos culturais nativos. Mas por outro lado, essa “tradução foi re-traduzida, ou seja, de-codificada e re-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião ‘híbrida’, no interior de uma cultura de contato.”

Entretanto, ainda havia a dificuldade com a tradução de palavras e expressões da fé católica, devido a não semelhança com a cultura dos gentios. Anchieta relata algumas dificuldades no trecho da carta:

Dando-lhe pois a primeira lição de ser um só Deus todo poderoso, que criou todas as cousas, etc., logo se lhe imprimiu na memoria, dizendo que lhe rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para a sustentação de todos,, mas que pensava que os trovões eram estes Deus; porém agora que sabia haver outro por que dos nomes da Santissima Trindade êstes dois sómente pode tomar, pela razão de que se podem dizer em sua lingua; *mas o Espirito Santo, para o qual nunca achamos vocabulo proprio, nem circunloquio bastante, ainda que o não sabia nomear, sabia-o contudo crêr como nós lhe diziamos.* (ANCHIETA, 1933, p.200-grifo nosso)

No trecho citado acima, José de Anchieta relata a dificuldade de tradução da palavra Espírito Santo, de fazê-la representar algo da cultura indígena. Após a criação da Gramática na língua indígena ampliou-se o ensino praticado na língua dos gentios. Os jesuítas recebiam esta formação nos Colégios de modo a facilitar o ensino da doutrina aos índios. Contudo, em 1595 estavam prontas a Gramática e a Doutrina da Fé de Anchieta. Com a gramática se “criou uma língua-padrão, a partir de uma homogeneização de diferentes dialetos tupi, conformados

à lógica da gramática latina”. (POMPA, 2003, p.86). A língua geral, então, é uma língua híbrida, colonial, um instrumento de comunicação. O compilador da gramática foi José de Anchieta, entretanto, o grande falante desta língua foi Azpilcueta Navarro, que vem à missão juntamente com o padre Manuel da Nóbrega e, desde o início tem grande facilidade no aprendizado da língua. (POMPA, 2003, p.86-7)

Com a gramática criada, houve um processo de tradução dos catecismos para o fim de conversão. Sendo a palavra a maior arma de militância do jesuíta, segundo Hansen (2005), ela foi utilizada pelos jesuítas para converter e educar de diversas formas: poesia, cartas, autos teatrais. Desse modo, a retórica é fundamental na formação de um jesuíta, pois a partir dela ele deve aprender a persuadir, a convencer o outro pela palavra, entretanto, não cabe somente à palavra o convencimento do outro, pois para os jesuítas nada vale na pregação sem o exemplo. (HANSEN, p.19-22)

O Concílio de Trento, em um de seus decretos, já trata da produção de textos de fácil entendimento e acesso para a conversão de gentios e infiéis. Os catecismos então, juntamente com os sermões, constituíram-se fundamentais na preparação do homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. (AGNOLIN, 2007, p.25). Os catecismos representavam, assim, ainda de acordo com o autor, “o esforço do aperfeiçoamento linguístico de imposição doutrinária” e também “um instrumento de mediação cultural para os missionários da Companhia”. (AGNOLIN, 2007, p.71). Ou seja, eles eram a representação da imposição de uma língua e de uma cultura e também instrumentos utilizados pelos missionários da Ordem Jesuítica.

## 6.8 TEATRO

Além dos títulos de “apóstolo do Novo Mundo”, fundador da cidade de São Paulo, beato, santo, missionário, professor, José de Anchieta é considerado fundador do teatro e da literatura brasileiras. Entretanto, sabe-se que não foram os jesuítas que inventaram o drama escolar como recurso didático, assim, o uso do teatro nos colégios da Companhia de Jesus não se iniciou com Anchieta, porém ele foi o primeiro a escrever peças na América Portuguesa. (RUCKSTADTER, 2013, p.108). As principais peças de Anchieta ou atribuída a ele eram autos de moralidade para educar na moral cristã, sobretudo os indígenas.

O teatro de Anchieta é uma “raridade” para o estudo da história da educação, por ser um acontecimento presente na formação do Brasil. Embora seja um teatro com forma estética

européia, ele é pedagógico, pois sua função é educativa. Assim, as peças eram usadas como recursos pedagógicos na conversão e no ensino dos gentios.

