

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**A CRUZ E A TINTA: O SIGNIFICADO DA COLONIZAÇÃO NOS
ESCRITOS DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA DURANTE O
GOVERNO DE TOMÉ DE SOUZA (1549-1553).**

JOSÉ DELFIM DOS SANTOS PEREIRA

Rio de Janeiro, 23 de Junho de 2015.



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A CRUZ E A TINTA: O SIGNIFICADO DA COLONIZAÇÃO NOS
ESCRITOS DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA DURANTE O
GOVERNO DE TOMÉ DE SOUZA (1549-1553)**

JOSÉ DELFIM DOS SANTOS PEREIRA

**Sob a orientação da Professora Doutora Patrícia Souza de Faria-
Professora Adjunta do Departamento de História e Relações
Internacionais- ICHS- UFRRJ.**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

Rio de Janeiro, 23 de Junho de 2015.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JOSÉ DELFIM DOS SANTOS PEREIRA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História** no Curso de Pós-Graduação em História.

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA EM 23 /06/2015

Dr.^a Patrícia Souza de Faria. UFRRJ (Orientadora)

Dr.^a Luciana Gandelman. UFRRJ

Dr.^a Célia Cristina da Silva Tavares - UERJ

In memoriam de Luis dos Santos.

AGREDECIMENTOS

Início esta seção agradecendo a Deus, que me permitiu trilhar esta jornada e meu deu forças para levá-la a cabo mesmo quando parecia tudo complicado. Por ter me dado disposição para atravessar noites, fazer viagens carregando centenas de textos, atravessar mais noites, esquecer datas festivas. Agradeço a Deus por nunca me deixar esquecer o porquê de ter escolhido este caminho, uma vez que mais do que um título escolhi o mesmo para de algum modo afetar a sociedade, afetar pessoas.

Agradeço a minha amada noiva, Tatiane Ferreira Botelho, sempre companheira, amiga, confidente, aquela que nunca me deixou desistir, nunca permitiu que voltasse atrás. Que sempre teve uma palavra de ânimo para que não desistisse da minha jornada, para que não desistisse deste sonho tão importante e de grande significado em minha trajetória. E que acima de tudo isso, fez do meu sonho seu sonho também.

De igual modo agradeço a meus pais Aguilar e Vanda que durante toda minha vida ensinaram o valor da educação. Estendo esse agradecimento a toda minha família (à qual já incluo os membros da família da Tatiane) que sempre me apoiou e cercou de cuidados, em especial meu avô Luis dos Santos que infelizmente nos deixou logo quando iniciei este curso, minha querida avó Maria Ferreira dos Santos e minha tia Adriana que infelizmente não poderá ler estas linhas, pois a aprouve Deus que não estivesse mais entre nós. Não poderia deixar de agradecer também a minha tia Vereda que prontamente me auxiliou na revisão deste trabalho.

Agradeço de igual modo à minha orientadora Patrícia Faria, por quem nutro grande admiração e que sempre acreditou neste trabalho, me dando todo suporte que precisei, inclusive me incentivando a ter forças quando estas pareciam se esvaír. Agradeço à Nivia Pombo, minha orientadora de monografia que até hoje participa e apoia minha carreira acadêmica. À Marcia Vasconcelos, que quando da elaboração o projeto que daria origem a este trabalho lá no 3º período de minha graduação me auxiliou em tudo que foi necessário. À Elanny Brabo, uma grande amiga e que ainda em minha graduação ensinou importantes lições que levarei por toda minha vida acadêmica.

Aos meus colegas de mestrado que sempre comigo compartilharam conhecimentos pertinentes. Não poderia deixar de agradecer aos excepcionais professores com os quais tivemos a honra de trabalhar neste curso, agradeço ao Dr. Fábio Lopes, que me fez pensar no

que faço quando escrevo – juro que estou fazendo isso inclusive agora – e perceber que linguagem é muito mais do que meio, é tudo. Agradeço a Dr^a Glória Oliveira, esta excepcional professora de teoria da História que me ajudou a compreender melhor o que é história e o que fazemos como historiadores, ao brilhante Dr. Marcelo Berriel com o qual muito aprendi nas discussões em sala envolvendo Historiografia, poder, linguagem e mesmo semiótica que se tornou tão importante para este trabalho. À Dr^a Margareth de Almeida, esta ilustríssima professora em cuja disciplina tanto aprendi a respeito da Antropologia aplicada ao estudo de questões envolvendo história religiosa, na qual tive um contato mais efetivo com o conceito de alteridade que veio a se tornar importante em meu trabalho.

Agradeço de igual modo a minhas arguidoras Dr^a Luciana Gandelman, a quem conheço e admiro desde quando foi minha professora juntamente com a Dr^a Margareth na UFRRJ quando sempre trazia perspectivas interessantes às aulas. Além das orientações concedidas durante meu exame de qualificação que muito auxiliaram num melhor desenvolvimento de meu objeto de pesquisa tal como as que me concedeu a professora Dr^a Célia Tavares, as quais se tornaram de suma importância ao me permitirem dar mais historicidade ao meu trabalho e a qual agradeço também entusiasticamente.

Manifesto de igual modo meu agradecimento à Coordenação do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro tal como a secretaria do mesmo programa, que sempre me deram todo suporte necessário e acreditaram que esta pesquisa poderia ser pertinente quando anos atrás realizei o processo seletivo.

Estes dois últimos anos foram os que mais mudei em minha vida e em muito devido a experiência na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, agradeço a todos que fizeram parte desta jornada direta ou indiretamente, agradeço por terem feito parte de minha formação acadêmica e por mais do que isso terem feito parte da construção de quem sou.

A CRUZ E A TINTA: O SIGNIFICADO DA COLONIZAÇÃO NOS ESCRITOS DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA DURANTE O GOVERNO DE TOMÉ DE SOUZA (1549-1553).

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar as cartas escritas pelo padre Manuel da Nóbrega durante o governo de Tomé de Souza (1549-1553), com enfoque nos significados da Colonização construídos por Nóbrega. Para compreender a forma como tais epístolas eram escritas, consideramos o modelo disposto na *Ars Dictaminis* (a arte de escrever cartas) e as orientações presentes nas Constituições jesuíticas. Este estudo inspira-se na Semiótica de Roland Barthes a fim de compreender as estruturas próprias à escrita de Manuel da Nóbrega. Considera-se que a prática de escrita de Nóbrega é estruturada como um ritual, ainda que dependente do contexto e da ação dos agentes sociais (de acordo com o conceito de “performance” de Stanley Tambiah). Dessa forma, atentamos para a formação de Nóbrega (associada ao direito canônico e ao papel dos conceitos teológicos, políticos e jurídicos partilhados pelos membros da Companhia de Jesus) e para a sua experiência na construção de sua visão sobre a Colonização.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Padre Manuel da Nóbrega; Escrita jesuítica; Missões no Novo Mundo.

Abstract: The objective of this study is to analyze the letters written by Father Manuel da Nóbrega during the government of Tomé de Souza (1549 – 1553), especially the meanings of Colonization formulated by Nóbrega. In order to understand the form that such epistles are systematized, we consider the pattern defined in the *Ars Dictaminis* (the art of letter writing) and the orientations of the Jesuit *Constitutions*. This study follows the semiotics of Roland Barthes to understand the particular structures of Nóbrega's writing. Such practice of writing was structured as a ritual, though dependent on the context and the action of social agents (according to the concept of "performance" of Stanley Tambiah). We analyze the role of the formation of Nóbrega (associated to the Canon Law and the theological concepts, political and legal shared by the members of the Society of Jesus) and his experience in the construction of the Nóbrega's view of Colonization.

Keywords: The Society of Jesus; Father Manuel da Nóbrega; Jesuit writing; New World missions.

SUMÁRIO

Introdução	P. 08
Capítulo I: Companhia de Jesus, Escrita e Historiografia	P. 14
1.1. A fundação da Companhia de Jesus	P. 14
1.2. As missões no Novo Mundo	P. 22
1.3. A historiografia a respeito da Companhia de Jesus	P. 30
Capítulo II: Performance, Escritura e Experiência na construção do Outro por Nóbrega	P. 41
2.1. A estrutura da escrita empregada por Nóbrega	P. 41
2.2. A ritualística escrituraria inaciana na construção do Outro.....	P. 48
2.3. Sujeito, experiência e performance na Missão inaciana	P. 59
Capítulo III: A Cristandade colonial na pena de Nóbrega	P. 70
3.1. A Cruz e a Coroa	P. 70
3.2. Os colonos como obstáculo à conversão	P. 80
3.3. Os párocos e seu ofício de demônio	P.87
Considerações Finais	P.99
Bibliografia	P. 102

INTRODUÇÃO

A referente pesquisa tem por objeto a atribuição de sentido aos elementos que compunham a realidade colonial operada pelo padre Manoel da Nóbrega nas cartas que redigiu em seus primeiros contatos com o Novo Mundo, durante o período de governo de Tomé de Souza (1549-1553), período em que foi principiada atuação dos jesuítas na América Portuguesa.

O recorte cronológico em que esta pesquisa está balizada já foi alvo de diversas análises historiográficas, tal como a própria atuação dos jesuítas na Colônia, de modo que pretendemos desenvolver uma análise de acordo com as novas preocupações surgidas no campo da análise historiográfica, mais especificamente com as relacionadas à consideração das questões formais referentes às fontes utilizadas pelo historiador.¹ A reverberação dessas considerações nas análises a respeito da Companhia de Jesus nos levou ao pressuposto de que as epístolas inicianas – uma das principais fontes documentais utilizadas no estudo dessa ordem religiosa – além de trazerem relatos relevantes sobre o cotidiano da missão possuem em sua própria estrutura o valor de eventos históricos. Assim, destaca-se não apenas a narrativa, mas também a narratividade como elementos passíveis de problematização por parte do historiador². De modo que se pretende aqui uma análise que problematize a estrutura interna dos relatos jesuíticos, contudo, preocupada com a experiência histórica e não meramente com as funções literárias.

Proponho uma análise que considere e que articule os “elementos internos” e os “externos” das fontes jesuíticas analisadas, a fim de compreender as cartas escritas pelo padre Manuel de Nóbrega no período supracitado como elementos de construção particular, em cuja forma residem paradigmas decisivos que se relacionam intrinsecamente aos conteúdos³ nelas dispostos e ao contexto em que foram produzidas, isto é, a América Portuguesa em sua primeira fase de colonização sob a matriz do Governo Geral, de 1549 a 1553). Por meio desta análise almejo me debruçar sobre a significação que Nóbrega opera em relação à missão que

¹ Durval Muniz de Albuquerque Junior. “A Dimensão Retórica da Historiografia”. In: Carla Bossanesy Pinsky; Tania Regina de Luca (Org.). *O Historiador e suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, pp.223-249, p. 23

² José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.46.

³ Conteúdos relacionados sobretudo as venturas e desventuras vivenciadas pelos inicianos em seu esforço de converter os nativos e interagir com a Cristandade local.

desempenha na Colônia junto aos indígenas, em que estão envolvidos os colonos, o governo geral, o clero secular e seus próprios companheiros de Ordem.

Nosso objetivo neste trabalho é, portanto, tratar da significação que o padre Manuel da Nóbrega realizou em suas epístolas a respeito da atividade missionária desempenhada na colônia por ele e seus companheiros em prol da conversão dos indígenas. De modo que analisarei os sentidos por Nóbrega atribuídos a nativos, colonos, companheiros de Ordem e padres paroquiais, a fim de desnudar a relação deste processo de atribuição de significados com: os conceitos teológico-políticos institucionais da Companhia de Jesus⁴, as concepções de sociedade vigentes no Antigo Regime português⁵ e a própria experiência do jesuíta na Colônia.

Assim, temos os seguintes objetivos específicos. Pretende-se desnudar a forma como Nóbrega narrou as relações entre missionários jesuítas e a estrutura do Governo-geral, com atenção às ambiguidades e à oscilação dos significados atribuídos por Nóbrega aos agentes da administração colonial. Almeja-se também compreender como se dá a atribuição de sentido que Nóbrega opera em relação aos indígenas, a partir da estrutura de seus relatos sobre os nativos, relatos marcados por uma alteridade inerente. Do mesmo modo, desejamos analisar a alteridade que se percebe na escrita do padre em relação aos colonos portugueses e aos membros do clero paroquial da Colônia. No processo de análise das cartas, pretende-se demonstrar o valor performático dos escritos de Nóbrega que tornam sua feitura a realização de um verdadeiro ritual escriturário.

Para alcançar tais intentos recorrerei a nível teórico a certos conceitos que serão fundamentais para esta pesquisa, dentre eles estão os postulados de Roland Barthes a respeito da relação entre discurso e poder, uma vez que o semiólogo francês pontua que o discurso é o objeto que inscreve o poder e permite que o mesmo nunca cesse de existir nas sociedades humanas, mas pelo contrário sempre se reinvente,⁶ tal como ocorre com as ideologias, basta que uma entre em declínio para ser prontamente substituída por outra que se tornará

⁴ Conforme desenvolveu Hansen ao tratar dos elementos formais das cartas de Nóbrega: Ver: João Adolfo Hansen. “O nu e a luz: cartas jesuítas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558)”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995.

⁵ Conforme explicitaram Pedro Cardim e Antônio Manuel Hespanha, ao tratarem das concepções de ordenamento social no Portugal do Antigo Regime, com destaque à concepção de sociedade “ordenada”, hierarquizada, corporativa, em que o catolicismo servia de vínculo. Ver: Ana Cristina Nogueira; Antônio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa”. In: Antônio Manuel Hespanha (Coord.). *História de Portugal: O Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 18 – 37; Pedro Cardim. *Religião e Ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*. In: “Revista de História das ideias”. Vol.22. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001.

⁶ Roland Barthes. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007, p.12.

hegemônica. Assim, a linguagem não é apenas um instrumento, mas é condição para que se exerça o poder. Neste sentido será a partir de tal pressuposto que me debruçarei em minha pesquisa exatamente sobre tal relação ao pensar o sentido atribuído pelo jesuíta Manuel da Nóbrega aos agentes da colonização.

Contudo, para além de uma análise da significação, pretendo uma abordagem que considere o contexto em que a fonte foi produzida para, a partir deste encontro articulado entre elementos internos e externos ao documento, construir um trabalho útil à historiografia de acordo com a proposta de Durval Muniz de Albuquerque Júnior⁷.

De igual modo será essencial a este trabalho, além dos pressupostos barthesianos, a apropriação do conceito de Performance tal como concebido por Stanley Tambiah e que, a grosso modo, poderia ser definido como uma ação que se dá por meio de uma linguagem extremamente formalizada e proferida coletivamente com fins de assegurar a corroboração social de dado grupo, porém, sem que ela ocorra sempre do mesmo modo, por estar sempre sujeita aos elementos contextuais e aos aspectos que envolvem o sujeito que participa de tal evento⁸.

Este postulado torna-se relevante para minha pesquisa ao permitir que me debruce sobre as cartas de Nóbrega em seus rígidos aspectos formais de construção intrinsecamente relacionados à corroboração social da própria Companhia de Jesus, sem, contudo ignorar o papel do inaciano como sujeito social que, ao escrever, atua não apenas movido pelo objetivo de manutenção social da Ordem a que pertence, mas também pelo impacto de sua experiência na Colônia que não se dá em um sentido único, pois – como pontua Marina Massimi – se relaciona à experimentação, ao conhecimento, à sensibilidade ao transcendental e à capacidade de o inaciano se identificar com a vivência do fundador Companhia de Jesus e com os preceitos que norteavam a Ordem⁹.

Em relação à metodologia, utilizarei ainda os postulados do semiólogo Roland Barthes a fim de analisar internamente as epístolas de Nóbrega a partir do próprio processo em que a Colônia ganha significados nos escritos do padre. Em linguística o significado constitui-se naquilo que quem emprega o signo entende que o mesmo representa, de modo que é a partir

⁷ Durval Muniz de Albuquerque Junior. “A Dimensão Retórica da Historiografia”. In: Carla Bossanesy Pinsky; Tania Regina de Luca (Orgs.). *O Historiador e suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, pp.223 – 249, p. 236.

⁸ Stanley J. Tambiah. 1981. "A Performative Approach to Ritual." *Proceedings of the British Academy (1980)* 65, pp. 113–169, p. 115.

⁹ Marina Massimi. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. In: *Revista Antiguos Jesuitas em Iberoamérica*. v.1, n.1, p.92-111.

de sua experiência individual e adequação às convenções sociais que o rodeiam que o indivíduo interprete a realidade e os conceitos que a constroem¹⁰.

Por conseguinte, analisar como se processou a mobilização por Nóbrega de determinados valores partilhados pela Companhia de Jesus – na significação da Colônia que o padre opera da em suas cartas – pode nos permitir problematizar questões essenciais relacionados ao cotidiano da colonização, uma vez que ao escrever o jesuíta faz um esforço de seleção que é além de simbólico, pois é ao mesmo tempo sintagmático, no que concerne à disposição em seu discurso de determinadas expressões que se mesclam a outras, a fim de produzir dado efeito em seu leitor. E é também paradigmático, tendo em vista que, ao empregar certas definições, Nóbrega rejeita as opostas a estas¹¹. Assim a prática da escrita, principalmente da escrita inaciana, constitui-se de escolhas, rejeições, asserções e combinações cuidadosas e que buscam sempre uma determinada disposição de seu leitor.

Igualmente nos serão relevantes as postulações dos literatos Alcir Pécora¹² e João Adolfo Hansen¹³ que possuem trabalhos dedicados a contemplar os elementos formais relevantes à construção das epístolas de Nóbrega e o próprio do papel da escrita para a Companhia. Neste sentido, pontua Pécora, para Inácio de Loyola, fundador da Ordem, escrever uma missiva tratava-se de um esforço desempenhado pelo autor do escrito em dar o seu melhor em Cristo e satisfazer o leitor¹⁴. Tal satisfação do leitor tem um papel extremamente significativo, uma vez que as epístolas deveriam, segundo Loyola, ser leituras edificantes, consoladoras e espiritualmente proveitosas para os correspondentes, como pontua Alcir Pécora. Os relatos que fugissem a tal fulcro deveriam ser escritos em anexos denominados *Bijuelas*, cujo objetivo era relatar acontecimentos extremamente graves e que não seriam matéria edificante, aos quais apenas teriam acesso os líderes da Companhia¹⁵.

As fontes históricas dessa pesquisa são as cartas do padre Manuel de Nóbrega contidas na coletânea organizada pelo jesuíta Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos*, neste

¹⁰ Roland Barthes. Elementos de Semiologia. Tradução de IzidoroBlikstein. São Paulo: Cultrix, 2007, p.46.

¹¹ Roland Barthes. “A imaginação do signo”. In: Roland Barthes. *Crítica e verdade*. Tradução Leyla Pérrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.41-48.

¹² Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415.

¹³ João Adolfo Hansen. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558)”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995.

¹⁴ *Ibidem*, p.383.

¹⁵ *Ibidem*, p.381.

sentido, farei uso das epístolas escritas pelo inaciano dentro do período balizado neste trabalho em que atuava como governador-geral da Colônia, Tomé de Souza (1549-1553)¹⁶.

A despeito das cartas serem meu principal objeto de investigação, neste trabalho existem outros documentos que serão em alguns momentos passíveis de análise devido a sua relevância dentro do período de abordagem e a sua relação com as próprias epístolas. Estes documentos complementares são o *Regimento a Tomé de Souza* que pode ser encontrado no livro *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*, organizado por Marcos Carneiro de Mendonça e publicado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e *A Carta de Tomé de Souza a D. João III*, transcrita na mesma obra¹⁷.

Este trabalho está organizado em três capítulos, no primeiro intitulado “Companhia de Jesus, escrita e historiografia” abordaremos o contexto em que a Companhia surgiu (1.1 – A fundação da Companhia de Jesus) e passou a atuar dentro Império português. Em seguida como se deu o desenvolvimento das missões no Novo Mundo (1.2 – As missões no Novo Mundo). Por fim, faremos um balanço de algumas das principais tendências surgidas na historiografia a respeito do papel desta Ordem religiosa no Brasil colonial, com atenção aos estudos considerados clássicos e a algumas recentes produções que se concentraram na análise da escrita jesuítica (1.3 A historiografia a respeito da Companhia de Jesus).

No segundo capítulo, intitulado “Performance, Escritura e Experiência na construção do outro por Nóbrega”, desenvolverei a análise formal das epístolas do padre Manuel da Nóbrega dialogando com a Antropologia (as postulações antropológicas de Stanley Tambiah), a semiótica barthesiana e o conceito de experiência tal como utilizado por Marina Massimi, a fim de pensar nos elementos característicos da construção que Nóbrega fez dos indígenas, e como tal construção se dá por meio da retórica da alteridade (conforme as reflexões de François Hartog)¹⁸. Começaremos esboçando a estrutura básica das cartas do jesuíta estudado (2.1 – A estrutura da escrita empregada por Nóbrega). Num segundo momento refletiremos sobre como a construção que o inaciano opera em relação ao outro em suas epístolas é em muitos sentidos semelhante a um ritual (2.2 – A ritualística escrituraria inaciana na construção do Outro). Logo em seguida, abordaremos o impacto da experiência de Nóbrega em seus escritos (2.3 – Sujeito, experiência e performance na Missão inaciana).

¹⁶ Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955.

¹⁷ Marcos Carneiro de Mendonça. *Raízes da Formação administrativa do Brasil*. T. 1. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/CFN, 1972.

¹⁸ François Hartog. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

E, por fim, no terceiro e último capítulo deste trabalho, “A Cristandade colonial na pena de Nóbrega”, debruçar-me-ei sobre a atribuição de sentido que o inaciano realiza em relação aos agentes da colonização e como a mesma varia de acordo com as experiências de interação que trava com estes agentes e com os nativos ao longo do tempo. De maneira que analisaremos, num primeiro momento, como o inaciano lida com as estruturas do Governo Geral, uma relação harmoniosa mas que não deixará de ter seus momentos de tensão (3.1 – A Cruz e a Coroa). A seguir, veremos como Nóbrega descreve de modo depreciativo os colonos, devido a suas atitudes aparentemente contrárias a fé católica (3.2 – Os colonos como obstáculo à conversão). Por fim nos debruçaremos sobre a construção que o inaciano opera em suas epístolas a respeito do clero secular com o qual trava vários embates (3.3 Os párocos e seu ofício de demônio).

Com a realização deste trabalho buscaremos demonstrar como as cartas de Nóbrega atribuem certos sentidos aos agentes envolvidos na Colonização da América portuguesa, sentidos estes que se relacionam intrinsecamente aos paradigmas existentes dentro da própria Companhia de Jesus relacionados a um intenso senso hierárquico, uma solidamente constituída noção de pertencimento à Ordem (o modo de proceder do inaciano em suas tomadas de decisão deveria sempre atestar isto) e à necessidade de propagação e defesa da Fé cristã. Mas que também estão relacionados ao campo de experiência do inaciano no Novo Mundo – em relação ao qual Nóbrega procura interagir, traduzir, dar sentido. De maneira semelhante, almejamos pontuar como a significação que Nóbrega opera em relação ao Novo Mundo é em muitos sentidos marcada pela alteridade, não apenas em relação ao indígena, mas de igual modo no que tange aos colonos cristãos e aos clérigos seculares.

CAPÍTULO I

COMPANHIA DE JESUS, ESCRITA E HISTORIOGRAFIA.

É a definição da Companhia, com o seu duplo fim, individual e apostólico. Nem só ativa, para servir o próximo, nem só contemplativa, para a consideração das coisas divinas. Adota-se o meio termo: ordem mista, para maior Glória de Deus. (Serafim Leite)¹⁹

1.1. A fundação da Companhia de Jesus

O surgimento da Companhia de Jesus está intrinsecamente relacionado às reformas religiosas que abalaram a Cristandade, no que se pode chamar de limiar da época moderna. Tais movimentos surgiram a fim de atender à urgente necessidade que a Cristandade possuía em relação à sua vida terrena e à vindoura, diante da peste, da guerra e da fome, que a posicionava em um clima de profunda instabilidade, de modo a apontar para nada menos do que a iminência do fim do mundo. Desesperavam-se, assim, os homens diante do que parecia ser seu inevitável ocaso e viam pesar, mais do que nunca, em suas consciências, aquilo que lhes parecia pecaminoso.

Não por acaso, fora datada nesse período a febre de "compra" de indulgências, a despeito de a Igreja defender não apenas este elemento, mas de igual modo, a comunhão e a confissão, como meios de obter a salvação. Assim, a obsessão pela compra de indulgências surgia diante do desespero dos dias terríveis que pareciam se aproximar, do sentimento de abandono em relação a um clero despreparado e ineficiente em pastorear seus aflitos fiéis e de uma liturgia excludente dos mesmos.²⁰

Nesse cenário de instabilidade, a opacidade vocacional dos clérigos suscitou críticas das mais diversas, culminando nas Reformas Protestante e Católica, ambas incentivadas pela insatisfação com o estado de falência em que se encontrava a Cristandade e, embora opostas, relacionadas ao mesmo desejo de renovação da vida espiritual.²¹

¹⁹ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006, tomo I, livro I. p.21.

²⁰ Jean Delumeau. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Wendes. São Paulo: Pioneira, 1989, p.60-68.

²¹ *Ibidem*, p.60-68.

No que tange à Reforma Católica, Roma buscou soluções para as inquietações do período, tal como a valorização moral dos clérigos e o despertar para a necessidade do trabalho missionário da Igreja que deveria abranger tanto o *Orbe Cristão* quanto os pagãos alheios ao mesmo²².

É importante salientar, todavia, que, embora reformadores protestantes e reformadores católicos fossem motivados pela mesma pulsão renovadora, não havia qualquer tentativa de cooperação ou imitação entre ambos. Ao contrário, o que empreendeu a cúria romana foi um esforço de fortalecimento de seus dogmas e liturgias, a fim de que se pudesse fazer frente à ameaça dentro da Cristandade, por meio da "Reconquista pelas armas e conversão das massas protestantes, tratava-se de ocupar os lugares perdidos pela igreja"²³.

Nesse sentido, com intuito de “revitalizar” a Cristandade, a Santa Sé buscou melhorar a formação do então mal preparado clero, de modo a se preocupar incisivamente com o cumprimento dos votos – tal como o do celibato – e com a própria formação do corpo clerical. A partir desse momento, reforçou-se a necessidade de o que clérigo obtivesse a devida orientação para exercer a sua função, tal como profissionais leigos o faziam – a exemplo de médicos e juristas –, ao ponto de que o bom padre passasse a ser não simplesmente aquele que usaria sua batina, mas o que fosse treinado e exercesse de forma plena suas funções sacerdotais, como o surgimento e a proliferação dos seminários no período atestam²⁴.