Anchieta compôs muitas peças de teatro, algumas destinadas a nativos, mamelucos e colonos com importância econômica e política, e outras destinadas à catequese de meninos. Entretanto, todas elas tinham caráter pedagógico. As encenações aconteciam nas aldeias e nos colégios, utilizando como cenários as salas dos colégios, as praças públicas e as aldeias. O objetivo das encenações era sempre moral.

O teatro de Anchieta, produzido em um ambiente português e cristão, se constituiu em um dos veículos de propagação da língua portuguesa, e da convivência das várias línguas faladas no Brasil: português, tupi, castelhano. Entretanto, a maior intenção do teatro pelos jesuítas era para que fossem compreendidos pelos índios, assim, o idioma tupi era condição para o êxito da catequese e educação jesuítica. (FERREIRA, BITTAR, 2004, p.179-0)

Segundo Bosi (1992, p.93), o projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço para penetrar no imaginário do outro, e com o teatro, Anchieta conseguiu realizar isto. Desse modo, Anchieta não se preocupava com o estilo literário ou com a eternidade de sua arte, mas na eternidade da conquista do índio por meio da conversão.

O *Auto da Pregação Universal* é considerado o primeiro auto de Anchieta, que foi encenado em São Paulo de Piratininga, no início de 1561 ou 1562. Os autos de Anchieta, tinham o objetivo de encantar e ensinar os princípios cristãos, com o pano de fundo da realidade das matas brasileiras. Até a sua morte, Anchieta escreveu aproximadamente cerca de 20 autos, que correspondem à quase totalidade das peças jesuíticas do período.

A festa de Natal ou Pregação Universal é a primeira peça dramática de Anchieta, ele foi assim chamado, pois era dirigido a todos: brancos e índios de S. Vicente e de todo o Brasil. Foi escrito em português, tupi e espanhol. (HERNANDES, 2008a)

O teatro tinha a finalidade de educar os índios para obediência aos padres. A dualidade bem e mal eram representadas nas peças, de modo que o bem era sempre presente na pessoa dos jesuítas. Assim, para que os índios pudessem livrar-se do mal e alcançar a salvação de suas almas, eles deveriam se converter ao que os padres pregavam e se unir a eles nos aldeamentos, tendo uma vida militante para Cristo.

O tema do *Auto da Pregação Universal* é uma alegoria à história do pecado, assim, o personagem Adão perde sua veste de domingo, que representa a graça de Deus, que lhe foi roubada por um ladrão: o demônio. No Ato II do *Auto*, Guaixará e Aimbirê, os dois diabos, por meio de suas falas mostram o mal que fazem às terras brasileiras, pervertendo as aldeias

com os pecados. Por outro lado, o anjo da guarda da aldeia, a princípio ouve as falas dos demônios, depois, os expulsam, exortando aos índios a viverem uma vida cristã, com a graça de Deus, em seguida ele coloca os Reis Magos no presépio com a Estrela que os guiou ao encontro do Menino Jesus.

Logo no início do Ato II o Guaixará se pergunta sobre as mudanças que estão acontecendo com os índios:

5- Guaixará: - Xe moajú marangatú  
 Molesta-me a boa gente  
 Xe moyrõetekatuábo  
 Fazendo-me crua guerra  
 Aipo tekó pysasú  
 o povo está diferente:  
 Abá será oguerú  
 Quem o mudou de repente  
 xe retáma momoxyábo?  
 Para danar minha terra? (ANCHIETA, 1977, p.121)

Estas mudanças são causadas pelas intervenções dos padres jesuítas no cotidiano indígena, pois estavam a todo o momento os incitando a abandonar os velhos costumes e a se converterem aos princípios da fé católica. No entanto, a preservação dos costumes indígenas ainda tinha força entre os gentios, e isso era causa de orgulho na fala dos demônios no Auto. O demônio fala dos costumes dos índios:

(...) 25- Guaixará: - Mbaé até kaú guasú  
 É coisa boa beber,  
 Kauí mojebyjebyra  
 Até vomitar, cauim  
 Aipó sausukatupyra  
 É isto o maior prazer  
 Aipó añejamombéu  
 Isto sim, vamos dizer  
 aipó imorangimbyral  
 isto é glória, isto sim!  
 35- Guaixará: - Moraséia e ikatú,  
 É bom dançar, enfeitar-se  
 jeguáka, jemopiránga,  
 e tingir-se de vermelho;  
 samongy, jetyanguánga,  
 de negro as pernas pintar-se  
 jemoúna, petymbú,

fumar e todo emplumar-se,  
 karáí moñamoñanga  
 e ser curandeiro velho.  
 40- Guaixará: - Jemoyrõ, morapití  
 Enraivar, andar matando  
 jóú, tapuia rara  
 e comendo prisioneiros  
 aguasá, moropotára,  
 e viver se amancebando(...) (ANCHIETA, 1977, p.121-2)

Os costumes de beber caium, das festas e de comer carne humana eram os que os jesuítas encontravam mais dificuldades de fazer os índios abandonarem, afinal estes eram centrais em sua cultura.