Essa tendência à especialização do clero evidenciou-se nos jesuítas e nas demais ordens regulares surgidas no período, tal como a rejeição dos mesmos àquelas práticas monásticas que, muitas vezes, despendiam tempo precioso– como no caso das preces entoadas em conjunto – e no afrouxamento da fronteira entre o espírito laico e o religioso, de modo que o mundo pudesse enfim adentrar na Igreja²⁵.

Naquele contexto, a Igreja ao mesmo tempo em que se fechava em si, descartando abrir mão de seus dogmas, abria-se para o mundo, ao perceber a relevância da melhoria do clero e de empreender um esforço em prol da conquista e reconquista dos espaços que não eram por ela ocupados. Foi no bojo desse processo que surgiu a Companhia de Jesus, em 17 de setembro de 1540, pela bula papal *Regimin militantis ecclesiae*, como uma ordem religiosa com fins pastorais²⁶.

²² António Camões Gouveia. Contra-Reforma. In: Carlos Moreira Azevedo. (org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v.2, p.16-17.

²³ Jean Delumeau. Nascimento e afirmação da Reforma, op cit., p. 164

²⁴ M. Mullet. *A Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva, 1985, p.26-30.

²⁵ Ibidem, p.40.

²⁶ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.31.

Para compreender o surgimento e alguns dos pressupostos que norteariam a Companhia de Jesus, cabe conhecer a biografia de seu fundador, Inácio de Loyola, inicialmente um soldado engajado em sua carreira militar, que conseguiu ser nomeado capitão de guarnição em Pamplona. Sua ascendente carreira, contudo, foi interrompida quando os franceses invadiram Navarra, de modo que a guarnição de Loyola resistiu até o fim e Inácio saiu seriamente ferido da batalha²⁷.

O combate que afastou Loyola de sua carreira militar, pelo menos provisoriamente, ocorreu em 1521; e, uma vez em convalescença, Inácio (ou Inigõ, como também era conhecido) encontrou na leitura de livros sobre a vida dos santos a inspiração para a sua recuperação e para a sua vocação religiosa. Após ter optado pela vida religiosa, Loyola abdicou de tudo a fim de peregrinar até Jerusalém, de modo que a sua primeira parada nessa jornada fosse no mosteiro beneditino de Montserrat, onde confessara a um padre o seu intuito vocacional.

A partir de então, Inigõ seguiu uma rotina de confissões, cuja prescrição era realizada pelo abade Garcia de Cisneros, diretor do Monastério. Tal rotina exigia que Inácio anotasse todos os seus pecados em exercício de introspecção antes de confessá-los ao mestre de noviços, experiência essa de fortíssima influência na trajetória de Loyola, uma vez que seus *Exercícios Espirituais* – os quais viriam a ser os norteadores da ação e do procedimento dos inicianos – foram formulados com base nessa rotina, que experimentou o religioso em Montserrat.²⁸

Como pontua Barthes, os Exercícios de Loyola consistiam em uma linguagem estruturada a partir de um signo permutado entre o homem e a Divindade, de modo a constituir uma mântica que, tal como a grega, caracterizava-se por uma pergunta e uma resposta. A pergunta destinada à divindade era sobre qual seria a sua vontade e a resposta, a revelação dessa vontade por parte de Deus; a pergunta era feita na prática dos Exercícios Espirituais e a resposta, no diário do exercitante, com o intuito de expressar uma particular circularidade discursiva entre criador e criatura²⁹.

A sofisticação dos Exercícios de Loyola, contudo, não agradou a todos, visto que o religioso fora preso na Universidade de Alcalá e, posteriormente, na Universidade de

²⁷ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., p.2.

²⁸ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teórica*, op. cit., p.28-29.

²⁹ Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.43-44.

Salamanca, devido a uma má interpretação das suas propostas religiosas.³⁰ Depois de solto, Loyola deu continuidade aos seus estudos em Paris, no Collège de Montaigu, antigo centro humanista então controlado por dominicanos, por onde passaram figuras como Erasmo, Calvino e Vitória³¹.

Um ano mais tarde, o religioso transferiu-se para o Collège St. Barbe, então dirigido por Diego Gouveia, onde Loyola conhecera Francisco Xavier e – ainda em Paris – os demais membros que formariam o núcleo da Companhia de Jesus, os quais foram convencidos de partirem juntos até Jerusalém, colocando-se à disposição do Papado para qualquer atividade designada pelo ocupante do trono de Pedro³².

Loyola, entretanto, teve que fugir em 1531 para não ser novamente preso, devido aos seus Exercícios, dessa vez pela Inquisição. Com efeito, o grupo combinou de encontrar-se em Veneza e Loyola viajou até Roma, a fim de apresentar ao Papa a fórmula que fundaria a Companhia de Jesus, como uma ordem religiosa de perfil não monástico e engajada em propósitos missionários; cujo principal objetivo era o de persuadir todos os homens – fossem cristãos, hereges ou pagãos – a viverem uma vida reta.³³ Tal intuito vem a corroborar perfeitamente a busca pelo revigoramento das formas religiosas do catolicismo ocidental, como mencionado previamente.

Com o intuito de cumprir esta resolução que fundamentava o espírito da Companhia, os inicianos foram movidos a trocar – de sua fórmula – o voto de clausura (comum às ordens religiosas do medievo) pelo de mobilidade, expresso na promessa de obedecer irrestritamente ao Papa, obediência que dava conta do total comprometimento da Ordem com a Missão e com o propósito do fortalecimento da Igreja, a ponto de os inicianos aceitarem de , bom grado, serem conduzidos para onde quer que a Santa Sé os enviasse.³⁴

Para desempenhar tal encargo, os jesuítas organizaram-se a partir de uma complexa hierarquia, que, segundo O'Malley, baseava-se na divisão da Companhia em unidades administrativas, denominadas províncias (que também vigoravam entre dominicanos e franciscanos), cada uma delas dotada de um superior, que responderia diretamente a Loyola. No que tange às unidades locais, os inicianos construía casas, cujos responsáveis eram

³⁰ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.29-32.

³¹ Ibidem, p. 30-31.

³² Ibidem, p. 30-31.

³³ Ibidem, p. 30-31.

³⁴ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teórica*, op. cit., p.36-37.

denominados reitores ou superiores e respondiam ao provincial ou, no caso de sua ausência, ao Geral³⁵.

O'Malley também mencionou a figura do colateral, uma espécie de assistente do reitor, que responderia diretamente ao provincial, porém esse cargo, segundo o historiador, não vingou e foi, por conseguinte, abandonado.³⁶ Esta bem delineada hierarquia deveria ser rigidamente respeitada, uma vez que, tal como afirma Serafim Leite, o governo da Companhia de Jesus estava organizado de modo a considerar a obediência como virtude essencial à vida religiosa, ao ponto de se considerar a obediência dos inacianos às normas da Companhia e aos seus superiores hierárquicos como análoga àquela que se deveria dedicar a Cristo³⁷.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile percebeu, na organização inaciana, explicitada nas *Constituições* jesuíticas, uma projeção do corpo humano, visto que cada membro da Companhia, disperso pelo mundo, estava ligado à sua cabeça – o Geral da Companhia – e tinha uma relação de dependência estabelecida com este.³⁸ Com efeito, essa metáfora do Corpo está relacionada à própria delimitação do que pode se chamar de uma identidade jesuítica, pois para ser um jesuíta era necessário adequar-se como o membro ao corpo, ao qual pertencia:

A identidade jesuíta que fundamenta a unidade da Companhia é comumente definida nos textos como sendo “um modo de fazer” (“nuestro modo de proceder”). Ao cabo de sua formação, todos os membros dispersos não necessitam ser idênticos, mas agir de uma mesma maneira. É por isso que as *Constituições* não são regras estáticas, mas dinâmicas, descrevendo a aquisição de uma identidade e não a identidade em si mesma. Agir da mesma maneira não é fazer a mesma coisa, muito pelo contrário. Definido um estilo, uma maneira de proceder, as *Constituições* designam uma liberdade de agir a cada um, liberdade que idealmente todo jesuíta incorporado à identidade da Companhia saberá delimitar em fronteiras aceitáveis pela instituição³⁹.

Assim, as fronteiras da identidade jesuítica estavam delimitadas nas *Constituições*. Não por acaso, tal documento, elaborado a partir do ano de 1549, oferecia como princípio norteador para os missionários a moderação – *moderatio* –, concedendo a flexibilidade necessária ao modo de proceder inaciano, a fim de que os mesmos – embora distantes das

³⁵ John W. O'Malley. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p.86.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., p.13.

³⁸ Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru, Edusc, 2006, p.67.

³⁹ *Ibidem*, p.69.

paredes de um monastério⁴⁰ – mantivessem seu elo institucional a partir de sua adequação como membro, mesmo se disperso, de um mesmo corpo, cuja cabeça instituída por Deus deveria ser respeitada e obedecida. Dessa feita, como membro de um corpo, um sacerdote não deveria ser idêntico ao outro, mas ser capaz de manter sua referência em relação ao corpo do qual fazia parte, a despeito de suas particularidades.

O missionário jesuíta era, ao mesmo tempo, “livre” das paredes de um monastério e enclausurado em uma identidade que, per si, projetava um monastério, cujos muros, aparentemente invisíveis, transpareciam no modo de proceder dos inacianos. Flexível, porém moderado. Disperso, contudo consciente de sua unicidade com o corpo no qual estava inserido e de sua responsabilidade em manter-se parte de tal corpo, a partir de uma prática constante de santificação, por meio da realização dos Exercícios Espirituais e do engajamento na obra missionária⁴¹. Assim, o inaciano abandonava a clausura física, porém, resguardava-se, a partir de uma eficiente clausura procedimental. Para o jesuíta, as limitações não eram impostas pelas paredes de um monastério, mas pela adequação das suas atitudes em relação ao corpo religioso a que pertencia.

De maneira que nos textos normativos da Companhia de Jesus, a afirmação de tais elementos foi essencial para a construção da identidade da Ordem e na manutenção deste Monastério supra territorial. Porém, além dos Exercícios e do missionarismo, os jesuítas cultivavam ainda uma prática escriturária diligente e constante, uma tradição desenvolvida desde os primórdios da Companhia de Jesus, conceituada não apenas como uma atividade qualquer, mas como um mecanismo de manutenção das hierarquias, de comunhão entre os companheiros de Ordem e da própria legitimação da obra operada pelos jesuítas nas mais diversas partes do mundo.

Assim as epístolas a uma só feita permitiam: “silenciar inimigos, atrair recrutas e aumentar seu próprio entusiasmo para a sua vocação”,⁴² como destaca O’Malley. Nesse sentido eram artefatos de defesa ideológica da missão, da ampliação de sua estrutura com o incentivo à agregação de novos missionários e do fortalecimento emocional dos membros da Companhia que, por meio dos relatos de companheiros e da construção de seus próprios, alcançavam uma maior ascese em relação à sua vocação⁴³.

⁴⁰ John W. O’Malley. *Os primeiros jesuítas*, op. cit., p.514.

⁴¹ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.32-33.

⁴² John W. O’Malley. *Os primeiros jesuítas*, op. cit., p.104.

⁴³ *Ibidem*, p.104.

Para Charlotte de Castelnau-L'Estoile, as correspondências teriam o propósito de estruturar aquilo que os jesuítas abandonaram ao abdicar da vida monástica, ao se abrir para o mundo, ao optarem pela dispersão e pela flexibilização das regras em nome do fulgor missionário. As cartas eram o meio pelo qual o governo-central da Companhia, alocado em Roma, mantinha contato com os missionários espalhados pelas áreas periféricas ao redor do mundo, a partir do qual poderiam se manter em comunhão uns com os outros, a despeito das distâncias que os afastavam⁴⁴.

As epístolas estavam assim incumbidas de uma importante missão: a manutenção da comunhão monástica mesmo fora do monastério, visto que os jesuítas, ao se dispersarem, não abriam mão de tal comunhão, mas apenas se comprometiam a conservar a mesma de outro modo, a partir de uma prática de escrita constante, diligente e capaz de preservar a ascese, fazendo com que esse grupo de padres se constituísse como uma ordem religiosa.

Similarmente, José Eisenberg destaca o papel das cartas como espinha dorsal da Companhia de Jesus, por meio das quais os inicianos comunicavam suas venturas e desventuras, solicitavam apoio aos seus superiores e poderiam estabelecer contato com indivíduos interessados na missão. Tal era a relevância das cartas para os jesuítas que, em 1547, o padre Juan de Polanco expediu uma circular para todos os membros da Companhia, referente às vinte razões pelas quais os inicianos deveriam praticar a escrita de forma diligente.

Eisenberg dividiu tais razões em três conjuntos, a saber:

O primeiro referia-se à contribuição das cartas para o *bem interno da Companhia* ao promover a união entre os irmãos da Ordem afastados em nome da missão e ao auxiliar no governo da mesma; o segundo estaria relacionado ao favorecimento do *bem externo da Companhia*, pois os relatos sobre a missão incentivavam a agregação de mais membros à Ordem e despertavam a atenção de pessoas que, ao ter ciência do que se fazia, poderiam mobilizar-se a fim de ajudar de alguma maneira; o terceiro reportaria-se ao *bem privado de quem escreve*, pois, ao conhecer o trabalho de outros irmãos, o jesuíta adquiriria mais solidez em sua vocação, bem como a praticaria com mais humildade e diligência⁴⁵. É nessa mesma linha que Prospero destacou o pioneirismo iniciano em construir suas cartas como material

⁴⁴ Charlotte de Castelnau-L'Estoile, op. cit., p.75.

⁴⁵ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.48-50.

propagandístico. De modo a considerar a missão um empreendimento, cuja propaganda, ainda que não fosse a sua alma, estivesse intrinsecamente incrustada nela.⁴⁶

Com seus diários e correspondências, os jesuítas construíram um verdadeiro monastério de papel e tinta,⁴⁷ estruturado nos Exercícios Espirituais, praticado nas ações dos missionários e mantido a partir de uma prática de escrita constante, que buscava, a todo o tempo, reafirmar o comprometimento do inaciano com o caráter da missão, a qual se propuseram desempenhar. Assim, os inacianos foram pioneiros na construção de um modelo de comunhão que excedia os limites delimitados geograficamente. Talvez, por terem conseguido instituir vínculos, por meio de limites que ultrapassassem as paredes de um monastério, graças à diligência em se manterem como membros do corpo ao qual pertenciam (a Companhia de Jesus), e, por conseguinte, ao papel da escrita no fortalecimento de tais vínculos.

Desse modo, as cartas jesuíticas de natureza edificante cumpriam o papel de promover a “reunião de todos em um”, ao reforçar “a rede espiritual dos relacionamentos” no interior da Companhia de Jesus, como afirmou Marina Massimi⁴⁸, com base nas reflexões de Alcir Pécora. As Constituições estabeleciam que os jesuítas deveriam redigir, inclusive, as chamadas hijuelas, endereçadas a cada superior para tratar dos problemas institucionais da Companhia e que eram separadas das cartas edificantes, explicou Eisenberg.⁴⁹ Considerando-se as cartas como tijolos desse monumento inaciano, o chamado “monastério de papel e tinta”, percebeu-se que o mesmo estava em constante construção, a fim de reparar sempre as falhas e rachaduras denunciadas pelas hijuelas, bem como aumentados os muros contra as ameaças externas dos rivais e daqueles considerados adversários da missão,⁵⁰ a partir da manutenção e do fortalecimento dos elos com soberanos, autoridades e superiores hierárquicos da Ordem, em busca do bom funcionamento da missão.

Mas, acima de tudo, esse monumento poderia oferecer uma admirável sensação de segurança, pois o jesuíta poderia se sentir seguro dentro dos muros do seu modo de proceder, além de se considerar livre de ser como os maus cristãos ou como o pessimamente preparado

⁴⁶Adriano Prospero. *Tribunal da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, p.573.

⁴⁷ Este termo foi empregado em minha banca de qualificação pela Professora Doutora Luciana Gandelman, que muito me fascinou ao captar perfeitamente esta característica da Companhia de Jesus em exceder os limites territoriais a partir de outros limites, assentados solidamente no imaginário dos religiosos.

⁴⁸ Marina Massimi. *Um incendiado desejo das índias*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.17.

⁴⁹ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.51.

⁵⁰No caso da América portuguesa, sobretudo, membros do clero secular e colonos irritados com o esforço moralizante inaciano.

clero secular (na concepção dos inacianos), ao imitar seu fundador e ao manter a comunhão com seus demais irmãos que constituíam com ele um corpo único, cuja cabeça representava o próprio Cristo.

1.2. As missões no Novo Mundo

Assim estavam organizados os jesuítas para a sua missão de além-mar e prontos para irem aonde quer que o Santo Padre os enviasse, de sorte que os seus primeiros destinos foram dentro do Império português, favorecidos pela conjuntura vivida na monarquia lusa e pela relação entre Fé e Império, estreitíssima no Antigo Regime lusitano, por razões diversas, a respeito das quais oportunizou-se falar, a fim de compreender a própria geografia, a partir da qual se desenvolveram as missões jesuíticas.

O comprometimento dos soberanos portugueses com o catolicismo, segundo Hespanha, consistiu em um importante elemento da identidade lusitana, que não se esgotou nem mesmo com a reforma protestante, pois continuou a ser “produzida e reproduzida pelos mecanismos ideológicos e mesmo institucionais da igreja católica e amplificada pelos aparelhos monárquicos, que buscavam a sua legitimidade na catolicidade dos reinos”⁵¹. Para exercer o poder com legitimidade, o rei precisava ser católico e promover o catolicismo, o poder régio assim se assentava na religiosidade lusitana e, portanto, reconhecia nela uma inestimável aliada na manutenção de seus domínios.

O Padroado português forneceu um excelente vislumbre de tal imbricação dos poderes temporal e espiritual na Lusitânia de *Ancien Régime*, visto que as concessões do papado tenazmente defendidas pelos soberanos portugueses mesclavam privilégios e deveres que o rei português usufruía em relação às instituições eclesiásticas católicas em suas conquistas ultramarinas, de modo que os reis de Portugal, devido à sua função de comandantes da Ordem de Cristo, poderiam tomar decisões concernentes às questões eclesiásticas dentro de seus domínios, inclusive no que tange à nomeação para os cargos vocacionados⁵².

Assim, por meio do Padroado português, reafirmava-se o caráter católico do Império luso, tornando a expansão um movimento análogo às cruzadas e legitimando ao soberano um

⁵¹ Ana Cristina Nogueira; Antônio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa”. In: Antônio Manuel Hespanha (Coord.). *História de Portugal: O Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 18 – 37, p. 20.

⁵² Charles R. Boxer. *O Império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

maior controle e a manutenção de seus domínios ultramarinos, ao ter em suas mãos não apenas o poder temporal, mas também o poder eclesiástico, que seria de suma relevância na manutenção de seus domínios em lugares periféricos, nos quais uma presença mais efetiva das instituições mantenedoras da ordem imperial não se fazia possível⁵³.

Nesse ínterim, as Ordens regulares conquistaram enorme relevância em Portugal, devido ao seu caráter apostólico, assistencial, à produção intelectual avolumada de seus membros e aos bens e rendimentos que controlavam no Reino e em suas possessões ultramarinas⁵⁴. Acerca da Companhia de Jesus, o rei D. João III enviou o embaixador D. Pedro Mascarenhas a Roma, a fim de colher informações sobre esses religiosos, com a expectativa de que atuassem em suas conquistas ultramarinas. Devido ao fato de a Ordem estar ainda recém fundada, foi possível designar para tal fim apenas dois membros, o padre Simão Rodrigues e o padre Francisco Xavier⁵⁵. Apesar de sua breve existência, os inacianos não tardaram a ganhar a simpatia dos portugueses:

Os traços de uma espiritualidade fundamentalmente ascética (apesar de algumas tendências místicas iniciais), o caráter marcadamente apostólico da Ordem, diretamente envolvida em atividades como a pregação, o ensino da doutrina e a administração dos sacramentos, bem como a crescente influência dos jesuítas nos círculos da corte favoreceram o pronto apoio da monarquia e das elites nobiliárias e eclesiásticas. Com efeito, estes grupos e instituições sustentaram a rápida difusão da Companhia em Portugal, permitindo-lhe manter uma visibilidade e uma posição de enorme peso no campo religioso português até a sua expulsão, em 1759.⁵⁶

Nesse sentido, os inacianos pareciam ser adequados aos interesses da Coroa e da Corte portuguesas, por estarem em harmonia com o esforço português de renovação de sua vida religiosa sob influência do movimento da Reforma Católica. Em função do protagonismo português na formação dos impérios colônias, não por acaso, as missões do padre Manuel de Nóbrega no Novo Mundo – a substituir o padre Simão Rodrigues que acabou por ficar em Portugal, como provincial da Companhia – e de Francisco Xavier no Oriente foram as “primeiras atividades transoceânicas empreendidas pelos jesuítas, após a fundação de sua Ordem”⁵⁷, ambas sob a tutela da Coroa portuguesa. Conforme a percepção de Loyola, D. João

⁵³Federico Palomo. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

⁵⁴ *Ibidem*, p.48.

⁵⁵Célia Cristina da Silva Tavares. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. 316 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2002, p. 100-101.

⁵⁶Federico Palomo. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, op. cit., p.52.

⁵⁷José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.64

III constituía-se em um dos mais leais aliados do papa Paulo III , por esse motivo o jesuíta demonstrou grande apreço e gratidão pela figura do soberano português.

[...] hagáis special memoria de Su Alteza, junto con La serenísima Reyna, y Príncipe y Princesa sus hijos, en El divino acatamiento; pues la gracia que a sus Altezas fuere comunicada, por la inifinita y summa bondad, redundará en el bien universal de sus Reynos, en los cuales muy specialmente debemos desear sea alabado y glorificado su santo nombre. Y con hazer esto nosotros, haremos parte de lo mucho que debemos, y el resto supplirá quien supple todas nuestras faltas: a quien plega darnos gracia abundante para sentir siempre santísima voluntad y enteramente cumplilla⁵⁸.

Assim, para Loyola, D. João III figurava como um grande promotor do esforço missionário jesuíta e tal atitude d'El-Rei seria recompensada no bem de seus reinos, compreendia o jesuíta, de modo que o esforço missionário dava-se em parceria com a expansão portuguesa a novos territórios. O discurso expressando o aparente compromisso português com a propagação da fé católica pode ser percebido desde os primórdios da ação lusitana na América, como nos dá conta Pero Vaz de Caminha em carta destinada ao soberano português D. Manuel, quando tratou dos nativos encontrados:

E bem creio que se vossa alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento da nossa Fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais, ambos, hoje, também comungaram.⁵⁹

Se, discursivamente, se buscou exaltar a preocupação com a propagação da Fé cristã, as ações iniciais no sentido da evangelização não foram, contudo significativas. A despeito de Caminha aparentemente deixar os degredados, como meio de apenas remediar a situação, enquanto não se enviava pessoal apropriado, com o tempo não se demonstrariam grandes preocupações a fazer mais do que isso; segundo João Paulo de Oliveira Costa, prevaleceria o método medieval de primeiro instalar o poder temporal para, então, pensar na cristianização de modo que aos próprios oficiais da estrutura política do Império cabia à evangelização⁶⁰, como se fosse ainda desnecessário enviar indivíduos preparados para o desempenho de tal

⁵⁸ Inácio de Loyola. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma 14 de Junho. In: Serafim Leite. Monumenta Brasiliae, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Histórica Societatis Jesu, 1956. pp. 487-489, p.489.

⁵⁹ Pero Vaz de Caminha. *A carta de Pero Vaz de Caminha - 1500*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2002. Publicação eletrônica. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf] Acessado em: 12/09/2012, p. 12.

⁶⁰ João Paulo Oliveira e Costa. "diáspora missionária" in Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História religiosa de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Círculo dos Leitores, vol. 2, 2000, pp. 255-313, p.261.

função. Apenas em meados do século XVI surgiu o conceito de missionação, tal qual é conhecido, como um “teatro de operações à escala planetária”, e nesse ínterim é fundada e inicia as suas atividades missionárias a Companhia de Jesus⁶¹.

Paralelamente às iniciativas pontuais de cristianização da população nativa nas três primeiras décadas de presença lusa no litoral da América Portuguesa, foram estabelecidos contatos entre ameríndios e portugueses com fins econômicos. Nesse primeiro cenário, os portugueses interagiram com nativos a partir de relações baseadas, sobretudo, no escambo, em que havia pouca dificuldade para negociar mercadorias e obter benefícios junto aos indígenas, uma vez que os mesmos já conheciam a prática da troca de presentes ou dádivas – mas não com as conotações econômicas estabelecidas para os lusitanos – de maneira que conseguiam chegar a acordos satisfatórios com os habitantes do Novo Mundo. A este respeito, Stuart Schwartz considerou que

nos primeiros anos não havia muitos problemas causados pela grande distância entre os conceitos de economia dos tupis e dos portugueses. Durante os primeiros trinta anos de contato, as relações eram basicamente de escambo. Os portugueses(e franceses) precisavam dos índios para ajudar a arrastar os troncos de pau-brasil para as feitorias e postos na costa e para fornecer alimentos. Em troca do trabalho, dos trocos e da mandioca, os europeus ofereciam mercadorias baratas, enfeites, tecidos e às vezes machados e ferro.⁶²

A instalação do sistema de capitânicas em 1530, porém, alterou drasticamente esta situação, uma vez que donatários e colonos queriam “os serviços, as mercadorias e a mão de obra dos índios de uma forma mais intensa e contínua do que a dos cortadores de pau-brasil”. Ademais, foram edificadas cidades, existia muita população a alimentar e, principalmente, “a demanda de mão de obra da indústria açucareira era enorme. O escambo não conseguia mais satisfazer as exigências crescentes dos europeus, e os portugueses passaram a recorrer cada vez mais à escravização dos índios”.⁶³

As capitânicas foram fundadas a fim de assegurar o domínio português na América, frente à constante frequência de franceses e espanhóis na costa do que viria a ser o Brasil, sem que houvesse um grande comprometimento por parte da Coroa, mais ocupada com seus empreendimentos asiáticos e africanos. Ao invés disso, este sistema acabou por despertar grande animosidade entre nativos e colonos. A necessidade de mão-de-obra abundante para a agricultura levou os colonos a apelarem cada vez mais para a escravização, sob a justificativa

⁶¹ Ibidem, p. 273-274.

⁶² Stuart Schwartz; James Lockhart. *A América Latina na época colonial*. op. cit. p.233.

⁶³ Ibidem, p. 233.

da irracionalidade e falta de civilização dos nativos,⁶⁴ ao passo que os indígenas, insatisfeitos com esta situação, apresentaram resistência aos portugueses. Houve conflitos em diversas capitâneas, sendo o mais grave e célebre o caso do donatário Pereira Coutinho, devorado por tupinambás frente à animosidade criada entre os mesmos e a sua Capitania, devido à escravização indiscriminada praticada pelos colonos que nela habitavam.⁶⁵

Em 1549, a situação da Colônia era delicada, pois, além dos conflitos com os indígenas, havia os conflitos internos entre colonos, os quais almejavam terras para si e os donatários que muitas vezes não cediam às suas reivindicações. Diante de tal situação, a Coroa portuguesa resolveu instaurar uma forma mais efetiva de administração, o Governo Geral, que teve por primeiro governador Tomé de Souza.⁶⁶

De modo que, quase meio século depois da redação da carta de Caminha supracitada (1549), o soberano português retoma uma vez mais um discurso que demonstra preocupação com a evangelização do novo mundo ao justificar a instauração do Governo Geral na América portuguesa, como um meio de expandir a fé cristã, beneficiar seus reinos e os nativos que por aqui estavam.⁶⁷ Para tanto, o monarca nomeou um ouvidor incumbido das questões judiciais da Colônia, um procurador a fim de lidar com as finanças e o governador-geral Tomé de Souza, que ficaria a cargo do poder executivo e comandaria o contingente militar⁶⁸.

O governador estaria encarregado do combate aos corsários, de fundar uma cidade na Bahia e da instauração de um sistema que arrecadasse impostos sobre a exportação do pau-brasil⁶⁹. A fim de reiterar o caráter dualístico da expansão lusitana, juntamente com a armada de Tomé de Souza, chegaram os primeiros jesuítas. Ademais, além de atender às questões da pauta administrativa da Colônia⁷⁰, Tomé de Souza deveria promover a conversão dos pagãos do Novo Mundo, tarefa, esta, que ficaria a cargo dos missionários, levados consigo, e sob o auspício do padre Manuel da Nóbrega – que além de suas atribuições como religioso tivera uma relevante participação em assuntos administrativos da Colônia.⁷¹ Na companhia de Nóbrega, os padres Leonardo Nunes, Antônio Pires, João Azpilcueta Navarro e os irmãos

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p.233.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p.226.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 228-229.

⁶⁷ D. João III. “Regimento de Tomé de Souza [1549]”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação administrativa do Brasil* Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/CFN, 1972, pp. 35-51, p. 35.

⁶⁸ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p.63.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 63-64.

⁷⁰ Que serão por nós melhor delineadas no capítulo III.

⁷¹ *Ibidem*, p. 63-64.

Vicente Rodrigues e Diogo Jácome chegaram em março de 1549, em Salvador da Bahia, junto com a comitiva do governador geral.⁷²

A despeito de ser, a princípio, pequeno o contingente de inacianos na Colônia, tal desvantagem seria compensada pelo vigor dos padres e com o próprio crescimento da Companhia, uma vez que, em 1574, já existiam cento e dez inacianos na Colônia.⁷³ Tal crescimento demonstrava a relevância que a ação dos jesuítas possuía; como pontuou Chambouleyron sobre a ação dos religiosos na conversão dos nativos e de igual modo na conclamação à renovação moral da Colônia, relacionavam-se com a própria manutenção da Ordem social na Colônia, pois o trabalho dos clérigos fazia parte do projeto da Coroa lusitana de consolidar as suas possessões ultramarinas de uma maneira globalizante, ao não permitir que a luxúria e a paixão pelo lucro instaurassem uma situação caótica nas novas terras conquistadas, ao mesmo tempo que colonos e indígenas estivessem sob seu controle⁷⁴.

Assim, esperava-se que a ação dos padres jesuítas contribuísse com a submissão dos colonos, não apenas às autoridades eclesiásticas, como ao próprio Rei, o que legitimaria seu poder por meio da fidelidade ao catolicismo. Ao mesmo tempo, diminuiriam as ações muitas vezes opressivas realizadas com fins de escravizar os nativos. Estes últimos, se convertidos à fé católica, não deveriam se rebelar contra o rei, antes se submeteriam à sua autoridade, já que os dois poderes – espiritual e temporal – precisavam andar juntos.

Tal posição estratégica que o governo geral desempenharia com o apoio inaciano evidencia-se mesmo no regimento que tornou Tomé de Souza o governador geral da América portuguesa, documento, em que o soberano D. João III demonstrara a sua postura contrária à escravização dos indígenas, de modo indiscriminado como estava ocorrendo⁷⁵.

Uma vez na Colônia e articulados aos interesses do soberano português, os jesuítas deram início à sua ação que, durante os anos do governo de Tomé de Souza, restringiu-se ao litoral por meio de colégios que preparariam o caminho para o efetivo trabalho nos aldeamentos, o que viria a ser levado a cabo mais tarde, sobretudo a partir do governo de Mem de Sá⁷⁶.

⁷²Luiz Antônio Sabeh. *Colonização salvífica: Os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. 2009. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal do Paraná. Paraná, 2009, p.86.

⁷³Eduardo Hoornaert,. *A Igreja Católica no Brasil Colonial*. In: Leslie Bethel (org.). *A América Latina Colonial*, V. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, p. 555.

⁷⁴Rafael Chambouleyron. *A evangelização do Novo Mundo: o plano do pe. Manoel da Nóbrega*. *Revista de História (USP)*. São Paulo, n. 134, 1996, pp.37-47, p.40.

⁷⁵D. João III. “Regimento de Tomé de Souza [1549]”. In: *Marcos Carneiro de Mendonça. Raízes da Formação administrativa do Brasil* T. 1. Rio de Janeiro: IHGB/CFN, 1972, pp. 35 – 51, p. 44.

⁷⁶Eduardo Hoornaert. *A igreja Católica no Brasil Colonial*. In: Leslie Bethel (Org.). *A América Latina na época colonial*. V. I. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998, pp. 241-181, p.555

Nóbrega e seus companheiros desembarcaram na Baía, na cidade que passara a ser chamada de São Salvador de Todos os Santos, região em que foram escolhidos locais apropriados para a construção dos “edifícios das instituições representativas do poder temporal e do poder espiritual: o palácio do Governador, a casa da Câmara, a cadeia, o colégio dos jesuítas.”⁷⁷ Na mesma região que recebeu tais instituições ligadas à nova forma administrativa, os jesuítas deram início às atividades de evangelização. Nóbrega ergueu a primeira capela do local, dedicada à Nossa Senhora da Ajuda, assim como atuou, inicialmente, entre os povos indígenas que habitavam o litoral e se dedicou à construção do colégio e à moralização dos costumes dos colonos.

Em 1551, Nóbrega deixou a Bahia rumo a Pernambuco, onde realizou casamentos entre portugueses e indígenas que viviam em relações de mancebia, além de batizados de índios e negros, bem como cuidou da fundação de um recolhimento para moças e de uma Casa de Meninos.

No ano seguinte, retornou a Bahia, lá se dedicou sozinho a celebrar missas, uma vez que os demais padres estavam no sul pregando o jubileu. Ainda em 1552, acompanhou Tomé de Souza na ida à Capitania de São Vicente, passando pela capitania do Espírito Santo, local em que o padre Antônio Brás dirigia um colégio. No seu itinerário, Nóbrega também passou pelo Rio de Janeiro, onde conheceu a tribo aliada dos portugueses, os Macarajaguaçu. Em 1553, uma vez em São Vicente, Nóbrega chegou ao colégio fundado pelo padre Leonardo Nunes e o ordenou juridicamente como Colégio dos Meninos de Jesus⁷⁸.

Desde os primórdios da atuação dos jesuítas os colégios foram de suma importância, era onde se formavam novos religiosos, realizavam-se atividades econômicas a fim de reduzir a dependência em relação a Coroa portuguesa e ensinava-se aos meninos nativos rudimentos do latim, a gramática, a leitura e a escrita, ensino essencial para aproximá-los da fé católica. Assim, os colégios tornaram-se de suma importância dentro da ação inaciana ao auxiliarem na manutenção da Companhia formando novos clérigos e permitindo auferir bens materiais, bem como desenvolver a catequese a fim de alcançar a conversão dos nativos⁷⁹.

De maneira que, a despeito da atuação do inaciano ter se iniciado na Bahia, Nóbrega, ao longo do governo de Tomé de Souza, viajou por outras capitanias, a fim de supervisionar os colégios fundados, realizar batizados, cuidar da moralização dos costumes, operar tudo o

⁷⁷ João Adolfo Hansen. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Recife: Editora Massangana, 2010, p.19.

⁷⁸ Idem, 167-168.

⁷⁹ Eliane C. Deckmann Fleck; Marcia Amantino. Uma só ordem religiosa, duas coroas: Os colégios da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e de Córdoba (séculos XVI-XVIII). *Revista Antíteses*, v.7, n.14, 2014, pp. 442-468, p. 445-447.

que fosse necessário para a manutenção da missão. Estas viagens fariam o inaciano perceber os diferentes problemas e desafios que a missão enfrentaria em cada cenário da Colônia, tal como os eventuais aliados e adversários que encontraria em sua busca pelo sucesso da missão.

Das capitâneas que visitou o inaciano a mais rica era possivelmente a de Pernambuco devido ao bom desenvolvimento do comércio de pau-brasil e sua demonstração de estar apta para o desenvolvimento da lavoura açucareira, seria de igual modo a capitania que mais resistiria a idéia de um governador geral, uma vez que tal figura poderia de algum modo limitar a autonomia do donatário Duarte Coelho. Em São Vicente encontrou o inaciano uma terra, que julgaria de grande beleza o próprio governador geral, Tomé de Souza, a despeito de suas limitações territoriais. E em Porto Seguro, de onde também escreve o inaciano, havia grande escândalo causado pelas acusações de heresia contra o donatário Pero de Campo Tourinho⁸⁰.

O inaciano se depararia nestas capitâneas com um cenário pouco animador no que tange à atuação do clero secular, a qual se instituía lenta e demoradamente, de modo que o primeiro bispado local foi criado apenas em 1551 na Bahia, até então os párocos seculares da Colônia respondiam ao bispado de Funchal⁸¹. Além de seu precário estabelecimento, o clero era “subserviente ao privatismo dos senhores”, correspondendo aos interesses das famílias mais poderosas da Colônia, o que, segundo Vainfas, afastava do Brasil o êxito do ideal tridentino, baseado numa sólida organização paroquial em muito distante da então vigente⁸².

Para os membros do CEHILA, engajados em uma visão que comumente enxergava as instituições constituintes do Império português, como opressoras diante dos nativos e pobres, o fato de os clérigos seculares serem, por meio do Padroado português funcionários do Estado, de igual modo lhes fazia possuir pouca preocupação com questões relacionadas à conversão dos nativos, uma vez que estavam encarregados da manutenção da vida espiritual das comunidades de portugueses.

De fato, a pouca atuação em busca da conversão dos nativos por parte dos clérigos estava atrelada à sua ação ser normalmente delimitada à sociedade portuguesa, porém, não se trata tão somente de um fenômeno decorrente do Padroado, mas, como Vainfas pontua, de uma estrutura eclesiástica pouco organizada, precária e descentralizada, em que os clérigos acabavam girando em torno dos interesses dos senhores dotados de mais poderes e das

⁸⁰ Sérgio Buarque de Holanda. “A Instituição do Governo Geral”. In: _____ (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1968, pp. 108-139, p.122-126.

⁸¹ *Ibidem*, p.113.

⁸² Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 26-27.

famílias com maior influência na terra, o que, de fato, os aproximava bem mais da casa grande, dos colonos e de seus interesses, do que dos nativos⁸³.

Em se acrescentando ainda as limitações espaciais que o clero sofria, de modo que seu estabelecimento estava limitado às correntes de expansão populacional e aos incentivos da Coroa. Além disso, careciam de formação e existiam pouquíssimas instituições dedicadas a tal propósito. Por todos estes elementos, não é de admirar que os jesuítas tenham encontrado, na Colônia, um clero precariamente formado, escasso e submetido aos interesses dos colonos, que, por sua vez, demonstram pouca ou nenhuma preocupação com a evangelização dos nativos⁸⁴.

Iniciaram assim os jesuítas o seu trabalho em um cenário que se mostraria desafiador pela diversidade dos povos nativos encontrados, por uma ainda incipiente organização do poder temporal e por um clero que se encontrava precariamente instalado e cuja atuação, devido à frágil formação, de igual modo, pareceria aos jesuítas, ineficiente.

1.3. A Historiografia a respeito da Companhia de Jesus

Por terem atuado largamente na América Portuguesa durante o período colonial, os jesuítas foram alvo de abordagens diversas pelos estudiosos, de modo que sua atuação no Novo Mundo, na segunda metade do século XVI, já perpassou os trabalhos de diversos historiadores renomados dentro da tradição historiográfica brasileira. Visaremos neste balanço fazer uma breve análise de trabalhos clássicos sobre a relação dos jesuítas com a sociedade colonial e num segundo momento, a partir de trabalhos mais recentes, analisar como a preocupação surgida com os elementos formais que constituíam as cartas produzidas pelos jesuítas trouxeram, além da diferença de abordagem, novos problemas.

Acerca dos estudos clássicos produzidos pela historiografia brasileira, principiaremos nossas considerações com dois estudiosos preocupados em buscar na época colonial as origens do povo brasileiro e que nesta busca acabaram por tangenciar ação jesuítica: Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda. Em seguida, abordaremos a importante obra de referência para estudiosos da história religiosa do Brasil colonial, elaborada pelo jesuíta Serafim Leite, bem como as perspectivas que tentam se dissociar de uma visão muito

⁸³ Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 26-27.

⁸⁴ Mayara Amanda Januário. O clero em perspectiva: vocação, desvios e vida colonial. *Revista Ultramares*. N.3 V.1. 2013, p.135.

institucional e interna sobre a Companhia de Jesus. Nesse sentido, trataremos dos autores do Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e dos trabalhos de Charles Boxer e de seu discípulo, Dauril Alden.

Iniciaremos com a discussão de Capistrano de Abreu (1853–1927) por ter sido considerado “uma referência obrigatória para os historiadores” brasileiros da segunda metade do século XX e início do XXI, conforme Rebeca Gontijo. Dessa forma, podemos considerar que a obra de Capistrano de Abreu se tornou “clássica”, por ter servido para orientar novas obras, sendo retomadas pelas gerações posteriores.⁸⁵

Capistrano de Abreu era integrante de uma geração de estudiosos preocupados com o povo brasileiro que teria se formado "antropologicamente e socialmente" no período colonial,⁸⁶ de maneira que a ter escrito suas grandes obras sob influência do cientificismo alemão, assim deu grande ênfase à análise e interpretação dos documentos, à própria exegese das fontes históricas. Capistrano de Abreu, em sua imersão em fontes documentais a fim de chegar às nuances da formação do brasileiro, dedicou-se à análise da língua e dos costumes indígenas, além de ter interpretado a ação inaciana na Colônia como relacionada à instauração do governo-geral descrito pelo historiador como o "remédio" por meio do qual a Coroa portuguesa resolveria os diversos problemas de ordem interna vividos pela colônia⁸⁷.

De acordo com Capistrano de Abreu, os jesuítas representariam parte desse remédio, de modo que Manuel de Nóbrega (líder da missão jesuítica na Colônia) e Tomé de Souza(primeiro governador geral) estariam de comum acordo em nome da unidade da Colônia.⁸⁸ Por conseguinte, a ação inaciana, ao buscar reforçar as estruturas de poder do Império na Colônia, fazia parte do esforço português em conceder bases sólidas a seus domínios de além-mar. Abreu percebe que, a despeito do vigor e disposição inaciana para com a missão, os jesuítas encontraram nos párocos locais indiferença, quando não hostilidade em relação aos seus esforços.⁸⁹

Anos mais tarde, Sérgio Buarque de Holanda (1902-1980) “reconheceu a existência de uma espécie de dívida da historiografia” para com a obra de Capistrano de Abreu, como se o

⁸⁵ Rebeca Gontijo. Tal História qual memória? Capistrano de Abreu na História da Historiografia Brasileira. Projeto História (PUCSP), v. 41, 2010, p. 491-526, p.493-494.

⁸⁶ Arno Wehling; Maria José C. M. Wehling. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p.15.

⁸⁷ Refere-se aos ataques de nativos aos portugueses e a animosidade entre colonos e capitães. Ver: Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1976, p.45.

⁸⁸ Idem, ibidem, p.46.

⁸⁹ Idem, ibidem, p.46.

estudioso anterior tivesse lançado as bases de um novo tipo de pesquisa histórica⁹⁰. Tal como a obra de Capistrano de Abreu a de Sérgio Buarque de Holanda também foi alçada ao estatuto de uma produção clássica da historiografia brasileira e inserida no bojo da chamada “geração de 1930”, que inclui Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre. Naquele contexto, sob influência do pensamento moderno alemão, Sérgio Buarque de Holanda buscou interpretar o Brasil não apenas aplicando leis de fora, mas a partir das singularidades da realidade analisada, debruçando-se sobre os processos que culminaram na formação da própria mentalidade do brasileiro em seu devir.⁹¹

Para o supracitado historiador, os jesuítas alocados na Colônia tinham uma grande preocupação em estabelecer “ordem” em meio ao “caos” que se encontrava a vida espiritual da mesma, o que se assemelha à interpretação previamente elaborada por Capistrano de Abreu a respeito do fornecimento de um “remédio” para a ordem colonial. Ainda de acordo com a interpretação de Holanda, Nóbrega queixa-se dos párocos seculares locais, que pareciam ter pouca responsabilidade no que concerne ao serviço de Deus, solicitaram o envio de vigário-geral e faz “ele próprio as vezes de pároco” enquanto seu pedido não era atendido, para mais tarde – não se contentando apenas com o envio da figura de um vigário – pedir um bispo que atuasse de modo a acabar com a desordem do cenário religioso da Colônia do período⁹².

De acordo com Sérgio Buarque de Holanda, Nóbrega identificava tal desordem nas relações ilícitas contraídas entre colonos e indígenas, logo, um sério problema de moralidade para os jesuítas⁹³. Assim o historiador vê nos jesuítas agentes de manutenção social em meio à aparente desordem na qual se desenvolvia a sociedade brasileira, de sorte que no processo histórico que se desenvolvia o Brasil, buscavam os jesuítas que houvesse o estabelecimento de uma vivência condizente com uma sociedade cristã.

Outro viés de abordagem da ação dos religiosos da Companhia de Jesus foi o realizado por historiadores da própria Companhia de Jesus, destacando-se neste sentido o trabalho do padre Serafim Leite (1890-1969), que diferente de Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda atribuirá aos jesuítas não apenas um papel auxiliar ao sucesso da colonização e imposição da Ordem na Colônia por meio da Fé, mas uma função de Estado. De acordo com Serafim Leite, Nóbrega era um estadista e, por conseguinte participava do poder tanto a nível

⁹⁰ Rebeca Gontijo. Tal História qual memória? Capistrano de Abreu na História da Historiografia Brasileira. Projeto História (PUCSP), v. 41, 2010, p. 491-526, p.493-494.

⁹¹ José Carlos Reis. *As identidades do Brasil: De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2006, p. 119.

⁹² Sérgio Buarque de Holanda. “A Instituição do Governo Geral”. In: _____ (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1968, pp. 108-139, p.113.

⁹³ Idem, *ibidem*, p.117.

religioso como temporal na Colônia, de maneira que sua íntima relação com a administração colonial, desde o início de sua ação na mesma em parceria com o governador Tomé de Souza, demonstrava este caráter dual de suas atribuições na América portuguesa⁹⁴.

Tal interpretação explica-se no engajamento do próprio Serafim Leite na Companhia de Jesus, de modo a reunir e publicar volumoso aparato documental, como a *Monumenta Brasiliae*⁹⁵ (cinco volumes editados entre 1956 e 1968). Elaborou vários estudos e trabalhos monumentais como a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, composta por dez volumes editados entre 1938 e 1950, que se constituíram em inestimáveis fontes para historiografia e foram utilizados como ponto de partida para vários estudiosos. Assim, destacamos a relevância do grande legado desse jesuíta, mas cabe ponderar que Serafim Leite desenvolve em seu trabalho um caráter de exaltação dos feitos jesuíticos “em prol da maior glória de Deus”, ou que pelos menos apresenta uma visão sobre as missões a “partir da compreensão que os jesuítas tinham de si mesmos”⁹⁶.

Na contramão do trabalho de Leite e de outros membros da Companhia de Jesus, surgiram na década de 1970 as pesquisas da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), adepta de uma interpretação historiográfica da ação da Igreja que se fizesse a partir dos pobres⁹⁷. Dessa maneira, os autores ligados ao CEHILA pretenderam estabelecer a distinção entre a “auto compreensão” que os missionários tinham da evangelização e a “vivência” dela, isto é, entre “o discurso ou a ideologia” do missionário e “a experiência dela”⁹⁸.

Os historiadores e demais cientistas sociais membros do CEHILA, impulsionados por uma análise de inspiração marxista e com influência da teoria teológica da dependência⁹⁹ empregada à História religiosa, compreenderam a relação da Coroa portuguesa com os nativos da América como uma relação de opressor e oprimido, contribuindo a própria instituição do Padroado português para esta desigualdade, ao dotar o soberano de autonomia no que

⁹⁴ Serafim Leite (Org.). Introdução geral. In: *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, p.14.

⁹⁵ Livia Carvalho Pedro. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Biografia de uma obra*. 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, p.28.

⁹⁶ *Ibidem*, p.6

⁹⁷ José Honório Rodrigues. Prólogo. In: Riolando Azzi; Benno Brod; Klaus Van Der Grijp; Eduardo Hoornaert (Org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio a partir do povo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992, pp.7-12, p.9.

⁹⁸ Riolando Azzi; Benno Brod; Klaus Van Der Grijp; Eduardo Hoornaert (Org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio a partir do povo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992, tomo II/ 1, p.23.

⁹⁹ Diego Omar Silveira. “‘Para uma História da Igreja no Brasil’: as transformações eclesiais pós-conciliares e sua relação com a proposta historiográfica da CEHILA nos anos 1970”. In: *Anais do II Seminário Nacional de História da Historiografia: Historiografia e Modernidade*. Mariana / Ouro Preto: UFOP, 2007, p.4.

concerne às questões eclesiásticas no ultramar, o que impediria a livre e "digna" ação da Igreja¹⁰⁰.

Ainda em seu tom de crítica à convivência dos religiosos inacianos, tais autores questionaram a obra de Serafim Leite, de modo a acusá-la de institucional e limitada devido ao engajamento do autor na Companhia. Apesar de seu discurso extremamente contestador em relação à Companhia de Jesus, é interessante observar que mesmo os estudiosos do CEHILA reconheceram o vigor missionário e o dinamismo dos primeiros jesuítas alocados na Colônia¹⁰¹.

Também faz-se necessário considerarmos vieses historiográficos que não foram elaborados por autores estabelecidos na América Latina e de suas problemáticas, mas por aqueles que se dedicaram ao Império português, como Charles R. Boxer (1904-2000), que concedeu abrangente espaço de seu trabalho a questões relacionados à religião, a partir do "prisma das instituições e dos indivíduos religiosos".¹⁰² Assim, Boxer em suas análises panorâmicas do Império português observou e destacou o valor do aspecto religioso na manutenção do Império português, até mesmo no que tange à garantia de fidelidade ao soberano, e, os jesuítas em particular, foram considerados dotados de um papel extremamente estratégico, de tal forma que, na ausência de contingente militar, estes juntamente com outros frades missionários deveriam manter a lealdade local para com a Coroa¹⁰³.

Boxer chama também atenção para o destaque obtido pelos jesuítas devido a seu esforço e comprometimento com as missões no ultramar, principalmente em relação a membros de outras ordens regulares que, se comparadas aos inacianos, em muitos casos deixavam a desejar¹⁰⁴. Assim, o historiador britânico percebe os jesuítas como peças fundamentais dentro do Império português e que, em conjunto com os demais mecanismos de manutenção do mesmo, os inacianos teriam feito parte do todo que era a organização ultramarina lusitana e, portanto, seriam fundamentais para seu funcionamento.

Após termos enveredado pelos estudos de Boxer, é coerente tratarmos do trabalho de Dauril Alden, seu discípulo, cuja produção é mais recente. Alden, ainda no mesmo prisma de

¹⁰⁰Riolando Azzi; Benno Brod; Klaus Van Der Grijp; Eduardo Hoornaert (Org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio a partir do povo*, op. cit., p. 36.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, p.46.

¹⁰² Stuart B. Schwartz. Religião popular e a Igreja militante. Novos rumos no estudo do Brasil Colonial. In: Stuart B. Schwartz; Myrup, Erik. *O Brasil no império marítimo português*. Bauru/SP: EDUSC, 2009, pp. 447-465, p. 448.

¹⁰³ Charles R Boxer. *A igreja militante e a expansão ibérica:1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.97.

¹⁰⁴ Charles R. Boxer. *A igreja militante e a expansão ibérica:1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.88-89.

abordagem a partir do Império português, produziu uma obra colossal a respeito da Companhia de Jesus, seu *The Making of an Enterprise*¹⁰⁵, obra na qual faz uma análise não apenas ampla como eram as de Boxer, porém mais profunda ao se debruçar sobre especificidades da atuação jesuítica dentro do Império português, enxergando a Companhia de Jesus em seu funcionamento e atuação como uma corporação.

Alden destaca que tanto os jesuítas como outros europeus desde os primórdios da missão brasileira consideravam os indígenas inferiores, quer seja moral, quer seja culturalmente. Neste sentido para o historiador a solução encontrada pelos inacianos foi a elaboração de aldeamentos, a fim de realizar um trabalho mais efetivo de catequese por meio do isolamento dos indígenas e de seu afastamento das práticas que atrapalhavam a conversão. Porém, em seu plano para converter os indígenas, os jesuítas encontraram como inimigos os próprios colonos em várias ocasiões¹⁰⁶.

Acerca de Nóbrega, Alden considera que o padre critica de forma ferrenha a escravização dos indígenas, que seria para o inaciano uma prática moralmente errônea e prejudicial ao plano da conversão dos mesmos. Neste sentido, o historiador atesta para a dinâmica conflituosa existente no que tange às relações entre colonos, indígenas e jesuítas, em que os últimos tomam partido dos nativos compreendendo que, para converter os mesmos, era necessária a coibição das práticas opressivas por parte dos colonos¹⁰⁷.

Sua análise trata dos percalços da própria mentalidade europeia, neste caso especificamente portuguesa, a respeito da inferioridade dos nativos que relativizaria o peso da escravização e do engajamento missionário em cumprir sua missão de converter o nativo, mesmo que o próprio missionário o visse inferiorizado. Assim, o conflito identificado por Alden, existe dentre do terreno das relações de poder e dos quadros mentais existentes no Império lusitano, no qual os jesuítas estavam inseridos.

Nas interpretações dispostas acima, portanto, é possível observar o caráter nuançado das perspectivas de análise a respeito dos membros da Companhia de Jesus. Desde a percepção de seu papel na formação do povo brasileiro, como figuras que buscavam manter uma determinada ordem social por meio da obediência à fé católica – tal como em Capistrano de Abreu e Sérgio Buarque de Holanda –, até aquelas de Serafim Leite que exaltaram o caráter da missão e a ação do próprio Nóbrega para além de um fenômeno religioso, mas como uma

¹⁰⁵Dauril Alden. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford University: Stanford, Califórnia.