A sociedade indígena não demonstrava, ao ver dos padres jesuítas, nenhum início de crença a uma divindade. Possuía uma religião voltada à concretude das coisas. (HERNANDES, 2008a, p. 76). Desse modo, podemos perceber no Auto, com a fala do anjo dirigida ao demônio Guaixará, a aproximação à materialidade associada aos deuses indígenas:

205. Anjo: - Abápe nde?  
 Quem és tu?  
 Guaixará: - Guaixará kaguará, ixé,  
 Guaixará, o cauçu  
 mboitiningusú, jaguára  
 sou o grande boicininga  
 moruára, moroapyára,  
 o jaguar da caatinga  
 andirá-guasú bebé  
 eu sou o andirá-guaçu  
 ãnanga moraptiára  
 canibal, demo que vinga  
 210. Anjo: - Aé pikó?  
 E ele, é?  
 Aimbirê: - Xe jibóia, xe sokó,  
 Eu, grão tamio Aimbirê  
 xe tamuiusú Aimbirê.  
 sou jibóia, sou socó  
 Sukurijjú, taguató,  
 sucuri taguató,  
 tamanduá aty ralebó,

demônio-luz, mas sem fê,  
 xe añanga moropé!  
 tamandúá atirabebó! (ANCHIETA, 1977, p.127)

O anjo, ao perguntar aos demônios quem eles são por meio de uma resposta concreta, é respondido pelos demônios, que se associam aos animais presentes na realidade das terras brasileiras. Animais descritos em carta de Anchieta, que não eram comuns no ambiente europeu.

Anchieta no teatro usa a fala do demônio Aimbirê como forma de demonstrar o mal oferecido por ele:

325. Aimbirê: - To! Ina jepé raé?  
 Oh! É assim? Que alegria!  
 Xe rory, tarasopá  
 arrasto comigo a todos  
 xe ratápe seroá  
 ao inferno de mil modos,  
 sembiasúba resebé.  
 para a nossa companhia. (ANCHIETA, 1977, p. 130)

O teatro era um instrumento pedagógico utilizado pelos jesuítas para conversão e educação dos índios das terras brasileiras, sendo assim, o fato de demonstrar no teatro o mal causado por um demônio foi para dar ênfase na presença do mal que assolava os gentios, que representava tudo o que era contrário aos ensinamentos dos padres jesuítas, assim, os índios deveriam somente ouvir e acolher os ensinamentos do bem, representado pelo anjo, que era a figura do próprio jesuíta. Desse modo, o anjo, que era também um caraíba voador, que representa os jesuítas, o iluminado por Deus, ressalta a importância dos sacramentos da fé católica:

345. Anjo: - Oikobé jemombéu,  
 Mas existe a confissão,  
 mosánga moeirabijára,  
 remédio de toda a cura,  
 Abá ánga maráára,  
 Os Índios que enfermos são  
 ipupé opoeiraikatú,  
 com ela se curarão,

Sakipuéri Tupã rára.

E a comunhão os segura. (ANCHIETA, 1977, p.131)

Por meio dos sacramentos, da doutrina católica, dos princípios da civilidade europeia, os índios, através dos jesuítas na figura do anjo, seriam conduzidos ao caminho do bem:

365. Anjo: - Iamotareymetébo,  
Com todo vosso ódio sei,  
Perekó aí aí.  
Que procurais condená-los.  
Ixé najejyi ixuí,  
deles não me afastarei,  
Tupã supé uijerurébo  
mas a Deus suplicarei  
ipytybómo jepí.  
para sempre auxiliá-los. (ANCHIETA, 1977, p.131)

O jesuíta estaria ao lado do índio o guiando a salvação eterna, isso estava representado na figura do anjo no teatro de José de Anchieta. Enquanto a figura do demônio era usada como forma de amedrontar os índios:

380. Guaixará: - (...) Ko xe akusú. Xe rãia...  
Eu ranjo... eis meus chifrões,  
Aimbirê: - Je, kobé xe poape,  
esta dentuça minha é,  
Xe roaibukú, xe tyãia...  
minhas garras e dedões! (ANCHIETA, 1977, p.132)

No Auto, o personagem do demônio veste-se com chifre, garras e dentes grandes para demonstrar a figura do mal para os índios e para que ao perceberem as cenas, abandonem os velhos costumes e se convertam à doutrina católica. O anjo torna-se, assim, o protetor dos índios contra o mal causado àqueles que não são cristãos:

385. Anjo: - Napeapysái, jandú,  
Não espereis continuar  
peporapití potá,  
o vosso assassínio eterno,  
pee aé pejekoá,

contra a aldeia vos lançar  
 ko tabá pobú pobu.  
 para toda a perturbar...  
 Pekoá, tatápe péa!  
 Ide-vos! caí no inferno! neste momento desaparecem os diabos  
 395. Anjo: - Perory,  
 Alegrai-vos,  
 xe rayretá, xe ri.  
 filhos meus, e levantai-vos!  
 Ko aikó pepysyrómo.  
 Para proteger-vos, eu  
 Ajúr ybáka suuí  
 aqui estou; vim do céu!  
 Perokybyñã rupi,  
 Ao pé de mim ajuntai-vos:  
 Jepí ñe pepytybómo.  
 dou-vos todo auxílio meu!  
 400. Anjo: - Ko tába renyreme  
 Esta taba iluminando  
 pe pyri ñe xe rekóu.  
 ao vosso lado eu estou,  
 Ndarojái mamó xe sóu.  
 jamais daqui me afastando.  
 Tába raroánamo ñe  
 Pois de guardar este bando.  
 Jandé Jára xe moingóu.  
 o Senhor me encarregou. (ANCHIETA, 1977, p.132-3)

O anjo, guerreiro, valente, capaz de expulsar o mal que rodeia a aldeia e proteger, o jesuíta protege os índios do mal da presença do demônio e também do mal ocasionado aos índios que não aceitam se submeter aos cuidados dos jesuítas no aldeamento, o mal da guerra justa.

O teatro mostra a figura do Anjo, demonstrada na presença do jesuíta nas aldeias, pregando a doutrina, pedindo pelo abandono aos maus costumes, e que eles se sujeitem aos jesuítas, para obterem como fim último a salvação eterna:

210. Anjo: - Peteumé,  
 Já, enfim,  
 pepoxyramo angiré,

evitai o que é ruim:  
 tokañe perekó puéra  
 desterrai a velha vida,  
 -kaú, aguasá nembuéra,  
 feio adultério, bebida,  
 temoéma, mrã e,  
 mentira, briga, motim,  
 joapyxába, maranduéra.  
 vil assassínio, ferida.  
 430. Anjo: - Perobiá pe moñangára,  
 Confiai no Criador,  
 sausúpa, sekó potá,  
 aceitando sua lei,  
 ipyri be pesapyá,  
 com sujeição, com amor,  
 abaré, pemboesára,  
 Do Padre, vosso instrutor,  
 ñeénga, mopolá.  
 à doutrina obedeci.  
 435. Anjo: - Pejorí,  
 Vinde, amados,  
 pebáka Tupã koty.  
 para Deus, bem a seus lados!  
 Pe pyá pupé serúpa,  
 Trazendo-o no coração,  
 tapesó pejekosúpa  
 ireis gozar na amplidão,  
 ipotaripyra ri,  
 junto aos bem-aventurados,  
 ijypype ñe pejúpa.  
 em sua própria mansão! (ANCHIETA, 1977, p.133)

Estes trechos citados do Auto de José de Anchieta nos permitem concluir que no teatro, outra estratégia pedagógica utilizada pelos jesuítas, foram utilizados elementos da cultura indígena para ressignificar a espiritualidade cristã para os índios. Ao transmiti-lo na língua do índio, com personagens do cotidiano desta sociedade, os jesuítas visavam educá-los e transformá-los em súditos da Coroa Portuguesa que vivessem uma vida militante para Cristo.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto evangelizador da Companhia de Jesus surge da reunião de Loyola e seus amigos da Universidade de Paris, que tinham o desejo conjunto de se dirigir a Jerusalém a fim de converter os mouros. No entanto, com o passar do tempo, surgem novos objetivos, de modo que a Companhia se constrói e reconstrói mediante uma Racionalidade própria com o intuito de propagação da fé a um maior número de indivíduos. Desse modo, a missão jesuítica não se restringe a ida a Jerusalém, mas ganha um caráter de missionação em variados locais do mundo. As missões jesuíticas só foram possíveis devido ao direito do padroado e ao financiamento que a Ordem tinha por meio da Coroa Portuguesa. Contudo, dentre os locais de missão, a América Portuguesa recebe os jesuítas para que realizassem a conversão e educação dos indivíduos na fé católica e princípios europeus.

A comunicação entre os membros da Ordem Jesuítica se dava por meio de cartas, que além de função administrativa, comunicativa, tinha função de divulgadora dos trabalhos missionários. Assim, as cartas são fundamentais para compreender as relações entre Ordem, Coroa Portuguesa, e a Colônia no século XVI. É necessário atentar que Estado e Religião são indissociáveis no contexto do século XVI, assim, é impossível a separação entre poder estatal e poder religioso. Visto que uma ação interferia na outra.

O cruzamento das cartas e fontes primárias utilizadas no trabalho, aliado à historiografia produzida por autores contemporâneos, permitiu compreender como jesuítas atuavam no trabalho de conversão e educação dos índios e dos filhos dos cristãos que se encontravam na América Portuguesa. Sendo assim, este trabalho se propôs em compreender, como já relatado na introdução, a pedagogia utilizada pelos jesuítas em terras brasílicas, com ênfase nas estratégias pedagógicas adotadas a fim da formação dos indivíduos da América Portuguesa no século XVI. Assim, podemos entender que os jesuítas, por meio de um discurso pautado na salvação de almas, foram importantes para o início da história da educação no Brasil. Com a experiência em terras brasílicas, adaptaram e até mesmo criaram estratégias pedagógicas, modificaram seus próprios pensamentos e próprias atitudes na relação com os índios.

A pedagogia jesuítica se concentrou em duas formas: institucional e não institucional, de modo que nos atentamos a analisar a não institucional, a utilizada pelos missionários principalmente com os índios na América Portuguesa. Esta pedagogia foi elaborada por meio de uma Racionalidade própria da Companhia de Jesus, que constituía desde a formação intelectual, espiritual, o funcionamento hierárquico da Ordem, seu voto de obediência ao

Papa, até o modo como usavam para se comunicar: as cartas. Que como já mencionado, não possuíam apenas a função comunicacional.

Assim, com o objetivo salvífico, os primeiros jesuítas se utilizaram da pedagogia da *via amorosa* no trato com os índios no início da missão, isso significava uma conversão e educação voltada à persuasão, sem uso da força física, ou das leis da Coroa. No entanto, com as dificuldades na missão, a *via amorosa* foi substituída pela *via da sujeição*, de modo que os índios estariam sujeitos às leis da Coroa, e, encontravam refúgio da guerra justa nos aldeamentos jesuítas. Com a *via da sujeição* os índios seriam persuadidos, por meio da força e das leis, à inculcação da fé católica e dos valores europeus ensinados pelos jesuítas. Esta mudança de método pedagógico pode ser vista a partir da análise do texto *Diálogo sobre a conversão do gentio* escrito pelo jesuíta Manuel da Nóbrega. Este texto foi imprescindível para a definição de um novo método de conversão dos gentios que acarretou também na construção de um pensamento político moderno, segundo Einsenberg (2000).

Com uma pedagogia baseada na disciplina e no exemplo, trataram de formar corpos dóceis moldados sob a perspectiva da cultura europeia e sob a óptica da fé cristã. Os colégios inicialmente e depois as escolas nas aldeias e aldeamentos jesuítas formavam esses indivíduos. No entanto, essa formação de corpos dóceis e mentes submissas politicamente (FOUCAULT, 2009), desejada pelos jesuítas, recebeu fortes resistências, sobretudo dos indígenas, mas que somente podemos perceber nas entrelinhas dos discursos dos padres, pois é por meio desses discursos que interpretamos essas resistências.

Os jesuítas em terras brasílicas tiveram enfrentamentos e dificuldades no trabalho missionário. Dentre estes, com Luiz da Grã, que não aceitava a manutenção de meninos nas escolas, pois que isso feria as normas da Companhia, enquanto Nóbrega queria realizar a missão a qualquer custo. Também encontrou fortes resistências do Bispo Sardinha, que não aceitava as adaptações e estratégias que os primeiros jesuítas fizeram para sua obra missionária, sobretudo porque não via os índios como seu rebanho.