¹⁰⁶Dauril Alden. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford University: Stanford, Califórnia. p.474-479.

¹⁰⁷Dauril Alden. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford University: Stanford, Califórnia. p.474-479.

instância de Estado, de modo a atribuir a Nóbrega a imagem de um personagem relacionado aos negócios temporais tanto quanto aos espirituais.

Percebemos de igual modo a existência de críticos da união da Igreja e do “Estado” no século XVI, como os membros do CEHILA que revelaram o reconhecimento da ostensiva obra jesuítica, apesar de terem desaprovado os esquemas de dominação e opressão do Antigo Regime português. Em Boxer e Alden, é demonstrada a intrínseca relação entre os jesuítas e as engrenagens que faziam funcionar o império português, tal como a participação dos inacianos nos conflitos e disputas que se davam no seio da sociedade colonial da América portuguesa, mais especificamente, as tensões entre os padres da Companhia de Jesus, os colonos e os ameríndios.

Não obstante a diversidade de interpretações, é possível percebermos o que há em comum em tais abordagens, no caso, a percepção da preocupação inaciana com a moralidade da vida Colônia, com os maus tratos infligidos aos indígenas e com as condições disponíveis para que realizassem sua missão. Existe assim certo consenso no que tange ao comprometimento demonstrado pelos inacianos pela sua missão, seja nas abordagens favoráveis a estes religiosos e mesmo nas mais críticas, ao perceberem que estes se dedicavam com afinco à missão que se propunham realizar no Novo Mundo.

Evidentemente, não se buscou abordar toda a produção acadêmica sobre os jesuítas no Brasil colonial¹⁰⁸, mas, acerca das supracitadas obras, cabe frisar uma questão que nos parece consensual nesses estudos, o alegado engajamento inaciano na catequese, o que nos remete diretamente a um elemento intrinsecamente relacionado a tal campo e que não pode passar despercebido: a escrita jesuítica. Visto que são as numerosas epístolas a partir das quais os clérigos da Ordem construíram narrativas sobre as missões que constituem, até hoje, uma das principais fontes de pesquisa utilizadas pelos historiadores que se debruçam sobre temáticas referentes à Companhia de Jesus ou mesmo relacionadas ao período colonial de uma maneira mais genérica¹⁰⁹.

A percepção sobre relevância dessas cartas tem crescido, sobretudo com o desenvolvimento de novas tendências no meio historiográfico dedicadas à compreensão do valor dessas fontes e de sua análise, tendências que se inclinam a valorizar os elementos internos destas em sua articulação com os externos. De maneira que tem crescido o número de

¹⁰⁸ Neste trabalho fizemos um breve balanço relacionado ao problema desenvolvido, porém há uma produção vastíssima que envolve autores consolidados e jovens investigadores sobre a temática da atuação da Companhia de Jesus, trabalhando com perspectivas diversas de análise e problemáticas variadas.

¹⁰⁹ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.46.

abordagens que buscam – além da análise do que é narrado e do contexto em que se narra – a compreensão das estruturas de tais narrativas¹¹⁰.

Estas tendências têm se refletido na Historiografia jesuítica de modo que já existem diversas abordagens que, em busca de novos horizontes de pesquisa neste campo, empenham-se na compreensão dos mecanismos empregados na construção das epístolas inacianas, como meio de desnudar elementos importantes da interação dos inacianos com os agentes atuantes na colônia.

De sorte que José Eisenberg, tributário das perspectivas de Quentin Skinner (relacionadas ao contextualismo linguístico desenvolvidas pela “Escola de Cambridge”), buscou relacionar os elementos dispostos no discurso inaciano epistolar com o pensamento político moderno europeu, considerando deste modo, para além do valor do narrado, a questão da estrutura que sustenta a narrativa e que já se constituía em um objeto passível de observação:

O valor das cartas jesuíticas enquanto fonte histórica é incontestável, mas além de serem instrumentos para desvendar narrativas do Brasil colonial, estas cartas são também importantes eventos daquelas narrativas, expressões de um conjunto de práticas discursivas formatadas por uma instituição religiosa e por formas retóricas do início da era moderna.

Para além do valor que residia nos conteúdos de suas narrativas, as cartas inacianas são eventos históricos e como tal foram construídos de acordo com certos pressupostos. Esta relação entre a forma que os inacianos representavam a vida colonial em suas cartas, a partir dos pressupostos próprios do início da era moderna¹¹¹ e o valor do narrado em suas epístolas, tem se feito assim cada vez mais essencial nas análises que se debruçam sobre o período colonial brasileiro a partir dos escritos inacianos.

Neste sentido, destaca-se a contribuição de profissionais que – a despeito de não pertencerem ao campo da História – desempenham análises extremamente pertinentes em relação às cartas jesuíticas. Destacam-se as realizadas pelo literato Alcir Pécora, que as considera mapas retóricos da colonização, ao não descreverem o todo encontrado, mas os elementos que são de interesse ao projeto de catequese conduzido pela Ordem, de acordo com os paradigmas da mesma¹¹².

¹¹⁰ Durval Muniz de Albuquerque Junior. “A Dimensão Retórica da Historiografia”. In: Carla BossanesyPinsky; Tania Regina de Luca (Orgs.). *O Historiador e suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, pp.223 – 249, p. 236.

¹¹¹ Intrinsecamente relacionados ao próprio surgimento da Companhia de Jesus.

¹¹² Alcir Pécora. “Cartas à Segunda Escolástica”, in: Adauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415, p.373.

Por conseguinte, a análise de Pécora abrange a dimensão escriturária, ao delinear os elementos constituintes da enunciação que o padre Manuel da Nóbrega realizara em relação à Colônia. Por linhas semelhantes segue o também literato João Adolfo Hansen que, ao se referir às duas grandes articulações presentes nas epístolas de Nóbrega e que devem ser levadas em conta em sua análise, destaca a questão do conhecimento doutrinário partilhado entre remetente e destinatário como elemento necessário para garantir a coesão aos escritos. Logo, a construção das narrativas estaria pautada em conteúdos partilhados entre remetente e destinatário, pois não existiam novidades a se comunicar, apenas se atualizava o que se encontrava dentro do arcabouço preexistente.¹¹³

A despeito das análises de Pécora e Hansen terem por finalidade a reflexão a respeito dos aspectos internos às cartas jesuíticas, as mesmas fomentam – devido a sua qualidade analítica – a pesquisa de historiadores que se debruçam sobre as cartas jesuíticas, a fim de realizar análises preocupadas tanto com a dimensão formal, quanto com a experiência histórica concreta, bem como o trabalho de outros estudiosos cujas preocupações são semelhantes a esta, tal como é o caso da psicóloga Marina Massimi. Essa autora realiza a análise interna das cartas jesuíticas dialogando com as contribuições de Pécora, ao se debruçar sobre as cartas *Indipetae* – escritas por jovens inacianos. Massimi identifica nas mesmas o *topos* do *desejo* de tais indivíduos de irem para as Índias, propondo analisar o significado de tal desejo dentro dos aspectos formais que regiam as cartas jesuíticas e da psicologia própria do período¹¹⁴.

E em outro momento, mais uma vez a partir deste mesmo viés, Massimi aborda a questão da tópica da *indiferença*, constante em diversas das cartas *indipetae*, nas quais autores se recusavam a delimitar o local para serem enviados, ao se colocarem totalmente à disposição das decisões dos superiores da Ordem, a fim de compreender o sentido que tal elemento teria dentro da “espiritualidade inaciana”.¹¹⁵

Contudo, há de igual modo aqueles que pretendem realizar abordagens distantes dos pressupostos de Hansen e Pécora, ao tomaras cartas como objetos de análise não no sentido literário, mas histórico, tal como o historiador Mario Fernandes Corrêa Branco afirmou ao sintetizar o objetivo de seu trabalho:

¹¹³ João Adolfo Hansen. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558)”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, p.91.

¹¹⁴ Marina Mssimi. *Um incendiado desejo das índias*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.15.

¹¹⁵ Mariana Leal de Barros; Marina Massimi. *Releituras da Indiferença: um estudo baseado em cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII*. In: “Revista Paidéia”. V.15, N.31, p. 195-206, 2005.

O principal objetivo deste trabalho não consiste, porém, em considerar as cartas jesuíticas do Brasil sob esse ângulo literário, ainda que o contexto no qual foram produzidas não possa ser ignorado. Na realidade o que se pretende é tomá-las – as próprias cartas – como objeto. Não no sentido – insiste-se – em que Alcir Pécora e João Adolfo Hansen as vem trabalhando, como artefatos retóricos e literários, o que exige competências específicas a outras especialidades, mas, num viés histórico, como instrumentos de trabalho e ação dos próprios jesuítas¹¹⁶.

Assim, sua linha de pesquisa busca uma compreensão das cartas em seu valor instrumental, como ferramentas relevantes de trabalho para a ação que desempenhavam os inicianos na Colônia. Neste viés, ainda que não se trate de ignorar a dimensão interna as cartas inicianas, opta-se pelo papel das mesmas enquanto instrumentos para manutenção das hierarquias próprias da Ordem jesuítica.

Há ainda abordagens que encontram nas cartas uma dualidade funcional, como a apresentada por Fernando Torres Londoño, que chama atenção para o fato de que as cartas jesuíticas se dividiam em duas formas essenciais: a primeira visava basicamente a edificação do leitor, “a união dos ânimos em torno da procura da vontade de Deus”, a carta “pública” por assim dizer, que poderia ser lido por vários irmãos e mesmo em grupo a fim de gerar consolação. A segunda corresponderia às cartas que deveriam ser lidas apenas pelos superiores de Ordem – as *hijuelas* –, estas dariam conta das condições mais constrangedoras da missão, como os pedidos de ajuda, a denúncia de problemas dentre outras intempéries. Assim Londoño identifica nas cartas tanto o objeto da edificação como o de informar e o de garantir a manutenção da missão junto a seus superiores hierárquicos¹¹⁷, compreendendo o caráter multifacetado da escrita para os inicianos.

Eunícia Barros Fernandes também destaca as muitas utilidades associadas à escrita das cartas pelos inicianos, tal como: gerar consolação nos leitores¹¹⁸, mapear elementos de relevância da cultura nativa que poderiam vir a facilitar a missão para outros jesuítas¹¹⁹ e justificar os próprios fracassos inicianos com base em justificativas como a pouca constância

¹¹⁶Mario Fernandes Correia Branco. Para a Maior Glória de Deus e Serviço do Reino: as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII. 2010. 283 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010, p.38.

¹¹⁷Fernando Torres Londoño. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. In: “Revista Brasileira de História”, n.43, São Paulo, p. 11-32, 2002, p.17-18.

¹¹⁸Eunícia Barros Barcelos Fernandes. *Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro*. In: “Tempo. Revista do Departamento de História da UFF”, v. 14, p. 195-217, 2010, p.206.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.211.

do nativo¹²⁰. Fernandes neste sentido destaca a importância das cartas para a manutenção da missão, da Companhia de Jesus e da integridade do missionário que atua no Novo Mundo.

O presente trabalho articula-se com algumas destas perspectivas, pois será de suma importância para nossa investigação a análise interna das fontes, que em nosso caso são cartas escritas pelo padre Manuel de Nóbrega. Para tanto dialogaremos com Pécora, Hansen e com as postulações semiológicas de Roland Barthes a respeito da estrutura da linguagem. Contudo, apesar de tal preocupação com os elementos internos, este trabalho não se encerra nos mesmos, pois ainda que os aspectos formais sejam para nós parte importante do que buscamos construir, também será essencial a relação entre tais aspectos e aqueles relacionados com o contexto em que escrevia e atuava o inaciano. Parte-se do pressuposto de que Nóbrega, ainda que formalmente restrito a certos paradigmas, é o sujeito que escreve e experimenta, e suas experiências reverberam mesmo que de modo inconsciente em sua escrita e em suas posições ao longo da ação que realiza na Colônia.

De modo que este trabalho buscará analisar a significação que o padre Manuel da Nóbrega realiza em relação aos agentes lusitanos da colonização e aos nativos que encontra no Novo Mundo, considerando os signos mobilizados pelo padre em suas epístolas, os significados que os mesmos adquiriam dentro da linguagem própria à Companhia de Jesus e a experiência de Nóbrega na Colônia, que afetaria suas percepções e sua própria maneira de dar significados ao Novo Mundo.

¹²⁰ Ibidem, p.217.

CAPÍTULO II

PERFORMANCE, ESCRITURA E EXPERIÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DO OUTRO POR NÓBREGA

2.1. A estrutura da escrita empregada por Nóbrega.

Como afirmado nesta pesquisa, a escrita epistolar teve imensa importância para que os jesuítas desempenhassem seu trabalho com êxito no além-mar, assim era de se esperar que tal prática atendesse a um certo rigor em sua construção; afinal, se as cartas se constituíam em monastérios de papel e tinta, estes não poderiam ser aleatoriamente construídos, porém cada pedra deveria estar erguida impecavelmente em seu devido lugar, e sendo assim, ao elaborar seu discurso, o jesuíta estruturava cada enunciado seguindo um padrão, um método próprio, nada poderia ser aleatório ou todo discurso ficaria disforme, vindo a ser uma temeridade, tendo em vista que a coesão do discurso exprimia a coesão da própria Companhia de Jesus.

Tal rigor característico da epistolografia inaciana pode ser explicado, a partir da relação pontuada pelo semiólogo francês Roland Barthes, entre Língua e Poder, em um sentido de que por meio da língua o poder se estabelecia socialmente, mobilizado por sujeitos ou instituições, impresso nos indivíduos¹²¹. Assim, ocorria na escrita inaciana, de modo que o missionário ao se valer da língua para assentar, afirmar, criticar, suplicar – dentre outros elementos perceptíveis – estava para muito além de qualquer um destes exemplos a construir a própria missão inaciana, missão a qual se resumia a existência da Companhia de Jesus em aproximar todos os homens de Deus, por meio da Santa Fé. Para tal, o missionário deveria sempre obedecer com rigor os caprichos da linguagem própria aos jesuítas, de modo que os signos mobilizados redundavam em estereótipos matizados na mentalidade inaciana, evocando conceitos próprios à prática religiosa da Companhia de Jesus.

Nesse ponto, o jesuíta coloca-se na mesma encruzilhada que todo sujeito, ao atuar dentro do jogo da linguagem, tornando-lhe mestre e, ao mesmo tempo, escravo com relação à língua: mestre, ao imprimir, por meio da modalidade linguística utilizada, o efeito almejado ao discurso proferido; escravo pela rendição aos estereótipos dos signos para poder construir os sentidos pretendidos, tanto ao lidar com os outros, quanto dentro do campo da introspecção individual, uma vez que a língua opera mesmo no íntimo do ser¹²². Assim, a significação que

¹²¹ Roland Barthes. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007, p.12-16.

¹²² Idem, *Ibidem*.

o inaciano operava não era arbitrariamente regida por sua vontade, ainda que pudesse determinar os usos que operaria socialmente, por meio de sua prática escriturária.

A fim de entender tal dinâmica própria à escrita inaciana, relembra-se uma vez mais Barthes, que pontuou uma relação essencial dentro da estrutura da Linguagem, operada por meio da colusão entre Língua e Fala. A primeira, como um pacto social ao qual os indivíduos submetem-se em prol da inteligibilidade e, a segunda, como o esforço de seleção operado dentro do tesouro linguístico para construir os enunciados pretendidos¹²³. Percebe-se, nesse sentido, além de uma relação que é socialmente construída, um esquema de poder, uma vez que nenhuma seleção de termos é aleatória, escolhe-se uma palavra em detrimento de outra, um conceito dentre vários. Tais escolhas relacionam-se de forma intrínseca ao interesse do indivíduo ou do grupo que o representa ao ponto de podermos, como Barthes, conceituar a língua, nesse sentido, como uma instituição “fascista”, uma vez que a mesma não apenas coíbe o Assim, por meio do Padroado português, reafirmava-se o caráter católico do Império luso, tornando a expansão um movimento análogo às cruzadas e legitimando ao soberano um maior controle e a manutenção de seus domínios ultramarinos, ao ter em suas mãos não apenas o poder temporal, mas também o poder eclesiástico, falar, mas obriga o que se deve dizer¹²⁴. A despeito deste fascismo, contudo, a Fala, como destacou o próprio Barthes, é uma ação individualizada no sujeito, pois é o agente quem seleciona e dispõe a enunciação, ainda que, a partir da adequação aos protocolos de linguagem. Assim, a dimensão da individualidade torna-se de igual modo determinante para o discurso em um sentido de que a Língua em relação à Fala não é apenas um instrumento, mas um produto da mesma, pois é a partir da Fala que aquela se atualiza e se reorganiza ao longo do tempo; assim tais potências estão em uma relação de reciprocidade: a Língua é a condição para o exercício da Fala, mas não existe Língua sem Fala, mesmo porque o ato de falar precede historicamente a organização de uma categoria linguística.

A dinâmica estabelecida, portanto, entre essas duas potências constitui-se em uma “verdadeira dialética”¹²⁵. Esta dialética é exatamente a mencionada outrora em relação à relevância da escrita para a manutenção da Companhia de Jesus: O jesuíta escrevia a fim de contribuir para o bem da Ordem. Dessa forma, a sua identidade deveria ser capaz de projetar a identidade do grupo ao qual estava agregado. Por conseguinte, para que as suas epístolas fossem aceitas não bastava escrever, mas, ao debruçar-se sobre tal prática, era necessário que

¹²³ Roland Barthes. *Elementos de Semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007, p.18-19.

¹²⁴ Roland Barthes. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 14.

¹²⁵ Roland Barthes. *Elementos de Semiologia*, op. cit., p.19.

o inaciano se adequasse às normas escriturárias, as quais regiam a construção das narrativas dentro da Companhia de Jesus. Sua escrita deveria exprimir a sua identidade, de modo a corroborar os objetivos missionários da Ordem, com a finalidade de “mapear”¹²⁶ o terreno sobre o qual buscavam os inacianos impôr a Fé católica. Ao construir suas narrativas, o jesuíta deveria estar consciente da necessidade de que a Companhia de Jesus estivesse unida em um mesmo propósito, de maneira a desenvolver-se como um corpo em que cada membro exerce uma determinada função essencial ao andamento de tal organismo.

A escrita jesuítica, nesse sentido, não era uma escrita qualquer, mas sim uma escritura concebida a partir de um arcabouço linguístico restrito, uma linguagem própria, em cujo tesouro residiam os paradigmas, os termos, os conceitos e os protocolos aos quais os seus membros deveriam recorrer, uma escritura particular a que o jesuíta submetia-se, a fim de conceder inteligibilidade e legitimidade ao seu relato. Os protocolos aos quais se submetiam os inacianos eram bem rígidos, para se ter uma idéia, Inácio de Loyola, fundador e líder da Ordem, recomendava que os jesuítas reescrevessem as cartas antes de enviá-las quantas vezes houvesse necessidade, o que inclusive o fez ser acusado de promover a hipocrisia entre os companheiros da Companhia de Jesus¹²⁷.

Para Loyola, contudo, tratava-se de um esforço desempenhado pelo autor do escrito em dar o seu melhor em Cristo e satisfazer o leitor¹²⁸. Tal satisfação do leitor tem um papel extremamente significativo, uma vez que, como pontuou Alcir Pécora, as epístolas deveriam – segundo Loyola – ser leituras edificantes, consoladoras e espiritualmente proveitosas para os correspondentes. Os relatos que fugissem a tal fulcro deveriam ser escritos em anexos denominados *Hijuelas*, aos quais apenas teriam acesso os líderes da Companhia¹²⁹.

A Companhia de Jesus, como já fora destacado, era caracterizada pela dispersão, de modo que as cartas adquiriam um relevante papel para a manutenção da Ordem e para a própria construção da mesma. Não por acaso, elas não passaram a ser relevantes ao longo da existência da Companhia, mas foram essenciais desde a sua fundação, ao permitir que os jesuítas se construíssem, construíssem a sua missão, a sua identidade e intrinsecamente relacionada a essa, a sua memória. Uma memória representativa, da memória da coletividade, uma vez que foi a partir da organicidade corporativa que se criaram as condições necessárias para a manutenção da Companhia de Jesus. Assim, as cartas edificavam não apenas os

¹²⁶ Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aauto Novaes. *A outra margem do ocidente*, op. cit., pp. 370-415, p.381.

¹²⁷ Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415, p.383

¹²⁸ Ibidem, p.383.

¹²⁹ Ibidem, p.381.

indivíduos, mas a própria Ordem e não somente deveriam sensibilizar exclusivamente os membros da Companhia, mas todos os interessados em acompanhar a aventura inaciana, contribuindo de alguma forma com a mesma.

Não por acaso, quando Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues em 1549, ano em que iniciara sua ação na Colônia, o padre propôs-se a “repetir algumas coisas, ao menos em suma, porque o portador desta, como testemunha de vista, me escusará de me alargar muito, e algumas coisas mais poderão ver pela carta que escrevo ao doutor Navarro”¹³⁰. O inaciano escrevia não apenas para o destinatário, mas para toda Ordem e ,quando julgava necessário, como nesse caso em que buscava não se alargar muito, devido ao portador da epistola, evitava repetir elementos já descritos em outras cartas, uma vez que estas já deveriam ter sido objeto de leitura por seus irmãos. Por conseguinte, Nóbrega possuía consciência de que a leitura de seus escritos era operada por parte de todos, pois a mesma deveria edificar a todos, tanto em nível individual, do leitor, como em nível coletivo, abarcando a Companhia de Jesus.

Nóbrega demonstrou como este sentido da edificação também fazia parte do vocabulário inaciano ao utilizá-lo a fim de criticar os clérigos seculares. O jesuíta, em sua queixa, afirma que “não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destróem tudo quanto se edifica”¹³¹, assim para os jesuítas era possível pensar edificação, tanto no sentido introspectivo, como no sentido de construção em nível social, pois Nóbrega incomodava-se com os clérigos seculares que atrapalhavam a construção das bases cristãs sólidas, a edificação de uma Igreja forte no Novo mundo.

Nesse sentido, a seleção dos assuntos operados por Nóbrega, ao escrever suas missivas e a disposição dos mesmos, buscava sempre a edificação do seu destinatário, ainda que a informação não deixasse de ser um fim, mas mesmo esta deveria ser transmitida de forma a edificar. Por exemplo, quando Nóbrega tratava da terra, buscava atribuir-lhe boas características, apesar das diferenças em relação à Europa, a fim de incentivar a ida de novos habitantes para lá, como em carta datada de 1549, na qual o inaciano (ao pedir que se mandassem mulheres para a terra, a fim de que se casassem com os colonos) elogia os

¹³⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de Agosto]1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, p.28 – 43.

¹³¹ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de Agosto] 1549,ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, p.26 – 48.

atributos do Novo Mundo, a fim de demonstrar as boas possibilidades da terra para se viver¹³².

As cartas jesuíticas, portanto, deveriam ser leituras edificantes e, a fim de alcançar tal objetivo era necessário que fosse empregado apropriado método, o modo de escrever deveria contribuir para que o motivo pelo qual escreviam os inacianos fosse alcançado.

Ao tratar dos principais elementos constituintes da estrutura formal das cartas inacianas, Pécora destacou “o da informação, o da reunião de todos em um” e o da “experiência mística ou devocional”¹³³. As cartas inacianas, nesse sentido, deveriam ter em mente o objetivo de informar, contudo não trazendo qualquer informação, como há pouco fora dito, mas aquela que efetivamente contribuísse com a coesão da ordem social dentro da Companhia de Jesus, com a manutenção de uma comunhão, a qual se sustentava na crença dos inacianos como um único ser.

A fim de causar tal efeito, a estrutura formal das epístolas jesuíticas, além de atender aos elementos há pouco dispostos, estava permeada por protocolos importantes para a sua construção, que remontavam principalmente ao ano de 1135, quando se desenvolvera o estilo de escrita que inspiraria posteriormente os inacianos, a denominada *ars dictaminis*, tradição epistolar oriunda da Idade Média, a qual determinava os elementos que deveriam estar presentes na redação de cartas. Tais itens constituíam-se em cinco partes principais¹³⁴ que definiriam o *como escrever* dos jesuítas, a saber:

A *salutatio*, momento em que o religioso manifesta um sentimento amistoso em relação ao destinatário; a *benevolentiae capitatio*, dedicado à busca de certa ordenação nas palavras, a fim de causar uma boa disposição na mente do receptor em relação às matérias apresentadas; a *narratio*, parte da missiva dedicada a informar as matérias de discussão propriamente ditas; a *petitio*, seção que consistia na petição de algo em relação ao narrado; a *conclusio*, momento em que se reforçavam as ideias expressas na missiva¹³⁵.

A primeira carta escrita por Nóbrega, uma vez alocado na Colônia, foi um exemplo de tal disposição epistolar ao conter todos esses elementos. Nesse escrito, datado de 1549 e destinado ao provincial da Companhia que estava em Portugal, Simão Rodrigues, Nóbrega iniciara com a *saudação*: “A graça e amor de N. Senhor Jesus Cristo seja sempre em nosso favor, Amém.” A partir da qual expôs o grau de unidade existente entre remetente e

¹³² Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, 9 de Agosto de 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 28-43, p.30.

¹³³ Ibidem, p.381.

¹³⁴ Ibidem, p.374-376.

¹³⁵ Ibidem, p.375-376.

destinatário, já que Nóbrega evocava a graça divina não apenas para si e nem tampouco somente para o clérigo com o qual se correspondia, mas para ambos. Nesse sentido, o uso da primeira pessoa do plural não era ocasional, pois o inaciano pretendia destacar o grau de comunhão existente em sua relação com o seu interlocutor.

Em seguida, Nóbrega buscou *captar a simpatia* de seu leitor ao evocar o propósito da carta de informar as suas primeiras experiências na Colônia, aquilo que já fizeram e o que esperavam fazer em nome de Deus. Atrelar o que será relatado ao propósito divino tem por objetivo destacar a relevância do que será disposto para a missão, portanto para a Companhia de Jesus e, assim, conquistar simpatia por parte do leitor. O inaciano seguia construindo o *corpo de sua narrativa*, no qual apresentou a sua chegada à terra, alegou ter sido bem recebido, porém chamava atenção para os pecados dos colonos. O padre então apresentava os seus primeiros relatos a respeito dos nativos, de sua boa disposição para com a Fé cristã e dos primeiros esforços empenhados por ele e seus companheiros a fim de convertê-los.

Sua narrativa em momento algum perde o propósito de edificação do leitor e da própria Companhia de Jesus, como Ordem. Assim, ao destacar a receptividade nativa, Nóbrega confirmava que ali poderia se fazer proveitoso o trabalho em nome de Deus e, mesmo ao falar dos pecados dos colonos, apenas exaltava o caráter da Companhia de Jesus, que também teria então importante função diante da falha em administrar a vida espiritual da Colônia por parte dos clérigos seculares. Após sua narrativa, Nóbrega *exprime seu desejo* diante do relatado, pedia que fossem enviados mais sacerdotes para auxiliarem na missão, pois seriam necessários. Para concluir a missiva, Nóbrega despediu-se de Simão Rodrigues mais uma vez em um tom que evocava a união entre remetente e destinatário, a partir da primeira pessoa do plural: “Lance-nos a todos a benção de Cristo Jesus dulcíssimo.”¹³⁶

Essa era, portanto, a dialética das cartas de Nóbrega, dialética por meio da qual o inaciano realizou a sua obra de significação a respeito do Novo mundo, baseada na relação entre a Escritura jesuítica e a performance empregada pelo padre em seus escritos, a partir de sua interpretação da primeira. Adiante será abordada especificamente a questão da influência de Nóbrega como sujeito na construção de suas cartas, uma vez que a dimensão de quem escreve é tão importante quanto a do como se escreve, pois o indivíduo mobiliza a linguagem, os protocolos de escrita e os conceitos a favor da sua perspectiva de mundo, que não raro não é apenas sua.

¹³⁶ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, [10 de Abril de] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Prefácio e notas introdutórias de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955. p. 17-25.

Em tempo, não se pode esquecer a dimensão do que é escrito, narrado, do produto desta dialética formidável inaciana, ou seja, se o modo de escrever era voltado para causar a edificação do leitor, o que afinal era escrito demonstrava de igual maneira este elemento. Não por acaso, como chamou atenção João Adolfo Hansen, é possível perceber certos recortes temáticos nas cartas de Nóbrega que preenchiam semanticamente os esquemas retórico-doutrinários aplicados:

No caso das cartas de Nóbrega aqui discutidas, podem ser propostos pelo menos 4 grandes recortes temáticos: o primeiro, o do “índio”, tratado basicamente na 5ª carta e extensivamente; o segundo, o do “colono” e da depravação de seus costumes; o terceiro, o do “Governo”, genericamente, referindo-se às iniciativas administrativas de militares e governadores, como Tomé de Souza, Duarte da Costa e Mem de Sá; o quarto, o do ‘clero secular’, geralmente figurado como de má qualidade, e o dos conflitos com o Bispo Pero Fernandes Sardinha. Mediando-os, encontram-se referências contínuas à própria Ordem¹³⁷.

Tais recortes, como ressaltou Hansen, eram mediados por referências partilhadas pela própria Ordem – protagonista das narrativas – e construídos de maneira a evocar sempre o caráter de ação dos inacianos para bom proveito da Colônia e a conversão dos nativos, e no combate às injustiças tomadas por figuras locais que acabavam por atrapalhar a conversão. A missão era o fio condutor da narrativa e a crença em seu sucesso costumava ser uma constante, os temas mencionados por Hansen vinham a ser abordados dentro da ótica da missão, da evangelização, quer seja para louvar ou para criticar, mas o que praticavam os inacianos era o elemento narrativo essencial e sobre o qual se agregavam os demais:

Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por manceba e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E a estas deixam-nas quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova igreja que o senhor quer fundar¹³⁸.

Acima, queixou-se Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues sobre a moralidade decadente dos colonos que contraíam relações ilícitas com nativas, fora do matrimônio, além de não raro praticarem a poligamia, grave falha dentro do Cristianismo. A crítica de Nóbrega baseava-se no princípio da moralidade cristã, mas, para além disso, sustenta-se na crença de que o mal

¹³⁷ João Adolfo Hansen. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549-1558)”. In: *Revistado Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n.38, 1995, p.91.

¹³⁸ Carta da Bahia, [9 de Agosto]1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, pp.28-43, p.29-30.

exemplo dos colonos atrapalharia a missão, a nova igreja que o próprio Deus queria fundar ali, com colonos e nativos convertidos. Assim, a sua crítica aos colonos era uma crítica moral, mesmo pela influência que Trento tivera sobre os inacianos, assentada no princípio de que, para o cumprimento da missão no novo Mundo, seriam necessárias condições favoráveis promovidas por parte dos cristãos que ali construíam suas vidas¹³⁹.

Logo é perceptível no conteúdo das cartas inacianas certo sistema que constituiu-se a partir de uma redundância: em todo discurso sobejam as condições necessárias ao sucesso da missão, de modo que, mesmo nos desafios, evocava-se a vontade de Deus para com a conversão dos nativos. A leitura edificava o destinatário que veria alhures, além dos problemas enfrentados, ao identificar na ação inaciana, o cumprimento dos planos da própria providencia divina, aliás, mesmo os problemas relatados como este, eram parte importante da missão, pois tal como os antigos apóstolos sofreram, visto que o trabalho de Deus não seria feito senão a duras penas, deveria ser difícil, até porque essa dificuldade confirmava o apostolado dos inacianos.

Estruturou-se, portanto, a organização formal das cartas de Nóbrega que, além de seguir pragmaticamente este padrão – ainda que não invariavelmente – tinha, concomitantemente ao plano de seu conteúdo, o prevalecer do propósito de edificação do leitor. A narrativa do inaciano constituiu-se em um todo organizado a fim de denotar o transcorrer da missão e seu sucessivo avanço: Nóbrega chegara à Colônia, identificou problemas em relação à própria Cristandade que deveriam ser resolvidos, mas acima de tudo percebeu no indígena a disposição para a conversão, a qual justificava a própria missão.

2.2. A ritualística escriturária inaciana na construção do Outro.

Existem dois elementos na construção das epístolas inacianas que se revelam a partir da sua estrutura que são de suma importância para a compreensão de tais escritos, referindo-se a dois valores intrinsecamente relacionados. Ao primeiro destes cabe chamar de *valor performático*, o qual se obriga a definir o conceito de performance tal como será aqui apropriado. Para J. L. Austin, performance relaciona-se à realização de algo, à operação de uma ação. Austin, nesse sentido, definiu aquilo a que chama de *proferimento performático*, como uma sentença que não visa apenas à constatação, mas, por si mesma, é acompanhada de

¹³⁹ A questão da crítica de Nóbrega à imoralidade dos colonos tal como a relação de tal crítica com os pressupostos norteadores do concílio de Trento será abordada mais detidamente no capítulo III.

certas ações, de modo a realizar algo. Para utilizar um dos exemplos típicos de Austin, o “Aceito”, quando pronunciado em uma cerimônia de casamento, é acompanhado da realização de uma série de protocolos, fazendo com que, a partir da emissão desta sentença, o indivíduo comprometa-se com outrem em matrimônio¹⁴⁰.

Tratar as cartas inicianas como proferimentos seria um tanto quanto problemático, uma vez que Austin referiu-se especificamente aos atos de fala ao empregar tal termo. Contudo, como vislumbrado anteriormente, as cartas inicianas eram utilizadas a fim de realizar algo, pois o iniciano não escrevia para informar e pode-se mesmo inquirir que a modalidade de escrita é, de certa forma, a ação que, para além da própria escrita, fará com que seja possível a carta alcançar o seu fim/propósito. Logo, para edificar o seu leitor, legitimar a missão e exaltar o esforço missionário no Novo Mundo, a escrita da carta era, de certa forma, a condição empregada para o fazer, atestando o valor performático das epístolas por analisadas nesta pesquisa.

Tratar do aspecto performático da escrita iniciano leva ao segundo valor mencionado anteriormente, o valor ritualístico das epístolas, aqui operado a partir da apropriação do conceito de ritual do antropólogo Stanley Tambiah, como um sistema de símbolos comunicativos culturalmente construídos¹⁴¹. Tal valor tornou-se passível de análise no modo de escrever iniciano, uma vez que esta escritura deu-se pautada nos preceitos comuns partilhados entre os que faziam parte da Companhia de Jesus, de maneira as cartas constituírem verdadeiros símbolos comunicativos para os jesuítas. Símbolos estes construídos culturalmente à luz dos paradigmas da cristandade europeia e que, para citar novamente João Adolfo Hansen, eram os “procedimentos retórico-teológico-políticos”¹⁴², assegurando que a enunciação fosse pautada no conhecimento comum compartilhado entre remetente e destinatário.

Assim, Nóbrega realizou uma performance, um ritual, uma vez que sua escrita remetia a um campo simbólico anteriormente construído e que precisava ser preservado por meio da repetição de certa linguagem, ou ordem protocolar. Logo, seus relatos sempre tiveram uma relação com os conceitos próprios dos inicianos, por exemplo, ao acusar os párocos locais de terem ofício de demônio – devido ao apoio que os mesmos relegavam aos colonos que escravizavam indígenas e se davam à mancebia – Nóbrega inseriu-se em uma

¹⁴⁰ J. L. Austin. *Quando dizer é fazer – Palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p.24-26.

¹⁴¹ Stanley J. Tambiah. 1981. “A Performative Approach to Ritual”. In: *Proceedings of the British Academy (1980)* 65, p 113–169, p.119.

¹⁴² João Adolfo Hansen. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558)”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, p.91.

antiga rivalidade entre o clero regular (considerado intelectualmente de melhor formação) e o secular (menosprezado pelo opaco conhecimento de seus membros e pela consequente má administração das coisas da fé)¹⁴³.

Para além desse aspecto, entretanto, tal postulado de Nóbrega partiu do pressuposto de que seu leitor – como membro da mesma Ordem – compreenderia e concordaria com o que demonstrava, visto que ambos compartilhavam de conceitos semelhantes em relação ao que seria o bom ofício clerical e, conseqüentemente, concebiam que o pároco local, clérigo secular, seria mal preparado. Nesse sentido, as cartas inacianas eram além de artefatos discursivos, instrumentos simbólicos, a partir dos quais Nóbrega, no caso do objeto desta pesquisa, buscava dar sentido às experiências vividas, de modo que as narrativas sobre as mesmas causassem certo efeito no leitor.

Outro aspecto que muito aproximou as cartas jesuíticas do conceito de ritual supracitado relaciona-se à própria estrutura formal das cartas. Como já discutido anteriormente, estas eram escritas, dentre outros motivos, com o objetivo de edificar os leitores, gerar consolação em seus corações e manter a comunhão entres os membros da Ordem dispersos pelo mundo, de modo que possuíssem um fim de manutenção da Ordem social dentro da Companhia de Jesus, do sentimento que os constituiria como um grupo de religiosos, em particular, unidos por objetivos comuns, como um só corpo, de sua identidade como instituição. A partir dessa perspectiva torna-se ainda mais evidente o caráter ritualístico das epístolas de Nóbrega, uma vez que, como ainda pontuou Tambiah, ampliando inclusive o escopo do conceito, o ritual é constituído de fenômenos sagrados ou não, possuindo incontestável valor social. Isso ocorre notoriamente com as cartas inacianas, de modo que a construção das mesmas é em grande medida compatível com o pressuposto do antropólogo de que no ritual a demonstração do desejo individual perde lugar ante o compromisso da representação simbólica coletiva.¹⁴⁴

Tal simbolismo das epístolas de Nóbrega é, ao mesmo tempo, evidente e, paradoxalmente, suspenso na maioria das vezes, uma vez que o inaciano, a despeito de preocupar-se em enquadrar, por meio de suas descrições, aquilo que encontrava nos preceitos da Cristandade europeia, o fez muitas vezes sem descrevê-los. Isso se constituiu em mais um aspecto da performance realizada por Nóbrega em seu ritual escriturário, o da conotação como instrumento de conceder à sua escrita um efeito de real que permitiria à mesma alcançar

¹⁴³No capítulo III tal rivalidade será mais exaustivamente analisada por nós em suas origens e reverberações nas contudentes relações entre jesuítas e párocos seculares. Ver: Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 19, p.40

¹⁴⁴ Stanley J. Tambiah. 1981. "A Performative Approach to Ritual", op. cit., 122-124.

em seu leitor aquilo o que pretendia, ou seja, a edificação e a boa disposição para com as matérias dispostas. Procede à análise do seguinte relato de Nóbrega a Simão Rodrigues, seu companheiro e superior de Ordem.

Desta maneira irei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não tem com que se cubram como nós, e isto som inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: se sentam de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao céu; e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dois dias soube o A B C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir a guerra e os cativar, vende-los e servir-se deles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns a outros, digo contrários.

É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos para saber a língua deles e nisto o P.^e Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado viver com as Aldeias como estivermos assentados e seguros, e aprender com eles a língua, e ir doutrinando-os pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas praticas de N. Senhor, e não posso achar língua que me saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos tem.¹⁴⁵

Acima, Nóbrega relatou suas primeiras impressões a respeito dos indígenas. Ao construir suas epístolas, o inaciano fez um esforço de significação que buscava significar o Outro com o qual interagira em sua missão ultramarina; Outro que foi identificado por Nóbrega em paridade com o pagão de Tomás de Aquino, alheio à fé cristã, o qual deveria ser persuadido pela pregação da palavra, em oposição ao herege, que, segundo a teoria tomista, por sua obstinação em relação à aceitação da palavra de Deus, deveria ser combatido¹⁴⁶.

Para tal, contudo, Nóbrega não fez uso do termo pagão, suprimiu o significado construindo o seu referente de forma que o mesmo permutasse diretamente com o significante. Nesse sentido o padre produz em sua escrita uma ilusão do referente como descrição fidedigna do ocorrido, concedendo ao seu relato um efeito de real de modo que o significado não deixasse de existir, todavia, era evocado na figura do referente do discurso¹⁴⁷. Ao não chamar o indígena de pagão, as expressões que o inaciano utilizara para descrevê-lo (como ausente de entendimento de Deus e bem disposto à conversão) concediam *per si* o

¹⁴⁵ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, [10 de Abril de] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 17-25, p. 20-21.

¹⁴⁶ Tal aproximação entre os jesuítas e o pensamento tomista será abordada com maior preocupação mais adiante.

¹⁴⁷ Roland Barthes. O efeito de real. In: Roland Barthes et al. *Literatura e semiologia*. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 35-44, p.43.

significado para o leitor do nativo, como o do pagão. Tal atitude corroborava o fim da edificação dos membros da Companhia de Jesus, uma vez que, ao atribuir ao nativo a imagem do pagão, Nóbrega justificava a missão e legitimava o esforço jesuítico no Novo Mundo. Se o nativo era o pagão passível de conversão, a missão teria seu sentido de existir e os relatos sobre a mesma tornavam-se edificantes, na medida em que propuseram narrar a jornada desse homem ignorante em relação a Deus, rumo à conversão, por meio da ação inaciana.

A significação que Nóbrega operara, nessa direção, tinha uma dimensão que, além de simbólica, era paradigmática e sintagmática¹⁴⁸. Paradigmática no sentido de que descrever que o nativo era, significava de igual modo dizer aquilo que este não era. Ao descrever a boa disposição do nativo para com a Fé católica e a sua carência vocabular, como demonstração de ignorância, Nóbrega afirmava que o indígena da Colônia não era o herege que conhecia a Deus e se negava a sujeitar-se a Ele.

A dimensão sintagmática, por sua vez, está relacionada às expressões que Nóbrega selecionava a fim de utilizar ao longo de suas epístolas e produzir sentido a partir das mesmas, assim, tais expressões não eram escolhidas e combinadas ao acaso, mas eram empregadas com o devido cuidado, com o intuito de gerar o efeito que buscava produzir o padre. Ao fazer uso de expressões como “Se ouvem tanger à missa, já acodem”, o inaciano evocava a ideia da boa disposição do ameríndio para com a fé católica e corroborava com a associação paradigmática já exposta. Os nativos, como dizia Nóbrega careciam de vocábulos, porém ouviam muito bem, eram capazes de reconhecer no tanger do sino que anunciava a missa algo de sagrado, algo que lhes agitava, lhes acudia, lhes animava.

De igual modo, ao afirmar que os índios eram “gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem”, Nóbrega reiterava a possibilidade de conversão do nativo ao seguir na construção do mesmo como o pagão da teoria tomista, a qual não possuía qualquer noção de divindade, de forma que só não professava a fé católica por ser ignorante em relação à mesma. Nóbrega ainda foi além ao pontuar que, de igual maneira, os ameríndios não professavam qualquer outra fé, pois eram ignorantes em relação ao tangente à espiritualidade, assim também prosseguiu o inaciano a mencionar a obediência dos nativos em relação aos jesuítas, pois a mesma confirmaria ainda mais decisivamente que o problema dos

¹⁴⁸ Roland Barthes. A imaginação do signo. In: Roland Barthes. *Critica e verdade*. Tradução Leyla Pérrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.41-48.

indígenas estava tão somente na ignorância em relação à Fé, de modo que, ao terem contanto com a mesma, já demonstravam devoção e disposição para com a conversão¹⁴⁹.

Assim, a atribuição de sentido operada por Nóbrega em seus relatos a respeito dos indígenas está atrelada a uma visão idealizada dos mesmos, pode-se dizer até providencialista, pois do mesmo modo que, para existir a missão era necessária a existência do missionário, a presença do missionário apenas teria sentido diante da existência de quem o ouvisse. Logo, o indígena, como pagão era o sentido da aventura ultramarina jesuítica para quem a acompanhava no Velho Mundo e para quem a vivenciava no Novo Mundo e, por isso, Nóbrega esforça-se em assimilá-lo dessa forma. O ameríndio era o Outro que definia a própria identidade inaciana no além-mar.

Dessa maneira, Nóbrega praticava uma escritura extremamente performatizada, cujas características a tornavam um verdadeiro ritual, definido na corroboração aos protocolos de escrita norteadores da epistolografia do período, no objetivo de edificação da Ordem, como um único corpo e de manutenção institucional da mesma e radicado no esforço de projetar um efeito de real em seu discurso, capaz de recriar a realidade do vivido na Colônia, sobretudo desse outro fascinante que encontram no indígena. Porém tal, recriação era concebida a partir da perspectiva inaciana, era traduzida, em função dos seus códigos, dos seus símbolos e era construída como um roteiro que o jesuíta harmonizava aos objetivos e aspirações da Companhia de Jesus. A escritura reproduzia a percepção que o jesuíta tem do Outro e a maneira que o conformava dentro de sua própria identidade, de modo a buscar a leitura de seus hábitos, a fim de dar sentido aos mesmos de acordo com a sua missão, a sua Fé.

Por conseguinte tal recriação era, na realidade, uma construção, operada, primeiro, na relação do inaciano com o Novo Mundo; e, depois, em sua relação com o leitor, por meio da escrita. A categoria que Nóbrega projetou em suas epístolas era uma categoria metafísica que reverberou e projetou os impactos de suas experiências e o esforço de significar as mesmas com base nos preceitos cristãos.

¹⁴⁹ Cristina Pompa, ao tratar da conceituação operada pelos inacianos em relação ao indígena, afirma que a percepção dos inacianos em relação aos indígenas chega a ser mais otimista até do que a própria definição dos pagãos, pois diferente do pagão, que tinha ídolos, mas por ignorância, e logo os abandonava, os indígenas nem ídolos possuíam. Contudo, para a antropóloga, os inacianos precisavam identificar alguma coisa no indígena, algo que deveria ser mudado, alterado ou mesmo extirpado, e o farão diante do xamanismo e das tradições ritualísticas, reconhecendo ali, não a religião, porém a falsa religião. O indígena está tão in natura que não teria sequer convicção mesmo dentro daquilo que aparentemente praticava como mais próximo de religião, mas, antes tal prática apenas atestava que mesmo em seu estado primitivo, o nativo possuía certa noção de Deus, demonstrada na interpretação que os inacianos fazem de seus mitos e devoções à natureza por exemplo. Assim os nativos não tinham religião, porém, contraditoriamente possuíam alguma consciência sobre Deus, consciência esta obviamente esparsa e equivocada graças aos ardis do demônio. Ver: Maria Cristina Pompa. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p.26-44.

Tornou-se perceptível, portanto, que a categoria de escrita aqui analisada, constituiu-se em uma esfera muito particular. Nóbrega era o sujeito que escrevia e, como sujeito, inferiu sentidos próprios à sua escrita, contudo, os predicados que o mesmo construía, foram, de igual modo, influenciados pelo padrão de escrita inaciano. Nóbrega, ao escrever, realizava uma performance, um ritual, tratava-se de uma escritura ritualística e que envolvia todos os elementos de um ritual. E o que pretendia esta escritura? Bem como já foi dito, o indígena era o principal alvo das narrativas inacianas, não o protagonista, que era o próprio inaciano, mas era quem dava sentido à missão do protagonista, era quem deveria ser salvo pelo mesmo. Desse modo, era o indígena que dava sentido ao inaciano no Novo Mundo, as possibilidades existentes ou não de cumprir sua missão. Seu sucesso ou fracasso dependiam de como se daria a sua interação com o nativo, com este Outro que se fazia o desafio dos missionários no Novo Mundo. Assim, construir o indígena, construir o Outro do além-mar português era uma importante tarefa para os inacianos. Ironicamente, o inaciano, que era o verdadeiro Outro do mundo do nativo, precisava do nativo que era o Outro dentro do seu mundo, a fim de legitimar a sua missão.

Ao tratar dos nativos, portanto, o jesuíta tenta a todo modo inseri-los na história da humanidade, como um pedaço distante dela, mas nunca separado ou rejeitado, por isto Nóbrega irá interpretar o mito indígena da inundação como uma referência ao dilúvio bíblico, contudo deturpado pela transmissão oral:

Tem memória do dilúvio, mas falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra de água, uma mulher e seu marido, subiram em um pinheiro, e depois de minguadas as águas desceram: e destes procederam todos os homens e mulheres¹⁵⁰.

Na perspectiva de Nóbrega, a memória dos indígenas era falha, pois as escrituras sagradas não o seriam. Nóbrega jamais conceberia que a cosmologia que dava sentido ao seu mundo, à sua fé e à sua própria existência pudesse estar errada, portanto de igual modo não conceberia a ocorrência de outro dilúvio que viesse a contrariar a teologia ocidental, desse modo, o dilúvio indígena só poderia ser o dilúvio bíblico que, diante da grande ignorância dos nativos, acabou corrompido em sua narrativa ao longo do tempo em que fora oralmente transmitida, uma vez que, como insistiam em lembrar os inacianos, os ameríndios mal vocábulos tinham.

¹⁵⁰ Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.65.

De modo semelhante, Nóbrega encontraria nos relatos indígenas sobre o antigo mito de Zomé uma alusão a São Tomé que, na interpretação de Nóbrega dos relatos locais, deveria ter passado pelas terras desconhecidas da Cristandade, a fim de converter seus habitantes:

Dizem eles que Santo Tomé, a quem chamam de Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por tido de seus antepassados. E que as suas pisadas estão sinaladas junto de um rio, as quais fui ver por mais certeza de verdade, e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou estas pisadas, ia fugindo dos Índios, que o queriam flechar, e chegando ali se lhe abriu o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E dali foi para a Índia. Assim mesmo contam quando o queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles e os matos lhe faziam caminho por onde passasse. Outros contam isso como por escárnio. Dizem que prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam a santa fé, como esperamos¹⁵¹

É de se supôr que os nativos não tenham feito de fato uma menção a São Tomé, cuja trajetória sequer conheciam, mas Nóbrega interpretara aquele relato a partir da tradição cristã, de modo a encontrar no mesmo a homologia com a tradição cristã, o que seria muito importante uma vez que significava a identificação de elos entre os indígenas e o Cristianismo em um passado remoto. A associação que faz o jesuíta não é de se admirar, ao levar em conta a aparente semelhança dos nomes, a popularidade desfrutada por São Tomé na baixa Idade Média tal como o desconhecimento geográfico do inaciano, a ponto de não lhe parecer impossível pensar que o apóstolo houvesse alcançado aquelas terras a partir da Ásia¹⁵².

A suposta passagem de São Tomé por aquelas terras era assim de suma importância para Nóbrega que, ao apresentar a aventura do apóstolo, buscava fundamentar o seu relato não apenas em conformidade com que narraram os nativos, porém a partir da constatação do que havia ocorrido, verificado por si mesmo para ter “mais certeza de verdade” das pisadas de São Tomé. Assim, Nóbrega deparou-se com uma marca deixada pelo Cristianismo naquele mundo que agora se sabe não havia caído no esquecimento por parte de Deus, e não se tratava uma marca qualquer, mas de uma marca apostólica.

Em seguida, Nóbrega deu conta da perseguição empreendida pelos indígenas contra São Tomé, perseguição esta repleta de ações miraculosas por parte do suposto herói apostólico que, além de fazer as flechas de seus adversários mudarem de curso de modo a

¹⁵¹ Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.66-67.

¹⁵² José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.74-75.

atingir os mesmos, ainda abriu um rio e o atravessou a salvo e enxuto para depois rumar à Índia, outra conclusão difundida por Nóbrega. Este fragmento no relato é importante, pois Nóbrega identifica aí a perseguição que não raro sofriam os apóstolos de Cristo. A palavra de Deus como mencionamos outrora não era propagada sem martírios, porém, alhures as perseguições o apóstolo saiu vitorioso e prometeu que tornaria a vê-los. Nóbrega assim constrói mais um elo dos nativos com a Cristandade, e chega a imaginar São Tomé como um intercessor pelos indígenas, ao almejar que ele os “veja do céu”.

Interpretações hermenêuticas dos aspectos relativos aos habitantes e à geografia do Novo Mundo, como as realizadas por Nóbrega, eram comuns, uma vez que expressavam o esforço do europeu em dar sentido àquilo encontrado no além-mar dentro dos paradigmas do seu próprio sistema de crença, o que não era diferente no referente às mitologias dos povos encontrados.

Os Mitos são essencialmente linguagens, que, segundo Barthes, são constituídos por dois sistemas de significação: o primeiro, a partir da construção do próprio signo, do relato em sua forma e seu conteúdo; o segundo, na ideologia que tal mito deseja exprimir, em seu sentido conotado¹⁵³. Consequentemente o significado do Mito está para além do seu relato, no contexto social que o produziu, no bojo de sentimentos que são evocados na memória do povo a partir de sua construção ao recitá-lo ou interpretá-lo. Porém, os inacianos, ao se depararem com as mitologias indígenas, ignoravam os significados que tais relatos possuíam para os nativos como estruturantes da origem de sua sociedade e lhes impunham um significado que estivesse em consonância com as crenças da Cristandade europeia. Nóbrega, porém, por ignorar a metalinguagem das mitologias nativas enxergava na mesma um pedaço desconhecido da Estrutura que lhe era familiar (a da Cristandade europeia) e interpretava o mito de modo a sustentar a missão e os próprios pilares do catolicismo, uma vez que admitir, por exemplo, que os indígenas tivessem uma origem alheia a dos demais homens – tal como sugeria seu Mito ao sustentar que tal origem deu-se a partir do casal sobrevivente ao dilúvio indígena no alto de uma árvore¹⁵⁴ – seria admitir que as Sagradas Escrituras estavam equivocadas.