Todavia, durante a missão jesuítica na América Portuguesa, com ênfase no século XVI, período estudado neste trabalho, os jesuítas estavam a criar estratégias pedagógicas para conversão e educação dos sujeitos. Assim, em relação à educação indígena, os padres jesuítas se concentraram em conservar aspectos importantes da cultura nativa que não contrariavam a religião e fé católica, como a sua dança, os seus cantos, o uso de instrumentos e, sobretudo, a língua, de modo que eles uniram elementos da cultura cristã europeia com elementos da cultura nativa para o trabalho educativo.

Criaram também orações, sermões e catecismos na língua tupi para ensinar conteúdos cristãos. José de Anchieta foi o expoente máximo dessa tarefa, criando já em 1556 a “gramática da língua mais falada do Brasil”, produzindo catecismos, peças de teatro, doutrinas, orações em tupi, misturando elementos da cultura nativa à cultura cristã.

Sendo assim, entendemos que o assunto abordado neste trabalho é complexo, entretanto fascinante, demanda assim, empenho de novas pesquisas a fim de discutir o tema. As cartas de Nóbrega e Anchieta estudadas no trabalho, não foram apontadas em sua totalidade, mas se buscou o enfoque objetivado no trabalho.

Desse modo, o presente trabalho aponta algumas perspectivas de pesquisas futuras, sobretudo relacionadas à formação dos professores jesuítas. Visto que com o passar do tempo a Companhia de Jesus concentra também sua pedagogia e o trabalho educativo na América Portuguesa nos Colégios da Companhia. Os jesuítas, com o passar do tempo, viram no ensino uma possibilidade da continuidade da missão, ou seja, os Colégios seriam agora o palco de ensino e educação não somente dos padres, também dos jovens da elite. Sendo assim, pode-se pensar: como era a formação dos professores jesuítas? Como se realizava a sua formação pedagógica? No que se diferiam os padres que eram encaminhados à pregação dos padres que se destinavam a função de professores nos Colégios?

Contudo, pode-se entender que há um leque de possibilidades trazidas pelas cartas, fonte primária produzida no século XVI. É necessário, porém, indagá-las ainda mais, a fim de melhor se compreender este momento histórico que participou do processo de formação da história da educação de nosso país.

## REFERÊNCIAS

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

\_\_\_\_\_. *Obras Completas: Teatro de Anchieta*. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas Pe. Armando Cardoso (S.J.). São Paulo: Loyola, 1977, v.3.

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

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

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

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. *Exercícios Espirituais*. Tradução Pe. Géza Kovacs S.J. 3. ed. Porto Alegre: Arc. Metr. Pôrto Alegre, 1966.

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

\_\_\_\_\_. *Cartas Jesuíticas I*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônicas da Companhia de Jesus*. 3ed. Instituto Nacional do Livro. Vol. I. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Vida do venerável Padre José de Anchieta*. Prefácio de Serafim Leite, S.I. Rio de Janeiro- Imprensa Nacional, 1943.

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

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfozes indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2.ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ASSUNÇÃO, Paulo de/ PAIVA, José Maria e BITTAR, Marisa. *Educação, História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuítas: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer* ; prefácio Sérgio Miceli. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 16. Ed. Ed. Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (Org.). *História da Vida Privada: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 (Ciências Sociais).

CONSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da Conversão*. Ed. Unicamp, 2005

COSTA, Célio Juvenal. *A Racionalidade Jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540- 1599)*. (Tese Doutorado). Piracicaba, SP, 2004.

\_\_\_\_\_. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). Revista: *Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 93-107, dez. 2007a.

\_\_\_\_\_. Educação jesuítica no império português do século XVI: o colégio e o Ratio Studiorum. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR Marisa; ASSUNÇÃO Paulo de. (Orgs.) *Educação, História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007b.

\_\_\_\_\_. A racionalidade jesuítica: civilização e organização. In: *7º Simpósio Internacional- Processo Civilizador- Programa de Pós-graduação em Educação- Unimep*, 2003, Piracicaba, SP. Anais (on-line). São Paulo: Unimep, 2003 Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais7/Trabalhos/xA%20racionalidade%20jesuistica%20-%20civilizacao%20e%20organizacao.pdf>. Acesso em 05/07/2016.