Semelhante a isso, ocorre em relação ao Mito de Zomé, a sua relevância para os nativos estava na memória de um ancestral que fora em certo momento importante e, por isso,

¹⁵³ Roland Barthes. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza, Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p.205-206.

¹⁵⁴ Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.65.

tornara-se memorável, mas, para Nóbrega, Zomé apenas poderia ser uma deficitária pronúncia de Tomé, devido à carência vocabular do indígena. Este andarilho que dera aos nativos os mantimentos que lhes serviam de alimento até aqueles dias – na forma do que Nóbrega descreve como sementes de ervas – apenas poderia ser o discípulo de Jesus em busca de dar aos indígenas o alimento terreno tal como o divino. Ao identificar a passagem de São Tomé por este pedaço aparentemente esquecido da Orbe Terrena, via com seus próprios olhos as supostas pegadas do apóstolo junto ao rio que, segundo conta ainda o mito, o apóstolo teria atravessado sem molhar os pés como Cristo o fizera. Logo, Nóbrega identificava ali marcas deixadas por Deus e, igualmente, ao ficar a par da promessa do apóstolo de retornar um dia, compreendia o próprio sentido de sua missão, uma vez que os jesuítas poderiam ser concebidos como sucessores dos apóstolos na propagação do evangelho .

Todorov observara semelhante esforço para dar sentido ao “Novo” em Colombo que, por sua vez, diante da geografia do Novo Mundo, tornou-se obcecado pela ideia de ser aquele o fim do Oriente, seu ponto mais extremo no qual se poderia encontrar o paraíso. Assim, para Todorov, a crença de Colombo seria de tal modo intensa, a ponto de pouco lhe importarem de fato os relatos dos nativos, uma vez que o desbravador já sabia o que iria encontrar e interpretava o que os habitantes lhe diziam de modo a corroborar tal ciência¹⁵⁵.

A observação do indígena deu-se de forma semelhante, visto que Nóbrega observa o nativo como quem observa uma paisagem, pouco importam as nuances da cultura nativa, mas tão somente as possibilidades de localizar no indígena aquilo que o enquadrava no mapa da Cristandade europeia, ainda que tão afastado da mesma, aquilo que o torna parte do todo - o mundo Cristão, fazendo com que o indígena não seja um desafio à crença católica, mas apenas parte da mesma que fora até então desconhecida.

O esforço inaciano foi, portanto, um esforço de aproximação, de enquadramento do indígena em seus paradigmas. Porém, tal aproximação acabava por se operar a partir de um distanciamento uma vez que, como pontuou François Hartog, descrever o outro é diferenciá-lo, colocá-lo em outra classe, em outra categoria. Logo, tal como no exemplo de Hartog em que existem A e B, mas A é diferente de B, para o jesuíta existia o cristão e o nativo, ambos humanos, porém, não iguais, não idênticos. Por isto, ao descrever os mitos dos antepassados indígenas, Nóbrega estava sempre a pensar nos relatos próprios da tradição cristã, como referencial e identificar até que ponto havia discrepância entre ambos, supondo que o relato que destoava da realidade era o do Outro, indígena, jamais o das Sagradas Escrituras. De

¹⁵⁵Tzvetan Todorov. *A conquista da América: A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.21-22.

modo que, mesmo no buscar de um elo entre o indígena e o cristianismo, Nóbrega opera em sua escrita o afastamento existente em sua relação com o outro nativo¹⁵⁶.

Na escrita a respeito deste Outro, isto é, a respeito do indígena, Nóbrega buscava dar-lhe sentido, mas não um sentido qualquer, pois sua escrita se praticava pela Alteridade. Mesmo ao tentar aproximar o Outro de si, Nóbrega o afastava ao partir do pressuposto de que este não era igual, poderia ser semelhante, mas não igual, poderia ser humano, mas não um humano pleno; mesmo ao se converter o indígena não seria para Nóbrega um cristão pleno, mas sempre defasado, carente de algo que talvez só a constância na vida cristã poderia preencher.

De maneira que, ao debruçar sobre a estrutura da escrita utilizada por Nóbrega em seu valor ritualístico, percebeu-se que, ao construir suas epístolas, Nóbrega escreveu sobre outra escrita, a escrita realizada na missão em relação ao indígena, aquela na qual o inaciano busca dar sentido ao nativo. Logo, sua escrita constitui-se na projeção de um sistema de significação que na verdade é construído a respeito do outro que o precede, uma *metalinguagem*¹⁵⁷.

Nóbrega, ao escrever, organizava, enumerava e desenvolvia seus enunciados sempre a partir da experiência na Colônia e do fulcro da conversão dos nativos que se daria por meio da catequese entre jesuíta e indígena, por isso as cartas ao terem serem consideradas como literatura-objeto, a própria missão seriam; segundo Alcir Pécora, escritos análogos às Escrituras Sagradas¹⁵⁸, motivo pelo qual deveria haver tanto esmero e preocupação com sua construção, a fim de que, tal como a palavra de Deus, descrevessem a trama da salvação operada a partir de seus servos, com o intuito de gerar consolação e edificação aos leitores.

Por conseguinte, entre as muitas funções que os jesuítas desempenharam na Colônia – em sua relação de proximidade com o poder e a manutenção da Ordem social – uma das mais relevantes foi a de dar sentido à missão para seus companheiros e de forma talvez inconsciente para a posteridade.

¹⁵⁶ François Hartog. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p.207-217.

¹⁵⁷ Roland Barthes. *Elementos de Semiologia*, op. cit., p. 96.

¹⁵⁸ Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aauto Novaes. *A outra margem do ocidente*, op. cit, pp. 370-415, p.382.

2.3. Sujeito, experiência e performance na Missão inaciana.

Tambiah ao tratar dos elementos constituintes da performance de um ritual, apresenta que, apesar de toda a formalização envolvida, os sujeitos que operam uma determinada performance influenciam a sua realização de modo decisivo:

On the other hand, every field anthropologist knows that no one performance of a rite, however rigidly, prescribed, is exactly the same as another performance because it is affected by process peculiar to the oral specialist's mode of recitation, and by certain variable features such as the social characteristics and circumstances of the actors which (aside from purely contingent and unpredicted events) affect such matters as scale of attendance, audience interest, economic outlay, and so on.¹⁵⁹

Sendo assim, Nóbrega ao realizar sua performance, a partir das prescrições próprias à escrita inaciana, não poderia deixar longe da mesma certa influência sua, sobretudo como aqui será exposto, no que tange à formação obtida pelo padre antes de ingressar na Companhia de Jesus, e que, decisivamente, lhe fez ser afetado por dadas influências filosóficas cristãs e no tocante ao campo da experiência de Nóbrega, aquela que o inaciano trazia consigo da Europa e a construída em seu cotidiano no Novo Mundo.

De modo que, tal como é relevante a observação dos protocolos de escrita constituintes da performance jesuítica em sua produção, faz-se necessário também pensar o sujeito que escreve, que se apropria destes protocolos para produzir inteligibilidade, para colaborar com a coesão social da Ordem. Nóbrega era quem selecionava os conceitos que seriam empregados e a apropriação dada aos mesmos. Pode-se pensar aqui no sujeito Nóbrega em três sentidos, o primeiro relacionado à sua formação; o segundo, à sua experiência adquirida e ainda, o terceiro, relacionado à experiência que ele vivenciara na Colônia e o modo com que a mesma interferiu na realização de sua performance.

Quanto à sua formação, Nóbrega passara pela Universidade de Salamanca¹⁶⁰, de suma importância no contexto da retomada do Tomismo e da teoria do direito natural, uma vez que o dominicano Francisco Vitória, segundo Skinner, provavelmente a principal figura nesse

¹⁵⁹ Por outro lado, todo campo antropológico sabe que nenhuma performance de um ritual por mais rígida que seja é exatamente a mesma de outra performance porque é afetada pelo processo particular do modo que o especialista recita o ritual e por certas características variáveis relacionadas aos aspectos sociais e as circunstâncias que afetam os atores (além de eventos contingentes e imprevisíveis) em escala de presença, interesse do público, desembolso econômico, dentro outras. (Tradução minha). Stanley J. Tambiah. 1981. "A Performative Approach to Ritual." *Proceedings of the British Academy* (1980) 65, pp.113-169, p.115.

¹⁶⁰ Serafim Leite. "Introdução Geral". In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais Escritos (Opera omnia)*, op. cit., pp. 9-12, p. 12-13.

processo, ocupou a primeira cátedra de teologia na instituição até sua morte em 1542.¹⁶¹ De modo que a recorrente referência de Nóbrega ao Direito natural estava relacionada a este seu contato com tal reduto tomista e o seu apelo constante a elementos jurídicos diversos pode ser atribuído ao fato de Nóbrega ter concluído seus estudos na Universidade de Coimbra, em Direito Canônico no ano de 1541¹⁶².

A formação do inaciano estava assim intrinsecamente relacionada a aspectos referentes às questões de Direito, quer se tratasse da Lei natural ou do Direito positivo. O inaciano inclusive tentara, com o apoio de Martin Azpilcueta Navarro, maior teólogo português do período, conseguir o cargo de professor na mesma instituição, não auferindo, contudo, êxito em tal empresa.¹⁶³ Porém, sua aptidão para com aspectos referentes ao Direito canônico não era posta em dúvida, de modo que Juan Polanco, secretário da Companhia de Jesus, ao assinalar a entrada do Nóbrega na Ordem, destacou sua notabilidade em tal campo no qual se graduara¹⁶⁴.

A formação do inaciano em Direito Canônico, tal como sua passagem pela universidade espanhola influenciaram a concepção de Nóbrega, no que tange à justificativa da dita *via amorosa* – para citar Pécora – a quem recorreu o inaciano em seus primeiros anos de experiência na Colônia, a partir do pressuposto de que os indígenas poderiam ser convertidos por meio da aproximação desarmada dos inacianos em relação a estes (das pregações, do ensino e de outras tentativas de interação, tal como o aprendizado das línguas nativas por parte dos religiosos)¹⁶⁵, método que estava em consonância com as tópicas a respeito dos títulos legítimos de escravização discutidos por Vitória e outros pensadores católicos do período¹⁶⁶.

Estes títulos estavam intrinsecamente relacionados aos pressupostos da Lei Natural, no pensamento Tomista, definida como: “la causa eficiente en la que se sustentaba la relación del hombre con El mundo que o rodeaba y gobernaba todos los actos de la sociedad

¹⁶¹ Quentin Skinner. “O ressurgimento do Tomismo” In: *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 414-449, p14-16.

¹⁶² A inclinação de Nóbrega pelo campo jurídico foi de um certo modo influenciada mesmo por aspectos familiares, Nóbrega era filho do desembargador Baltasar de Nóbrega, que já havia sido juiz de fora do porto e ainda sobrinho do chanceler do Reino. Ver: Serafim Leite. “Introdução Geral”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais Escritos (Opera omnia)*, op. cit., pp. 9-12, p.13.

¹⁶³ José Eisenberg. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teórica, op. cit., p.65.

¹⁶⁴ Serafim Leite. “Introdução Geral”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais Escritos (Opera omnia)*, op. cit., pp. 9-12, p. 12-13.

¹⁶⁵ Alcír Pécora. “Cartas à Segunda Escolástica”, in: Aauto Novaes. *A outra margem do ocidente*, op. cit., p.395.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 396-399.

humana.”¹⁶⁷ A Lei natural era neste sentido o que diferenciava os seres humanos, o que os distinguia dos animais, um ser que não tendesse a guardá-la, dificilmente poderia ser considerado humano, era assim a base de todas as leis, desde as relacionadas aos hábitos cotidianos dos indivíduos como aquelas que tangem à condenação de crimes dos mais diversos¹⁶⁸.

Nóbrega conhecia profundamente o Direito Canônico e os pressupostos constituintes da chamada lei natural, de modo a ter, com base em sua experiência, encontrado nos hábitos dos indígenas traços comprovadores de que os mesmos estavam a guardá-la:

E em muitas coisas guardam a lei natural. Nenhuma coisa própria têm que não seja comum, e o que um tem há de repartir com os outros, principalmente se são coisas de comer, das quais nenhuma coisa guardam para o outro dia, nem curam de entesourar riquezas. As suas filhas nenhuma coisa dão em casamento, antes os genros ficam obrigados a servir a seus sogros. Qualquer cristão que entre em suas casas, dão-lhe a comer o que têm, e uma rede lavada em que durma. São castas as mulheres a seus maridos¹⁶⁹.

Como exímio conhecedor do tema, Nóbrega construiu no seu texto, a partir de suas observações dos hábitos dos nativos, a sua tese de que estes guardariam a lei natural. Nóbrega sustentava sua tese nos laços de solidariedade intensos observados entre os nativos que não possuíam nada que não fosse “comum”, assim tudo era coletivo, os nativos viviam como um só corpo, o corporativismo tão relevante dentro do Catolicismo parecia diante de Nóbrega nos hábitos dos pagãos do novo mundo. Reforçava ainda Nóbrega que os nativos estavam livres da ganância, da usura, não guardavam nada para o outro dia, nem riquezas entesouravam.

Ao observar como se comportava a sociedade indígena, destacava o comprometimento dos genros com os sogros nos enlaces matrimoniais, demonstrando que tal instituição era relevante para os nativos, confirmando o louvar a castidade das mulheres em relação aos seus maridos. Mesmo no trato com os estrangeiros, os nativos não mediam esforços, dando a todos o que comer e uma “rede lavada”. Tal organização social, baseada na solidariedade, no corporativismo, na valorização dos laços matrimoniais e na boa recepção dos estrangeiros era sem dúvida fundada na Lei natural e, portanto, constituída por seres humanos,

¹⁶⁷Anthony Pagden. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.94.

¹⁶⁸Ibidem, p.94-95.

¹⁶⁹Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra]” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.57-67, p.65.

o que legitimava a continuidade dos trabalhos dos jesuítas em prol da conversão destes homens.

A influência jurídica no discurso de Nóbrega manifestou-se mesmo em suas críticas aos colonos como em carta datada de 1550 ao Padre Simão Rodrigues:

Nesta terra todos os homens ou a maior parte têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuem contra a razão, além de que muitos que eram resgatados aos pais, não se libertam, e permanecem escravos pelos enganos que usam os que prometem libertá-los; e por isso poucos se encontram capazes de ser absolvidos, não querendo abster-se do pecado, nem de os pais os venderem, embora eu muito os repreenda nisto, dizendo que o pai não pode vender o filho salvo em extrema necessidade, como permitem as leis imperais¹⁷⁰.

Acima Nóbrega queixara-se das atitudes dos colonos, como fazia com tenaz frequência. O inaciano acusava os portugueses de estarem de “consciência sobrecarrega” por agirem contra a razão. Diferente dos nativos, os cristãos conheciam as Escrituras e as leis, e não agir conforme seus pressupostos não era uma questão de ignorância, mas sim de pecado, e foi nesses termos que Nóbrega definiu a ação dos indivíduos que escravizavam os nativos. Agiam contra a razão, transgrediam a lei e pecavam contra Deus. Aliás, há sintagmaticamente aí construída uma relação importante entre esses termos.

A base da lei natural era a razão humana, aquilo que diferencia o homem dos demais animais, era a partir da racionalidade que os homens naturalmente conformavam-se às regras que lhes garantissem viver coletivamente, a partir de então todas as demais leis tinham lugar. Ao transgredir as leis imperiais, escravizando inclusive filhos, sem necessidade extrema, os colonos também pecavam contra a lei natural, contra a razão. Agiam deliberadamente de forma irracional, por isso suas consciências deveriam estar pesadas, pois praticavam pecado contra o próximo, contra as leis e contra o próprio Deus.

É interessante observar como Nóbrega, ao tratar do indígena, fez uso da lei natural, porém em relação aos colonos evocava leis mais complexas, pois o inaciano compreendia que os indígenas tão somente guardavam a lei natural, estavam ainda in natura e como pagãos precisavam se converter para – a partir de então – desenvolverem-se como “humanidade plena”, o inaciano demonstrou tal percepção ao pedir que não se obrigasse ainda os nativos a

¹⁷⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta de Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 67-84 p.80-81.

obedeceram às leis positivas da igreja até que estes aprendessem o suficiente com os padres a respeito dos hábitos cristãos, como o jejum e a confissão. Assim Nóbrega, uma vez mais, dava conta do caráter pagão dos nativos, que, para chegarem à conversão plena e saírem da ignorância, precisariam ser tutelados pelos sacerdotes¹⁷¹.

Tal episódio demonstra como os vastos conhecimentos jurídicos de Nóbrega iam além do Direito canônico e abrangiam as leis seculares, uma vez que, como mencionado, estas também seriam oriundas da base de todas as leis verdadeiramente justas, a Lei Natural. Nóbrega, como jesuíta, fazia uso dos protocolos de escrita próprios da Companhia de Jesus visando à edificação, à informação e à comunhão dos irmãos de Ordem e, como um indivíduo de formação jurídica religiosa, usava os seus conhecimentos a fim de atender a tais protocolos.

Denunciar a escravidão ilegítima com base nas leis dos homens e de Deus era a partir de um recurso que Nóbrega conhecia bem, coibir um elemento que poderia atrapalhar a conversão dos nativos, confirmar que os ameríndios poderiam sim ser convertidos, porém os abusos sofridos atrapalhavam e, portanto, deveriam ser combatidos. O leitor seria informado sobre o ocorrido, edificado pelos relatos dos combates travados por seus irmãos no além mar em prol do evangelho e se sentiria participante de tal empresa que, a fim de levar a palavra de Deus, deveria se posicionar contra os pecados mesmo daqueles que faziam parte da Cristandade.

Ora não surgira a própria Companhia de Jesus, diante da necessidade de revitalização do Cristianismo europeu? Desgastado tanto no clero, quanto na vida dos fiéis? Tal combate contra o pecado que ameaçava a vida cristã, também se daria no Novo Mundo, a fim de construir ali uma igreja sólida e fiel ao Cristianismo que convertesse os naturais e ordenasse as atitudes dos colonos que de má fé agiam.

Assim constata-se que Nóbrega utilizava-se com certa frequência de elementos oriundos de sua formação durante a missão, a fim de justificar as suas atitudes e mesmo dar legitimidade à missão e construir as suas cartas dentro das determinações inicianas. De modo que a formação de Nóbrega estava em consonância com os pressupostos que regiam a Companhia de Jesus, não iam de modo algum contra os mesmos, mas antes os legitimavam, desse modo, ele punha a sua experiência individual a serviço da Companhia de Jesus. O iniciano adequara a sua experiência de formação ao modo de escrever próprio da Companhia

¹⁷¹Manuel da Nóbrega. Carta da Bahia, [9deAgosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, pp.28-43, p.29-30.

de Jesus, a fim de causar maior efeito com seus relatos e, portanto, maior conhecimento do que ocorria no além-mar, ultrapassando a edificação de seus leitores e a coesão social da própria Companhia de Jesus.

Logo, a experiência de Nóbrega, a sua formação e os pensadores que o influenciaram, em um certo sentido, o orientaram em sua missão, fora a sua experiência anterior à Colônia, como sacerdote e como exímio conhecedor do Direito canônico, que lhe permitiu trabalhar em prol da conversão dos nativos, com base nas experiências que foi desenvolvendo em seu trato com os mesmos. Mas o que era a experiência para Nóbrega? Como este considerava tal potência? Quais sentidos Nóbrega considerava ao experimentar sua vida na Colônia, a partir das experiências que trazia consigo da Europa? E como as experiências que Nóbrega vivenciava no Novo Mundo afetaram a sua missão e mais especificamente a sua performance escrituraria, que estabelecia uma relação de correspondência com a própria catequese, de acordo com inferência anterior?

Segundo Marina Massimi, o conceito de experiência adquire sentidos específicos para os jesuítas relacionados à própria filosofia cristã e aristotélica:

Parece, portanto, que os pensadores da Companhia utilizam o termo nos sentidos aristotélicos de *empeiria* - a saber, experiência no sentido de habilidade e prática -, de *peira* - ou seja, prova e experimento - e de *aisthesis* - a saber, sensação, sentimento e intuição.

Existe também, como acenamos, a influência da visão de experiência de Agostinho, tida como conhecimento da realidade sensorial e também como conhecimento das realidades transcendentais¹⁷²

Assim, a experiência para o jesuíta tinha a ver com a experimentação, a aquisição de conhecimento, a percepção sensorial e a percepção transcendental, aquela que é sensível a Deus, ao que transcende ao humano. Esta concepção é perceptível mesmo nos exercícios espirituais de Loyola, uma vez que este se valia da concepção aristotélica-tomista, de modo a acreditar que a apreensão última de todas as coisas dava-se por meio dos canais sensoriais, por meio dos sentidos, inclusive, no que tange ao conhecimento da vontade de Deus¹⁷³.

Durante a análise das cartas de Nóbrega, foi possível notar tais sentidos de experiência, sobretudo, no referente ao conhecimento que trazia consigo o jesuíta com base em suas vivências anteriores e a experimentação que o mesmo fez no Novo Mundo. Deste modo, por exemplo, pode-se inferir que, a partir da experiência, desenvolvida entre o jesuíta

¹⁷² Marina Massimi. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. In: Revista Antiguos Jesuitas en Iberoamérica. v.1,n.1, pp.92-111, p.96-97.

¹⁷³ Idem.

e os nativos, pode enquadrá-los na categoria tomista de pagão, inclusive com base em argumentos de cunho jurídico. Assim o inaciano fez uso da *empeiria* e da *peira* a fim de definir quem era o nativo. Por exemplo, acerca do episódio já mencionado, Nóbrega fez questão de ver com seus próprios olhos as supostas pegadas de São Tomé, a fim de fundamentar sua tese baseada no mito nativo de Zumé, ou seja, o inaciano almeja experimentar, ver com seus olhos e apreender com seus sentidos para não ser ludibriado¹⁷⁴.

Em sua missão, portanto, o inaciano experimentou o novo que se pôs diante de seus olhos e o interpretou, a partir das suas experiências anteriores, das suas habilidades adquiridas, do conhecimento que possuía. Foi desse modo que Nóbrega construiu o ameríndio para si mesmo e para os seus companheiros de Ordem, por meio das epístolas. Nesse ponto, corroboravam *performance, escritura e experiência*, de modo que a experiência do inaciano deveria ser relatada a partir dos paradigmas da Ordem e, para além disto, deveria gerar coesão social, proporcionar informações sobre a terra e garantir a edificação de seus leitores.

Nóbrega tinha, nesse sentido, a sua experiência, a partir das vivências trazidas consigo da Europa e dos protocolos aos quais deveria se submeter como jesuíta, tanto no que tange à missão, quanto em relação à escrita a respeito da missão, porém, ainda que modelada, esta não poderia negar as realidades encontradas no Novo Mundo, precisava lidar com as mesmas.

Com fins de demonstração, observa-se a questão da pouca constância do nativo em permanecer na Fé católica, que se pôs como obstáculo à missão e, mais do que isso, poderia gerar dúvidas sobre a possibilidade de realizá-la. A experimentação que Nóbrega fez assim da realidade do indígena poderia colocar a missão em um dilema. Porém, fora na sua experiência anterior à Colônia que o jesuíta acharia explicação para este fenômeno, sem perder o fulcro do enquadramento do indígena à categoria de pagão, a obstinação para com a catequese, e o propósito de edificação do leitor que permeava seus escritos, como indicado no seguinte trecho de carta escrita da capitania de São Vicente em 1553, para Simão Rodrigues:

E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa, porque, ainda que deem algum credito, não é tanto que baste a os desarraigá-los dos seus velhos costumes; e creem em nós como creem aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.66-67.

¹⁷⁵ Manuel da Nóbrega. “Carta de São Vicente, 10 de Março de 1553, Ao P. Simão Rodrigues”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.153-163, p. 157.

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a dificuldade dos nativos em permanecer na Fé católica dava-se devido aos elementos culturais próprios deles, que, de fato, nunca estiveram assim tão próximos do Cristianismo, como imaginavam os padres, mas apenas reproduziam a sua cultura essencialmente baseada na imersão no outro. Foi, aliás, tal elemento constituinte da identidade nativa, que facilitou a aproximação dos jesuítas com os mesmos, uma vez que os ameríndios assimilavam os clérigos dentro de seu próprio arcabouço cultural, identificando os mesmos como homólogos aos caraíbas, xamãs, detentores de grande prestígio local¹⁷⁶.

Em vez de considerar que, tal como os padres faziam em relação ao Novo Mundo, os nativos enquadravam este Outro (os padres) em sua própria visão, Nóbrega acreditava que o problema estava associado aos maus hábitos que os indígenas por tanto tempo operaram e que estavam arraigados dentro dos mesmos. Por esse motivo, os ameríndios confundiam os padres com seus xamãs. Tanto tempo a viver ludibriados na ignorância não seria compensado apenas com os padres pregando e retornando às suas casas.

Assim o indígena, como pagão, era ignorante em relação a Deus, de modo que os xamãs não raro os ludibriavam – na concepção jesuítica – com falsas promessas, e tão somente uma ação mais efetiva por parte dos padres resolveria este problema. O indígena não era obstinado como o herege, ele tão somente era maleável demais a ponto de ser volátil, isto por sua natureza pagã favorecer a conversão, mas também o retorno aos velhos hábitos. Por isso, para que efetivamente se operasse a inserção dos ameríndios no seio da fé católica, os inacianos precisariam estar constantemente com os primeiros até que estes amadurecessem na Fé. Apenas a constante presença dos clérigos resolveria o problema da inconstância dos hábitos dos indígenas, desse modo, o inaciano identificava na teimosia do nativo, tal como na ausência de vocábulos e em sua incapacidade de se submeter a leis complexas, sinais claros do seu paganismo e, portanto, de sua disposição para a conversão, que se daria apenas a partir da intensificação da ação missionária. Nóbrega lidava, assim, com o problema da inconstância ameríndia, legitimando a missão, a ação inaciana e a necessidade de intensificação da mesma. O padre dá sentido a sua experiência na Colônia quanto à observação dos hábitos dos indígenas, a partir dos objetivos, dos protocolos, dos paradigmas e das experiências próprias da Companhia de Jesus.

Por conseguinte, Nóbrega se convenceria de que o problema da inconstância do indígena em relação à fé cristã era apenas sinal da necessidade de uma ação cada vez mais

¹⁷⁶Eduardo Viveiros de Castro. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____(Org.). *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp.183-264, p.201.

efetiva dos inacianos, já que os mesmos não deveriam estar apenas esporadicamente com eles, mas constantemente. De modo que o inaciano construiu tal perspectiva a respeito desta faca de dois gumes que era a aparente maleabilidade do indígena ao longo de sua experiência de alteridade com os mesmos. Dois anos antes, quando estava em Pernambuco, Nóbrega já justificava uma ação mais ostensiva inaciana, como estratégia para converter os nativos, de acordo com a carta que escreveu ao rei de Portugal D. João III:

Este gentio está muito aparelhado a se nele frutificar por estar já mais domestico e ter a terra capitão que não consentiu fazerem-lhe agravo como nas outras partes. O converter todo este gentil é muito fácil coisa, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma creem, e estão papel branco para neles escrever a vontade, se com exemplo e continua conversão os sustentarem¹⁷⁷.

Para Nóbrega o nativo era como papel em branco, bastava escrever, porém, esta escrita deveria ser intensa, deveria ser impossível de apagar, escrever superficialmente no indígena seria fácil, porém, rapidamente os antigos costumes a que estavam habituados apagariam o que se houvera escrito. Após tanto tempo de ignorância, apenas uma escritura firme surtiria um resultado permanente na alma do gentio, já que esta era fácil de ser escrita tanto pelo jesuíta, quanto pelos xamãs ou por quaisquer outros a serviço do demônio.

Na maioria de suas cartas Nóbrega elencou como principais empecilhos à conversão dos nativos os maus hábitos dos colonos. Nesta carta ao rei de Portugal, porém, o jesuíta não teve muito de que se queixar, em sua perspectiva, o capitão Duarte Coelho¹⁷⁸ e a sua esposa eram virtuosos e não consentiam com a exploração dos nativos, isto facilitava a catequese, mas não bastava. Nóbrega fazia questão de deixar claro que além da colaboração dos colonos era necessária uma quantidade considerável de clérigos para que atuassem junto aos nativos, pois se a conversão era fácil, esquecer-se da mesma era mais fácil ainda, como anos mais tarde afirmou o padre para Simão Rodrigues:

Esta gentilidade não tem a qualidade dos gentios da primitiva Igreja, os quais ou maltratavam ou matavam logo a quem lhes pregava contra os seus ídolos, ou criam no evangelho, de maneira que se aparelhavam a morrer por Cristo; mas esta gentilidade, como não tem ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem creem; somente, a dificuldade está em tirar-lhe todos os seus maus costumes, mudando-os noutros bons segundo Cristo, o que pede continuidade entre eles e que vejam os bons exemplos e que vivamos

¹⁷⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta de Olinda (Pernambuco), 14 de Setembro de 1551, Ao D. João III, Rei de Portugal”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.97-103, p.100.

¹⁷⁸ Idem. p.100.

com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costume.¹⁷⁹

Retornando à carta anterior, escrita de São Vicente, é possível inferir que a inconstância do nativo possivelmente tenha causado muita frustração nos inacianos. Os nativos, ao aceitarem, aparentemente, de bom grado a fé cristã, levavam os missionários a se convencerem quanto ao sucesso da missão, mas, ao voltarem aos velhos hábitos, deixavam um problema a ser resolvido, e Nóbrega o resolvia de uma maneira simples: a ausência de religiosidade era a principal causa da inconstância. Por não terem ídolos, nem religião por quem morressem ao se converterem não se dispunham a ser fiéis à fé católica até a morte, pois não conheciam tal fidelidade à divindade. Sua relação com o xamanismo estava longe do padrão entendido pelos inacianos de uma fé, com sacerdotes, templos, cerimônias, mandamentos e deuses. Assim, a partir de uma relação lógica, Nóbrega elaborou cedo a sua fórmula de que a conversão só se daria a partir de uma ação missionária maciça que iria reverberar nos aldeamentos jesuíticos.

Por conseguinte, a significação que Nóbrega operava a respeito do indígena, que seria este tipo de pagão semelhante a uma folha em branco, foi construída ao longo de sua experiência na Colônia, porém, a partir do conhecimento obtido em sua experiência anterior à mesma. A construção do indígena deu-se a partir dos pressupostos teológicos, jurídicos e filosóficos próprios à religiosidade cristã latina e mais precisamente à Companhia de Jesus, sobretudo no que tange à teoria tomista. A experiência cotidiana de Nóbrega na Colônia foi, de certo modo, uma experiência que remete àquela anterior a outra. Nóbrega jamais se contentou em experimentar o novo. Ele enquadrava o novo a partir de suas antigas experiências. A experiência vivenciada na Colônia foi, logo, uma experiência que, a despeito de lidar com o novo, buscou atribuir-lhe sentido, a partir de significados construídos na experiência do inaciano, como padre e especialista em Direito canônico, aquela que vivera antes da Colônia.

O missionário relata, portanto, em suas epístolas as experiências vivenciadas na Colônia, porém as construiu a partir de sua experiência clerical, os sinais observados nos indígenas, os signos constituintes de seu próprio campo simbólico foram apreendidos pelo inaciano e ressignificados, a partir de sua própria percepção de mundo. Na catequese, e em

¹⁷⁹ Manuel da Nóbrega. “Carta de São Vicente, 10 de Março de 1553, Ao P. Simão Rodrigues”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.153-163, p. 157.

¹⁷⁹ Eduardo Viveiros de Castro. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp.183-264, p.201.

seus relatos sobre a mesma, Nóbrega denota sentidos próprios à Companhia de Jesus, ao Ocidente cristão e a si próprio, ao tratar dos hábitos, costumes, mitos, tradições e cultura dos nativos. O ameríndio, em Nóbrega, foi desconstruído de sua própria cosmologia e reconstruído a partir da cosmologia cristã, a partir da mentalidade católica.

A partir da análise da significação de Nóbrega que se pode questionar sobre ambos: a respeito de Nóbrega, dos conceitos que mobilizou, das experiências que vivenciou, da missão em suas glórias e infortúnios. E sobre o nativo tal como construído na missão, a partir dos significados que os jesuítas lhe atribuíram ao longo de sua interação com eles. As cartas de Nóbrega permitiram estudar o fenômeno do encontro entre dois mundos, encontro no qual os sacerdotes inacianos atuaram exaustivamente. A partir de suas epístolas é possível pensar a alteridade entre o português e o nativo. É possível enxergar como fora construído este Outro do Novo Mundo que era o ameríndio e também é possível observar como se construiu o verdadeiro Outro desta relação, o jesuíta que veio do além-mar.

A alteridade salta às vistas nas cartas de Nóbrega, sua significação dos nativos era a significação a partir da alteridade, da identificação da mesma, do enquadramento do Outro no arcabouço inaciano que lhe era estranho. Nóbrega não apenas leu os sinais dos indígenas, mas os construiu. Entre o significante, a partir da observação dos nativos, e o significado atribuído está o campo simbólico próprio à Companhia de Jesus, mobilizado por Nóbrega, a fim de mapear tudo o que lhe cercava, a partir da ótica cristã.

CAPÍTULO III:

A Cristandade colonial na pena de Nóbrega

No capítulo anterior, foram abordados os modelos retóricos os quais inspiraram a redação das cartas elaboradas pelos jesuítas no século XVI. Nesse capítulo, se pretende analisar como o padre Manuel da Nóbrega mobilizou tais modelos na composição das cartas redigidas na América Portuguesa, local onde, sob os auspícios da Coroa portuguesa, se tentou construir uma “cristandade colonial”¹⁸⁰, a partir de complexas relações que foram estabelecidas entre diferentes agentes e instâncias de poder temporal e espiritual.

A significação¹⁸¹ que Nóbrega operava em suas cartas era, em sentidos variados, uma meta-narrativa, uma escrita que se fazia a respeito de outra. Igualmente, tal valor metalinguístico encontrava-se no propósito de escrever, a fim de que as cartas fossem análogas às Sagradas Escrituras, com o intuito de cumprir “a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiavam escritor e leitor numa mesma febre de Fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais”¹⁸². Assim, as cartas inicianas eram escritas a partir do modelo esboçado no capítulo anterior, buscando construir uma narrativa a respeito da evangelização do mundo e, dessa forma, edificar seus leitores.

Os signos – representações – mobilizados por Nóbrega foram representados por significantes – grafias – próprios de sua época e não necessariamente exclusivas de seu grupo. O que conferiu, porém, o caráter próprio à significação de Nóbrega foram os significados, que fizeram parte do arcabouço linguístico próprio à Companhia de Jesus, de modo que seus interlocutores partilharam com Nóbrega os mesmos modos de atribuir significados ao mundo. Assim, quando o inaciano escrevia, ele atualizava o destinatário com base no campo

¹⁸⁰ “Entenda-se por Cristandade um conjunto de relações entre Estado e Igreja pelas quais ambas se legitimam-se no interior de uma determinada sociedade. Portanto, falar da construção de um sistema de Cristandade na América Portuguesa é levar em consideração todas as injunções econômicas e socioculturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado”. Ver: Anderson José Machado de Oliveira. 356. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 355-387, p.356.

¹⁸¹ Processo que envolve basicamente os jogos com os signos, definidos por Barthes em seu caráter bifacial, compostos por significante e significado, de modo que devemos evitar o erro corrente de associar o signo apenas ao significante, à representação gráfica, pois o mesmo comporta a representação gráfica ou sonora mas também a imagem mental evocada. Nesse sentido, o *Significado* pode ser compreendido como a representação psíquica daquilo a que o significante nos remete e o *Significante* como mediador material (gráfico ou sonoro) inseparável do significado. Ler: Roland Barthes. *Elementos de Semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007, p.42-50.

¹⁸² Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Adauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 382.

simbólico precedente que não foi alterado, permanecendo o mesmo. Basicamente o padre usara uma rede de significados próprios à Companhia de Jesus para construir seus relatos.

Nóbrega buscou contribuir com a manutenção da coesão social pré-estabelecida dentro da Companhia de Jesus, evitando rupturas de sentido, de modo a corroborar aqueles símbolos próprios à sua Ordem. Contudo, a experiência de Nóbrega fez com que o inaciano recorresse a significados que, ainda que não destoassem dos da Companhia de Jesus, eram distintos daqueles que recorrera outrora, visto que a experiência colonial levava o discurso de Nóbrega a se flexibilizar, no sentido de encontrar significados diferentes para a missão e para o que encontraria em seu caminho.

A escrita do inaciano assim foi marcada por rupturas e continuidades. Era uma escrita que buscava informar o destinatário sobre o transcorrer da catequese, porém a partir de um campo simbólico comum e que não deveria ser contestado. Afinal, uma das vias do conceito de experiência, tal como aplicado pelos inacianos, era aquela que compreendia o aprendizado a partir do vivido, do experimentado, ainda que este aprendizado estivesse sempre dentro das estruturas da linguagem própria dos inacianos¹⁸³. Foi a partir desta dialética entre estruturas de linguagem e experiências que o padre construiu suas imagens sobre os nativos e a sua percepção a respeito dos colonos e dos demais personagens atuantes na Colônia.

Desse modo, tal construção estava intrinsecamente relacionada ao sentido que a missão adquire em Nóbrega ao longo de sua experiência,¹⁸⁴ por conseguinte seu discurso remetia ao mesmo tempo às estruturas simbólicas próprias à Companhia de Jesus tal como ao impacto de sua experiência colonial, da interação com colonos, clérigos, homens da administração, irmãos de Companhia e com o nativo a quem buscava converter.

3.1 A Coroa e a Cruz

Na primeira carta que redigira ao chegar à colônia, Nóbrega declarou suas primeiras impressões sobre a terra que lhe parecia boa, sobre os colonos e clérigos, cujas atitudes desaprovava. A respeito dos nativos, o inaciano animava-se diante da aparente boa disposição dos mesmos para com a fé cristã. Destacou a necessidade de mais sacerdotes que atuassem na

¹⁸³ Marina Massimi. A “*experiência*” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. *Revista Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*. v.1, n.1, pp.92-111, p.102.

¹⁸⁴ Uma vez que o sentido é uma potência construída a partir das relações sociais relacionada diretamente ao contexto histórico e aos elementos que influenciam os atos de fala de dado personagem, Ver: Inesita Araújo. *A Reconversão do Olhar - Prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. 1. ed. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2000, p.120-121.

missão. E teceu elogios a Tomé de Souza, primeiro governador-geral da América portuguesa e que, a Nóbrega, parecia homem capacitado para a obra que se punha diante de si.¹⁸⁵

Junto com o inaciano, vieram “os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacomé, Leonardo Nunes, Antônio Pires e João de Azpilcueta Navarro, um sobrinho do teólogo português Martin de Azpilcueta Navarro”¹⁸⁶. A família Navarro gozava de certo prestígio dentro dos quadros da Cristandade europeia, o próprio Francisco Xavier pertencia à mesma. De modo que Nóbrega reconhecia o valor da ilustre família para a fé católica, destacando a atuação de Martin de Azpilcueta Navarro entre os cristãos europeus, de seu sobrinho, entre os indígenas e, de Xavier, na Índia.¹⁸⁷

A chegada dos jesuítas ao Novo Mundo ocorrera no mesmo período em que a Coroa instituiu mudanças administrativas na América Portuguesa com a instituição do Governo Geral em 1549, a fim de levar a cabo o projeto de colonização iniciado com as embrionárias capitanias hereditárias em 1534. Foi tal empresa confiada ao fidalgo Tomé de Souza, que assumiu o posto de governador geral com atribuições militares e administrativas, chegando à América Portuguesa, acompanhado de uma armada com algumas centenas de degredados, mecânicos, além do ouvidor-geral Pero Borges e do procurador-mor da fazenda, Antônio de Barros, encarregados de lidar com questões relacionadas à aplicação da justiça e à cobrança de impostos na Colônia¹⁸⁸. Em março de 1549, a comitiva de Nóbrega aportou na Bahia, junto com esses funcionários da Coroa,¹⁸⁹ com a incumbência de promover a fé católica no Novo Mundo.¹⁹⁰

O soberano português D. João III, ao instituir o governo geral, reiterou o caráter dual da empresa portuguesa que, por um lado pretendia expandir, consolidar e fortalecer os seus domínios e, por outro, atribuía a esta empresa a tarefa de levar o Evangelho aos potentados mais distantes da cristandade europeia:

Eu El-Rei, faço saber a vós, Tomé de Souza, fidalgo de minha casa, que vendo eu quanto serviço de Deus e meu irá conservar e enobrecer as Capitanias e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que

¹⁸⁵ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, 15 de abril de 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., p.17-25.

¹⁸⁶ José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p.65.

¹⁸⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta do Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, ao Doutor Martin Azpilcueta Navarro, Coimbra.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 44-57, p. 54.

¹⁸⁸ Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial*, op. cit., p. 46.

¹⁸⁹ Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial*, op. cit., p. 46

¹⁹⁰ João Adolfo Hansen. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Ministério da educação. Recife: Editora Massangana, 2010, p.11.

melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exalçamento da nossa Santa Fé e proveito de meus Reinos e Senhorios, e dos naturais deles [...] ¹⁹¹

D. João III, logo no primeiro parágrafo do “Regimento que levou Tomé de Souza governador geral do Brasil” (1548), manifestou suas pretensões de fazer da colonização uma empresa dedicada à conquista dos espaços que até então pareciam alheios à “república cristã”, argumento que auxiliava a legitimar a expansão lusitana e que havia lhe garantido amplo apoio papal. De modo que o propósito de expansão da Fé, inclusive no que tange à conversão dos nativos ao catolicismo, não deixara de estar presente no Regimento:

Com os gentios das terras Peraaçuí, e de Totuapara, e com quaisquer outras nações de gentios que houver na dita Capitania da Bahia, assentareis paz e trabalhareis por que se conserve ou sustente, para que nas terras que habitam, possam seguramente estar Cristãos e aproveitá-las; e quando suceder algum levantamento, acudireis a isso e trabalhareis por os pacificar, tudo o melhor que puderdes, castigando os culpados. ¹⁹²

O argumento da cristianização era essencial para a Coroa portuguesa, pois o catolicismo era a principal característica da própria identidade lusitana, que sustentava o ideal corporativo de sociedade sob o qual se assentava o Antigo Regime lusitano. Estava assim o catolicismo, como elemento que reforçava a noção de uma coletividade cristã e que levava a todos os indivíduos a contribuir para a manutenção desse status quo vigente. Nessa sociedade, o valor do indivíduo como sujeito cedia lugar diante do valor da identidade coletiva em torno de um elemento agregador, o corporativismo cristão. Ser português era nesse período, ser católico, muito antes de se desenvolver a noção moderna de nação, a agregação do indivíduo ao corpo social dava-se graças ao sentimento de pertencimento à *Respublica Christiana*, uma herança da Idade Média que fazia o ser cristão prevalecer como traço de identidade mais acentuado, como mencionado no primeiro capítulo, com base em Antônio Manuel Hespanha. ¹⁹³

Essa identidade cristã teria um valor essencial, sobretudo ao se pensar na vastidão que se alcançaria com as expansões. Segundo Cosentino, as múltiplas realidades encontradas nas conquistas portuguesas, nas quais se deparavam os lusitanos com peculiaridades próprias a cada região anexada, fizeram com que o império adaptasse seu modo de governar de acordo

¹⁹¹ “Regimento de Tomé de Souza [1549]”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*. T. 1. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/CFN, 1972, p. 35.

¹⁹² Idem, ibidem, p.41

¹⁹³ Ana Cristina Nogueira; Antônio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa”. In: Antônio Manuel Hespanha (Coord.). *História de Portugal: O Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 18 – 37, p. 20.

com essa diversidade de cenários, o que produziu uma ordem que se caracterizava pela “pluralidade, polivalência e maleabilidade.”¹⁹⁴ Em um império marcado por contradições tão acentuadas, o valor da identidade fazia-se necessário como fator de agregação social.

Foi no quadro das dinâmicas do Antigo Regime português, em que prevalecia a concepção corporativa de sociedade e a pluralidade de formas administrativas que a atuação inaciana teve início, no caso da América Portuguesa. Os inacianos participaram e viram serem lançadas as bases da administração portuguesa na Colônia com a fundação do Governo Geral, sendo percebidas dessa forma pelo padre Nóbrega:

Depois que partimos desse Reino, que foi o primeiro dia de Fevereiro, trouxe N. S. toda armada em paz e em salvo, com ventos prósperos, até chegar a esta Baía de Todos os Santos, em cinquenta e seis dias, sem acontecer contraste nenhum, e com os outros muitos favores e mimos, que vem demonstravam ser tal obra. Logo se fizeram pazes com os gentios da terra e se tomou conselho onde se daria a nova cidade do Salvador, no qual também obrou muito o Senhor, porque se fez em muito bom sitio sobre o mar, toda cercada de água ao redor da cerca, e com muitas outras fontes de parte do mar e da terra; e os mesmos Índios da terra ajudam a fazer as casas e o mais em que os queiram ocupar; de maneira que vai tudo em grande crescimento e haverá já cem casas feitas, porque tudo dá a terra, posto que de algumas coisas dá semente a erva viçosa não dá fruto¹⁹⁵.

Aos relatos de Nóbrega sobre as qualidades da terra no que tange ao solo, clima e vida natural – que buscavam atrair jesuítas para a missão – somavam-se seus apontamentos sobre o estabelecimento da administração colonial, ao se referir à fundação da cidade de Salvador da Baía, para a qual teriam contribuído colonos e indígenas apaziguados com a chegada da comitiva portuguesa.

Esse clima de harmonia e cooperação entre Nóbrega e as autoridades portuguesas constituídas na Colônia era expresso no cuidado destinado aos jesuítas por parte da Coroa e da própria administração da Colônia, desde o princípio da missão, conforme a carta do inaciano. Com efeito, os jesuítas foram favorecidos pela administração portuguesa e pelo próprio rei, uma vez que, impossibilitados de obter rendas a partir de mosteiros e terras coutadas como era costume na Europa, os inacianos (que necessitavam de formas alternativas de subsistência) receberam, por ordem do Rei e das autoridades coloniais, terras, mantimentos e bens diversos

¹⁹⁴Francisco Carlos Cosentino. Construindo o Estado do Brasil: instituições, poderes locais e poderes centrais. In: João Luis Ribeiro Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org.). *O Brasil colonial*. V.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p.529.

¹⁹⁵Manuel da Nóbrega. “Carta do Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, ao Doutor Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 44-57, p.46-47.

que permitissem seu sustento na Colônia, dada as proporções pouco convencionais da experiência que vivenciavam¹⁹⁶, explicou Paulo Assunção.

Nóbrega evidenciava a proximidade entre jesuítas e os agentes da administração, do Governo Geral, desde suas primeiras cartas, o que se manifestou por meio dos elogios destinados a Tomé de Souza em 1549. Em uma de suas primeiras cartas, o inaciano já louvava os atributos de Tomé de Souza como governador geral, descrito como apto a ser conservado por Deus, a fim de reger seu povo na Colônia, uma vez que possuía “tento e siso”¹⁹⁷.

Nóbrega permaneceu na Bahia até julho de 1551, local em que construía uma capela e um colégio¹⁹⁸. Naquele ano, o jesuíta foi para Pernambuco e manifestou mais vez mais a proximidade entre ambos, ao afirmar que o governador havia tomado partido dos colonos e clérigos seculares que atrapalhavam a missão com suas graves falhas morais e com a escravização ilegítima dos nativos.¹⁹⁹ Em Pernambuco, Nóbrega celebrou o casamento de portugueses amancebados com índias, batizou a população nativa e fundou instituições para acolher meninos e moças. No ano seguinte, voltou para Bahia²⁰⁰.

Em 1552, revelou a sua aprovação a Tomé de Souza em carta enviada ao rei D. João III, ao demonstrar o temor de que se nomeasse futuramente como governador um indivíduo que fosse diferente do mencionado fidalgo e acabasse por destruir o pouco que já estava feito. Diante de tal possibilidade, o inaciano pediu ao Rei que mantivesse Tomé de Souza em seu posto ou que ao menos enviasse outro governante que fosse alguém equiparado à sua figura²⁰¹.

De igual modo, o inaciano não havia poupado elogios aos demais integrantes da administração colonial, como se exprimiu em carta datada de alguns anos antes, logo em sua chegada à Colônia:

A todos estes senhores devemos muito pelo muito amor que nos tem posto que o de alguns seja servil. O governador nos mostra muita vontade. Pero de Goes nos faz muitas caridades. O Ouvidor Geral é muito virtuoso e ajuda-

¹⁹⁶ Paulo de Assunção. *Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004, p.151-152.

¹⁹⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de agosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. p.26 – 48, p.28

¹⁹⁸ João Adolfo Hansen. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Ministério da educação. Recife: Editora Massangana, 2010, p.23.

¹⁹⁹ Manuel da Nóbrega. “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P. Simão Rodrigues”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 84-96, p. 89.

²⁰⁰ João Adolfo Hansen. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Ministério da educação, Recife: Editora Massangana, 2010, p.28.

²⁰¹ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, a D. João III, Rei de Portugal.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 112 – 117”, p.115.

nos muito. Não falo em Antonio Cardoso, que é nosso pai. A todos mande V. R. os agradecimentos²⁰².

Os constantes elogios de Nóbrega aos encarregados de reger a Colônia em suas cartas expressavam a aparente consonância de objetivos entre os dos jesuítas e dos agentes da administração portuguesa. Ao registrar tal harmonia, Nóbrega buscava demonstrar a seus irmãos de Ordem que a missão possuía colaboradores importantes e auxiliares dos inacionos em sua empreitada, em prol da conversão dos nativos, inclusive concedendo apoio em relação àqueles que pareciam dispostos a atrapalhar o trabalho de Deus.

A convergência, porém, aparentemente perfeita entre os interesses dos jesuítas e os dos agentes responsáveis pela nova forma administrativa da Colônia, mostrar-se-ia menos plena do que se poderia imaginar, como foi constatado em uma carta datada de 1552, em que Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues sobre seu projeto de ir ao sertão de São Vicente:

Não se pôde isto esconder a Satanás, porque me havendo o Governador dito que lhe parecia bem entrarmos, desde que soube que levávamos capela e cantores, e que havíamos de fazer casa, o estorvou por todas as vias, dizendo que se acolheriam lá os malfeitores, e outros homens devedores fugiriam para lá, e que quando os índios fizessem alguma coisa mal feita, que não poderiam vingar-se deles, pelo perigo em que nos púnhamos. As quais todas e outras muitas parecem ter alguma cor, mas não deviam bastar; e a principal causa de todas para estorvá-lo, foi fechar ele o caminho, por razão dos castelhanos, que estão pouco mais de cem léguas desta capitania, e dizem que na demarcação de El-Rei de Portugal. E tem-se por certo haver muita notícia de ouro, pelo qual fechou e tapou o caminho, até Sua Alteza prover a isso. E que, pois tapava aos outros, não parecia bem ir nós, nem bastou dizer que iríamos à parte de tudo desviada, onde não houvesse ouro nem prata, nem caminho para lá. O que muita tristeza causou a todos os Irmãos, por razão dos muitos fervores que tinham de empregar os seus trabalhos e vida no serviço de Nosso Senhor.²⁰³

Naquele contexto, Nóbrega planejara adentrar no sertão da Capitania de São Vicente que acreditava ser o local mais adequado para desempenhar a missão de converter os gentios, já que se encontrava na entrada para o planalto de Piratininga (em que viviam os indígenas considerados muito hostis). De São Vicente, Nóbrega esperava seguir para missionar no

²⁰²Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de agosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.26-48, p.42.

²⁰³Manuel da Nóbrega. “Carta de São Vicente, 15 de junho de 1553, ao P. Luis Gonçalves da Câmara, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 163-179, p. 166-167.

Paraguai²⁰⁴. Não lhe acanhava nem mesmo a possibilidade de ser morto e devorado por nativos, diante da oportunidade de conseguir, em conjunto com seus companheiros de Ordem, sucesso na catequese dos povos que ali habitavam. Para tanto, pretendiam os inacianos ali se fixar por algum tempo, de modo a “fazer casa” no local.

Tomé de Souza, porém, nega ao inaciano a sua entrada e a sua fixação no sertão, com a justificativa de possivelmente existirem malfeitores na região ou mesmo nativos hostis aos inacianos, que ao permanecerem sozinhos num lugar desconhecido não contariam com qualquer proteção. Contudo, segundo Nóbrega, a principal razão para a atitude de Tomé de Souza era a possibilidade de que houvesse ouro na região, de maneira que o governador geral, encarregado das prerrogativas militares na Colônia, bloqueara o caminho para que homem nenhum o ultrapassasse.

A despeito das justificativas variadas de Souza aos religiosos e mesmo a D. João III²⁰⁵, o inaciano não escondeu a sua insatisfação com o ocorrido e nem deixou de identificar ali uma atuação que só poderia ser maligna, afinal ao demônio era a quem mais interessava que os inacianos não penetrassem no sertão. Era o demônio que não queria a salvação das almas dos nativos e quem se voltava contra os inacianos, ao colocar em seu caminho obstáculos variados, uma vez que sabia da aptidão dos nativos à salvação.