COSTA, Célio Juvenal; OLIVEIRA, Anderson dos Santos de. Educação jesuítica na América Portuguesa: a dispensa das leis positivas e a racionalidade mercantil. In: *Revista Educação em Questão*. V.53, n.39, set/dez. 2015. Natal-RN: Editora da UFRN, 2015, p. 218-243.

DAHER, Andréa. José de Anchieta. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002.

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

FABRE, Michel . Existem saberes pedagógicos? In: HOUSSAYE, Jean; SOETARD, Michel; HAMELINE, Daniel; FABRE, Michel; *Manifesto a favor dos pedagogos*. trad. Vanise Dresch. Porto Alegre: Artmed, 2004.

FARIA, Marcos Roberto. *Tópicos em História da Educação na América Portuguesa: as representações de escola, ensino e aluno nas cartas dos primeiros jesuítas (1549-1583)*. InterMeio: revista do programa de Pós-Graduação em Educação, v.16, n.31, p.43-58, Campo Grande, MS, jan./jul., 2010.

\_\_\_\_\_. *As Representações de Escola, Ensino e Aluno nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Blásquez (1549-1584)*. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado em Educação)-PUC, SP, 2005.

FAVACHO, André Márcio Picanço. *O recolhimento dos meninos*. Por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.

FERREIRA E BITTAR. *Casas de Bê-a-Bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16*. FERREIRA JUNIOR, Amarílio. (Org) Em aberto. Dossiê Educação Jesuítica no Mundo colonial ibérico (1549-1768). Brasília. V.21, n.78, dez.2007

\_\_\_\_\_. Pluralidade lingüística, escola de bê-a-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação e Sociedade*, v. 25, n. 86, p. 472-482, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir nascimento das prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. 36.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOYATÁ, Sueli Leiko Takamatsu; PAULA, Fernanda Borges de Araújo ; SARKIS, Maria de Fátima Rodrigues ; VIEIRA, Valéria Cristina Ribeiro ; HANEMANN, João Adolfo Costa; SANTOS, Marcelo Henrique; LONGUINI, Marcos Daniel; GOIATÁ, Fátima dos Reis. *Manual de Normalização para Elaboração de Trabalhos Acadêmicos, Dissertações e Teses da Unifal-MG*, Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2006.

GUIRALDELLI, Paulo Jr. *O que é pedagogia?* 3.ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1966.

HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. *O nu e a luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega- 1549- 1558*. Rev. Inst. Est, Bras., São Paulo, 38: 87-119, 1995.

\_\_\_\_\_. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana, 2010.

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

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

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

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

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

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

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

LAUWERS, Michel. Verbete Devotio Moderna in LACOSTE, J. Y. *Dicionário crítico de teologia* trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas : Edições Loyola, 2004.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo: I, II. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo: I, II. Belo Horizonte- Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, 2002.

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

MALATION, Teresa. Cartas: Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla Bassanezi, LUCA, Tania Regina (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo, Contexto, 2012.

MANACORDA, Mario Alighiero. A. *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. Trad. Gaetano Lo Monaco. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

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

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

PAIVA, José Maria. *Colonização e Catequese*. São Paulo, Cortez, 1982. Col. Memória da Educação.

\_\_\_\_\_. *Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI e XVII*. Maringá- PR: Eduem, 2012.

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

PÉCORRA, Alcir. Diálogo sobre a conversão do gentio- Manuel da Nóbrega. Literatura #enem#vestibular#português. Cultura. Univesp TV.

Disponível em: [http://tvcultura.com.br/videos/52177\\_literatura-01-dialogo-sobre-a-conversao-do-gentio-manuel-da-nobrega-alcir-pecora.html](http://tvcultura.com.br/videos/52177_literatura-01-dialogo-sobre-a-conversao-do-gentio-manuel-da-nobrega-alcir-pecora.html).

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

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. José de Anchieta: o teatro como fonte para a escrita da história da educação no Brasil do século XVI. In: TOLEDO, César Alencar Arnaut. RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. SKALINSKI, Oriomar Junior. (Orgs.) *Origens da Educação no Brasil Colonial. Vol II*. Maringá: Eduem, 2013.

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

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

\_\_\_\_\_. *Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

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

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

VIOTTI, Pe. Hélio de Abranches. *S. J. José de Anchieta*. Fundação Emílio Odebrecht/ Sociedade Brasileira de Educação, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Rev de Antropologia. S. Paulo: USP 35, 1992.