Para Nóbrega, toda essa trama só poderia ser articulada por aquele que queria destruir o trabalho dos inacianos, e, por isso, o inaciano decepcionou-se ante a incompreensão de seu amigo Tomé de Souza, que tomara uma atitude intransigente, a fim de cumprir suas atribuições de defesa das possessões ultramarinas d’El Rei.

Por sua vez, em carta a D. João III datada de 1553, já em fins de sua estadia na Colônia, o governador, a despeito de demonstrar preocupação com o bem-estar e admiração pelo trabalho dos jesuítas, demonstrou também sua sensibilidade às questões temporais, envolvendo a administração da Colônia. Pode, inclusive, parecer difícil dizer que em sua esfera de preocupação estivesse envolvido um forte cunho proselitista, pois o relato de Souza sobre suas visitas às capitâneas era “técnico”, com alusões aos problemas encontrados, às querelas com capitães donatários e à suspeita de que houvesse ouro no sertão de São Vicente, o que tornava necessário todo o cuidado com a região, evitando-se o caminho do sertão

²⁰⁴ João Adolfo Hansen. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Ministério da educação. Recife: Editora Massangana, 2010, p.30.

²⁰⁵ Tomé de Souza. “Carta de Tomé de Souza”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*, op. cit., pp. 63-68, p. 67.

costumeiramente marcado pela comunicação entre espanhóis e portugueses²⁰⁶. De modo que “não parecia bem a Tomé de Souza que lá fossem os jesuítas”²⁰⁷.

Por outro lado, cabe considerar que quase um quarto das instruções recebidas por Tomé de Sousa tratava da catequese, da integração do indígena na sociedade colonial portuguesa, apesar de mais de um terço referir-se a questões ligadas à defesa, como considerou F. Cosentino recentemente. Ademais, a própria segurança dos colonos e o sucesso da colonização dependeriam da integração do indígena, logo, catequese e colonização interligavam-se nas instruções dadas a Tomé de Sousa. De modo que não se deveria subestimar a preocupação de Tomé de Souza com questões referentes à conversão do nativo, uma vez que o governador deveria lidar com estas duas esferas, a temporal e a espiritual em seu governo, sendo uma essencial ao sucesso da outra.

Assim, as dimensões temporais e espirituais estavam unidas, de acordo com o Regimento. No entanto, nem sempre as ações dos agentes coloniais foram percebidas dessa forma por Nóbrega. Em carta de março de 1553, a escrita de Nóbrega sugeria novamente as dissensões entre ele e os agentes da administração colonial, no contexto de uma querela ainda mais grave com o governador. Na missiva, o inaciano tratava dos problemas enfrentados em conjunto com seus companheiros, diante do cativo ilegítimo dos nativos na capitania de São Vicente, bem como apelava ao governador geral por uma atitude frente a tais abusos:

Disse ao Governador que provesse nisto. E, como ele faz tudo com muito conselho e alguns do seu conselho também têm índios em casa, é de parecer que não se toque nisso pelo prejuízo que virá a muitos homens e que melhor é estarem em sujeição e que sirvam as fazendas; e que isto é mais serviço de El-Rei e nem da terra e dos moradores dela; e de outra maneira, como isto toque a quase todos, será grande mal para a terra. E outras coisas semelhantes. E a mim parecia-me que não se devia deixar de fazer razão e justiça igualmente, por todas as suas razões, porque a coisa não favorece Nosso Senhor: e por muito maior bem tenho da terra dar a cada um o que é seu, do que com pecados, de que nunca sairão, sustentá-la: e creio que então darão os Engenhos mais açúcar e mais dízimos a Sua Alteza.²⁰⁸

Nessa carta, Nóbrega demonstra sua crença de que, para o bom desenvolvimento da Colônia, era essencial a prática da justiça, inclusive no tangente aos nativos, que, de acordo com Nóbrega, eram feitos cativos de modo ilegítimo. O inaciano, ao cobrar uma atitude do

²⁰⁶ “Carta de Tomé de Souza (1 de Junho de 1553)”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*, op. cit., p. 63-68.

²⁰⁷ Sérgio Buarque de Holanda. “A Instituição do Governo-geral”. In: _____ (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1968, pp.108-137, p. 117.

²⁰⁸ Manuel da Nóbrega. “Carta de São Vicente, 10 de março de 1553, Ao P. Simão Rodrigues”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*... op. cit. pp. 153 – 163, p. 161.

governador, acabou por receber mais uma negativa do mesmo, entendendo ser melhor não tocar nessa questão, a fim de não gerar prejuízo às terras, as quais se dedicavam ao plantio de cana de açúcar, cultura na qual fora utilizada, inicialmente, abrangente mão-de-obra nativa diante da falta de colonos que se dispusessem a trabalhar nas lavouras²⁰⁹.

Fora o prejuízo que poderia ser causado na ainda incipiente agricultura colonial, a questão da escravização também esbarrava em um outro elemento próprio à organização administrativa portuguesa: o da autonomia gozada pelos capitães dentro das suas possessões, devido à incerteza hierárquica (em decorrência da obediência que deveriam ter os donatários aos secretários de Estado em Lisboa e, ao mesmo tempo, ao governador geral). Essa autonomia existia, sobretudo, no campo da economia dentro de suas donatarias, sujeitando-se, entretanto, no que tange à política geral e à defesa.²¹⁰ E não se tinha a pretensão de com o governo geral esgotar os espaços de atuação dos donatários:

Nessa ordem política, o governador-geral era a cabeça de um poder político disperso, numa constelação de pólos relativamente autônomos, cuja unidade era mantida por esse governador-geral, que, como cabeça desse corpo político representava a sua unidade e tinha a seu encargo a manutenção da harmonia entre todos os seus membros, garantindo a cada uma das suas partes os seus direitos e privilégios, em uma palavra fazendo justiça, fim primeiro do poder político no Antigo Regime.²¹¹

Tomé de Souza funcionava como o cabeça, dentro dessas unidades dispersas de poder na Colônia. Ao governador-geral caberia não extinguir a autonomia dos donatários, mas garantir que, a despeito dos variados pólos de poder ali existentes, fosse mantida a unidade e a harmonia, de modo a que todos gozassem de seus direitos e privilégios. Desse modo, Tomé de Souza optou por respeitar o espaço de autonomia do capitão de São Vicente, assim não correria o risco de prejudicar os esforços de estabelecer a ordem na Colônia, criando mais animosidade e, ainda por cima, podendo emperrar o avanço agrícola.

Por conseguinte, o governador optou por negligenciar, nesse caso, o próprio Regimento que ordenava expressamente coibição da prática da escravidão ilegítima²¹², mas o

²⁰⁹ Harold B. Johnson. “A Colonização Portuguesa do Brasil, 1500 – 1580” In: Leslie Bethell (org.). *A América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, pp. 141- 281.p. 263.

²¹⁰ Antônio Manuel Hespanha. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: João Fragoso; Maria Fernanda Bicalho; Maria de Fátima Gouvêa. *O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, pp. 163-188, p.177-178.

²¹¹ Francisco Carlos Cosentino. Construindo o Estado do Brasil: instituições, poderes locais e poderes centrais. In: João Luis Ribeiro Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org.). *O Brasil colonial*. V.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p.529.

²¹² “E porque cumpre muito ao serviço de Deus prover-se nisto, de maneira que se evite, hei por bem que, daqui em diante, pessoa alguma, de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltar, nem fazer guerra aos gentios por terra, nem por mar, em seus navios, nem em outros alguns, sem vossa licença ou do Capitão da Capitania de cuja jurisdição for, posto que os tais gentios estejam alevantados e de guerra; o qual o Capitão não dará a dita licença senão nos tempos que lhe parecerem convenientes, e a pessoas de que confie que farão o que

teria feito por entender ser uma atitude necessária para garantir o equilíbrio da Colônia. Para o governador seria bem mais simples coibir a prática de ataques a tribos indígenas (destinados a capturar homens para trabalharem nas lavouras) do que libertar os que já estavam cativos e empregados nos plantios –, cuja, com sua mão-de-obra auxiliava no sustento da economia colonial.

Nóbrega, obviamente, não concordou com tal plasticidade, de modo a argumentar que o sucesso e a prosperidade da Colônia estavam em jogo. Se não houvesse a prática da justiça, as consequências viriam com o tempo e prejudicariam toda a Colônia. E como mais de uma vez já comprovara o inaciano com argumentos pautados no direito romano e canônico, à justiça cabia proibir a escravização ilegítima e libertar os nativos em tal situação.

Assim pode-se concluir que não fora estático o modo de atribuir sentidos ao cabeça da estrutura colonial, por parte de Nóbrega; pois passou por variações de acordo com a experiência do inaciano na Colônia com o próprio governo geral. A despeito do inaciano manter uma postura de respeito em relação à hierarquia colonial e, mesmo em relação ao próprio Tomé de Souza, a quem não poupou críticas, quando entendeu que suas atitudes poderiam servir de empecilho à catequese. Nóbrega esperava e cobrava sempre do governador a coibição dos abusos cometidos pelos colonos, o que, quando ocorria, era reconhecido e louvado pelo inaciano.

De igual modo, seriam frequentes as reivindicações em prol da prática da justiça e da moralização dos costumes na Colônia nas cartas do inaciano, tanto no referente às descrições sobre a própria administração portuguesa; quanto s referências aos colonos e clérigos. Em síntese, para que os missionários tivessem sucesso, era necessária a colaboração dos agentes portugueses, que deveriam servir de exemplo para os nativos e apoiar os clérigos. Jamais poderiam ser, como lhes acusaria Nóbrega, motivo de escândalo.

3.2. Os colonos como obstáculo à conversão

No capítulo anterior percebeu-se que a perspectiva de Nóbrega a respeito dos indígenas seria marcada pela alteridade, devido ao impacto causado pelo encontro com uma cultura tão distinta da sua. Contudo, este estranhamento em relação ao outro se daria não apenas no modo de o inaciano enxergar o nativo, mas também na forma como conceberia o

devem, e o que lhes ele ordenar e mandar.” D. João III. “Regimento de Tomé de Souza”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação administrativa do Brasil*, op. cit., p. 44.

colono português, como observado desde a sua primeira carta à Simão Rodrigues, datada de 1549:

Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade. Espero em N. Senhor fazer muito fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negas das quais estão cheios de filhos, e é grande mal. Nenhum deles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que o façam depois²¹³.

A vida dos colonos era descrita em termos de pecado mortal, pois os mesmos haviam se entregado a relações sexuais com nativas, tendo muitos filhos fora do matrimônio, o que era falha grave, diante do catolicismo. Na percepção de Nóbrega, a situação era tão difícil a ponto de os colonos não terem sequer buscado se confessar até então. Cabe destacar na doutrina católica, a confissão como um sacramento valioso, pois se os homens e mulheres não se confessavam, era um indício de que lhes faltava devoção e mesmo a consciência de viverem em modo pecaminoso.

A questão da moralidade despertou grandes preocupações em Nóbrega, pois o inaciano entendia que o sucesso da missão estava associado ao exemplo fornecido pelos cristãos. Com efeito, Ronaldo Vainfas considerou que Nóbrega seria o “principal porta-voz da lamúria inaciana no século XVI”, o qual “não pouparia críticas aos primeiros colonos que, tão logo desembarcavam, tratavam de amancebar-se com as índias da terra, e não contentes com esse já monstruoso pecado, muitos se uniram a várias mulheres de uma só vez”. Assim, de acordo com Vainfas, Nóbrega descreveu os colonos como:

Prontos a copiar o estilo dos caciques e dos principais do gentio. Quase todos, dizia, tinham suas escravas ‘por mancebas’ e outras livres que pediam aos índios por mulheres, quando não as arrebatavam diretamente. Cultivar o pecado e dar escândalos, comprometendo com isso a base moral de toda a obra missionária, eis o que parecia ser o principal objetivo desses colonos ao migrarem para o Brasil – repetiria Nóbrega em várias outras cartas²¹⁴.

Para Nóbrega, as falhas morais dos portugueses comprometiam a missão, tornando extremamente dificultoso levar a cabo o trabalho de evangelização do Novo Mundo. Se os cristãos tomavam parte dos hábitos dos nativos, como dissuadir os mesmos de praticá-los?

A fim de retratar tal relação implícita no modo de Nóbrega descrever os colonos, tornou-se útil mais uma vez o diálogo com Hartog, uma vez que os colonos, de igual modo,

²¹³ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, [10? de abril] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 17-25, p. 19.

²¹⁴ Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 19.

eram caracterizados como Outro em relação ao inaciano. A escrita do padre sobre os portugueses era marcada pela diferença definida entre o Eu e o Outro, retornando à digressão sobre a hipotética relação entre “A” e “B”, em que “A” corresponde aos jesuítas e “B” aos nativos, humanos, porém não plenos, tendo em vista, serem carentes da verdadeira fé. Assim, pode-se tratar os colonos descritos por Nóbrega pela letra “a”, como um cristão, mas um cristão menor, medíocre, não cumpridor dos preceitos estabelecidos nas Escrituras – que os jesuítas buscavam seguir²¹⁵.

Diante de tal situação, os jesuítas partiam do pressuposto de que o pecado os afastaria ainda mais da fé católica, de modo a evangelização estar associada ao esforço de moralização dos costumes cristãos, a fim de que se pudesse fundar uma igreja una e santa na Colônia, capaz de converter os nativos.

Por tal motivo, Nóbrega fez insistentes apelos em prol do envio de um bispo, a fim de que, em parceria, agissem pelo bem da Colônia: o prelado trabalhando para a revitalização dos costumes cristãos e os jesuítas pela conversão dos nativos²¹⁶. Enquanto não chegava o bispo, Nóbrega buscou impor alguma ordem ao que considerava como uma deplorável situação da cristandade local. Logo, procurou reforçar a distinção entre a postura dos colonos (desregrada e que comprometia a evangelização) com a sua própria (empenhada em sanar os entraves morais que, supostamente, dificultavam a conversão dos ameríndios). Ademais, Nóbrega chegou a propor soluções que demandassem, inclusive, a colaboração da Coroa portuguesa, a fim de resolver tal problema:

Muitos cristãos, por serem pobres, se casaram com as mulheres negras da terra, mas bastante outros voltarão para o nosso Reino por não os querermos absolver, ainda que tenham filhos, por serem casados em Portugal; e nas pregações muito os repreendemos. Se El-Rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas mulheres órfãs e de toda a qualidade até meretrizes; e os bons e os ricos casarão com as órfãs; e deste modo se evitarão pecados e aumentará a população a serviço de Deus.²¹⁷

A questão da carência de mulheres portuguesas enviadas para os territórios coloniais foi apontada por vários autores²¹⁸. Em pleno século XVI, essa questão sobressaía aos olhos de

²¹⁵ François Hartog. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p.207-217.

²¹⁶ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.129-137, p.132.

²¹⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de agosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.28-43, p. 29-30.

²¹⁸ Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1968, pp.108-137, p. 117.

Nóbrega, que percebia, então, na ausência de mulheres cristãs, uma das raízes para que se tivesse desenvolvido uma sociedade tão desregrada, de modo que muitos cristãos casaram-se com mulheres da terra por serem pobres e não terem conseguido cônjuges do reino. O problema desses poderia ser remediado com o casamento, porém, os casos mais graves eram os de homens que, casados em Portugal, envolviam-se em relações de concubinato na Colônia. A esses, Nóbrega empreendia um esforço de reenvio a Portugal.

Para além dessas ações e conhecendo o problema da Coroa em enviar mulheres portuguesas, o inaciano apontava como solução o envio de órfãs e meretrizes, a fim de que os colonos contraíssem matrimônio com mulheres do reino, intencionando solucionar os problemas vivenciados pela Colônia, em termos de moralidade. Os jesuítas não viam problemas em fazer certas concessões, como nesse caso, pelo bem maior da Colônia e da vida dos cristãos. De forma análoga, Nóbrega pediu maior frouxidão na observância do direito positivo, no tangente às formas de casamento identificadas como impróprias e praticadas pelos indígenas, normalmente caracterizadas pela união entre parentes próximos, o que não era bem aceito no Cristianismo²¹⁹.

Outro grande entrave identificado por Nóbrega, como líder da missão jesuítica, foi o da escravização indiscriminada dos nativos como observado em seu relato a Simão Rodrigues, em 1549, escrito na Bahia:

Escrevi a V. R. acerca dos saltos que se fazem nesta terra, e de maravilha se acha cá escravo que não fosse tomado de salto, e é desta maneira: que fazem pazes com os Negros para lhe trazerem a vender o que tem, e por engano encham os navios deles e fogem com eles; e alguns dizem que o podem fazer por os negros terem já feito mal aos cristãos. O que posto que seja assim, foi depois de terem muitos escândalos recebidos de nós.²²⁰

O missionário acusou os colonos da prática já recorrente de atacar e capturar nativos sob o pretexto de aplicação da “guerra justa”. Assim, os colonos provocavam os ameríndios, a fim de que estes os atacassem e fosse aplicado este princípio, por meio do qual poderia ser combatido, morto ou capturado e, em seguida, escravizado todo aquele que empreendesse ataques contra os cristãos e, conseqüentemente, contra o próprio Cristo. Porém, Nóbrega denunciava que aquilo que de fato movia as ações desses portugueses não era um propósito justo, mas a ganância e o desejo de explorar o indígena em suas lavouras.

²¹⁹ Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p.28

²²⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, [9 de agosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.28-43, p. 32.

Esse confronto entre diferentes sensibilidades – a dos colonos e a de Nóbrega – pode ser compreendido à luz do que pontuou Zeron:

Em Portugal, a escravidão não suscita verdadeiros escrúpulos de ordem moral ou jurídica. O sentimento de superioridade em relação aos índios e aos africanos, medido por meio das diferenças tecnológicas e inculcado, além do mais, por uma ideologia religiosa que exalta a verdade e a superioridade católica, prepara o terreno para uma ampla aceitação do escravismo, quando o recurso à mão de obra escrava se torna um modo de rentabilização da empresa colonial. Por outro lado, existe a convicção igualmente generalizada de que a escravidão é a consequência legítima das guerras de defesa da população portuguesa e de seus aliados travadas contra nações indígenas hostis.²²¹

Os colonos, logo, não viam grandes problemas morais em provocar os nativos para que estes reagissem e fossem legitimamente capturados, a fim de serem transformados em sua mão-de-obra. A crença matizada na mentalidade dos portugueses sobre sua superioridade em relação aos demais povos e a predisposição em subjugar aqueles que resistissem à sua dominação (radicada no princípio da guerra justa) lhes bastava para isto. Assim, justificava-se a redução do indígena à condição de escravo, de acordo com o complexo constituído por ideologia religiosa e etnocentrismo, pautado em uma interpretação jurídica que beneficiava sempre a posição portuguesa frente, aos outros povos.

A concepção religiosa de Nóbrega, porém, tendia a questionar tal aplicação do princípio da “guerra justa” e isto não porque os inacianos fossem menos etnocêntricos e crédulos em relação à superioridade do europeu, mas antes devido ao fato de tal superioridade ser associada a um propósito sacro de estender temporal e espiritualmente as fronteiras do mundo cristão, a fim de persuadir todos os homens a viver uma vida reta.²²²

Esse viés interpretativo leva Nóbrega a pautar sua argumentação, inclusive no tocante à mobilização do campo jurídico – o qual muito bem conhecia o inaciano –, de modo a demonstrar o engodo que era escravizar o nativo, tal como tratado no capítulo anterior, descrito na perspectiva catequética como o pagão da teoria tomista, legitimando a missão e o método adotado de pregação e aproximação em relação aos nativos. Considerou-se que Nóbrega compreendia que “o papel dos jesuítas seria possibilitar que o índio despertasse para a graça natural, libertando-o e garantindo o arrependimento e a salvação”, pois, de acordo com Leandro Magalhães, os inacianos acreditavam que:

²²¹Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de Fé: A companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI E XVIII)*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p.58

²²²José Eisenberg. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, op. cit., p. 30-31.

A visão indígena estaria encoberta pelo mal, e assim, distanciado do verdadeiro saber de onde nasce o pensamento e a memória, sendo fundamental a aproximação da verdade por meio da educação e da evangelização, ou seja, da retórica jesuíta. Assim, a catequese, a educação e a língua devem ser entendidas como forma de despertar a luz da graça, que garantiria a livre escolha, o livre arbítrio e a liberdade, ou seja, a possibilidade de escolha do bem, pois, segundo as teses tomistas, quando se é ignorante do bem, não se é livre²²³.

Assim, nas cartas redigidas por Nóbrega evidenciava-se como a estratégia dos colonos, a fim de garantir o sucesso de sua empresa, desagrava o inaciano, por ser alimentada pela própria ganância dos colonos ávidos por enriquecimento. Por isso, o padre logo evocou sua tese de que os nativos deveriam ser convertidos, a partir da pregação dos padres, esta lhes escreveria na alma a fé cristã, tendo em vista o fato de serem concebidos como folha em branco para Nóbrega. De sorte que não seria necessária a violência para conduzi-los ao catolicismo.

O padre partia da compreensão de que os colonos não almejavam efetivamente a conversão dos nativos e, então, construía a sua argumentação dentro do arcabouço jurídico do período, demonstrando que a estratégia dos portugueses estava enviesada. Contudo, Nóbrega acusou tal engodo não por ser crítico da escravização em si, mas por conhecer os fins inescrupulosos com que era praticada na Colônia, de modo a mais atrapalhar a inserção do indígena no mundo cristão do que facilitá-la. Tanto não era a escravização como conceito válido que Nóbrega criticava, visto que tal punição poderia ser aplicada, nem os casos específicos de comunidades indígenas consideradas merecedoras na ótica de Nóbrega, como relata em carta posterior datada de 1550:

Não podemos realizar ainda tal intento por se diferir com medo da guerra, porque alguns gentios mais distantes têm grande ódio aos cristãos; e um escravo que antes era cristão, tem alvoroçado a maior parte, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou fazer escravos; que nós tratamos de os enganar e queremos vê-los todos mortos; e que batizarem-se é como fazerem-se escravos dos cristãos; e outras coisas semelhantes. Também com ele roubaram os pescadores dos portugueses e mataram numa aldeia o filho de um cristão, nascido de uma negra da terra, o que muito desgostou o Governador. Pensamos que será princípio de um bom castigo e para os outros gentios grande exemplo; e talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam corrompidos nos costumes e longe da verdade²²⁴.

²²³ Leandro Henrique Magalhães. *O Tomismo Tridentino como Marca da Ação Evangelizadora Jesuíta na América Portuguesa*. *Revista Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*. v.2, n.2, p.134-144, p. 138.

²²⁴ Manuel da Nóbrega. “Carta de Porto Seguro, [6 de janeiro] 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 67-84, p. 70.

Para Nóbrega, a guerra justa quando aplicada contra um inimigo obstinado dos cristãos e do próprio cristianismo poderia e deveria ser praticada, a fim de que pela força, talvez, pudessem levá-los à salvação. Logo, diante de atitudes rebeldes de grupos nativos que os aproximavam da postura de hereges (por não aceitarem a pregação performatizada pelos inacianos), combater e matar cristãos colocando-se como inimigos dos mesmos e de sua fé, justificaria que se fizesse, por meio da violência, da coerção, aquilo que o amor não propiciava. Fora vislumbrado aqui o método chamado por Pécora de “via da experiência” e que mais tarde veio a dar tom à ação jesuítica, quando os mesmos se desiludiram com a “via amorosa” em voga no período por nós abordado²²⁵.

Ainda a respeito do conceito de experiência, um dos sentidos deste termo para os inacianos é o da experiência como empiria, de modo a se referir a um conhecimento adquirido a partir da prática do convívio social. Não seria apenas com base no seu conhecimento anterior, mas naquele adquirido ao longo da missão que o jesuíta define as estratégias a que recorrerá a fim de alcançar seu objetivo²²⁶.

Antes disso, porém, na perspectiva de Nóbrega, o indígena era, em muito, distinto do herege, o qual seria convertido apenas pelo combate, pela subjugação, tal qual previa a teoria tomista, ao passo que se assemelhava ao pagão, podendo ser convertido pelo amor. Não que ambos os métodos não fossem baseados em coações, já que os jesuítas utilizavam-se do discurso, a fim de subjugar os nativos à fé cristã. Assim, os inacianos empreendiam, mesmo pela “via do amor”, uma violência simbólica ao se apropriarem dos signos peculiares da cultura dos nativos²²⁷ e fazê-los permutar por princípios cristãos, a fim de convertê-los ao cristianismo, tal como fizeram com a linguagem, os ritos e os hábitos dos nativos.

Assim, a crítica à escravização ocorreu no âmbito da estratégia inaciana de converter os nativos pela “via amorosa” e que era atrapalhada pelo cativeiro ilegítimo, sintomático para os padres da precária situação moral, característica da Colônia. Surgidos em meio ao contexto tridentino de busca da revitalização da prática cristã que se encontrava em decadência na Europa, encontraram, na Colônia, cenário igual ou pior, por isso, Nóbrega acusou a ganância dos colonos, invadindo, saqueando, capturando. Sintagmaticamente, o inaciano construíra ali

²²⁵ Alcir Pécora. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Aduino Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 396-401.

²²⁶ Marina Massimi. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. *Revista Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*. v.1, n.1, pp.92-111, p.102.

²²⁷ Exemplo: O caso do termo Tupana, referente aos trovões que os nativos adoravam e o qual Nóbrega adotou a fim de criar uma correlação com o Deus cristão. Ver: Manuel da Nóbrega. “Informação das Terras do Brasil, Baía, [agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 57-67, p.62.

o estereótipo do cristão que vivia uma vida não correta e, logo, precisaria se emendar. Ora, se o argumento do padre pautava-se na moralidade não era de se estranhar os insistentes murmúrios propagados contra as relações de mancebia entre colonos e nativas e que a questão da escravidão indígena perpassasse seus escritos.

Por meio da sua escrita, Nóbrega apresentava-se como um agente altamente preocupado em impor a ordem na Colônia, com o intuito de levar a cabo a obra missionária, partindo da compreensão de que o sucesso da missão dependia de toda a estrutura da cristandade colonial. A obra que se realizava deveria abranger os indígenas e os colonos e, enquanto não houvesse bispo para atuar em tais questões, o próprio Nóbrega poria-se em linha de frente, por considerar que a situação moral dos párocos seculares não era menos reprovável que a dos colonos, como será analisado adiante.

3.3. Os párocos locais e seu ofício de demônio.

Ao se compararem com os “sentidos” atribuídos à atuação dos colonos, não tiveram os jesuítas melhor impressão a respeito do estado em que encontraram o clero secular da Colônia. A começar, padecia-se da mínima estrutura, de modo que: “Óleo não existia aqui nem para ungir, nem para batizar, clérigos de missa, havia-os, como já se sabe, mas esparsos nas capitâneas, em regras de poucas letras e mau viver, triste exemplo para europeus e gentios.”²²⁸.

Além das precárias condições materiais, a postura dos clérigos seculares parecia não ajudar, antes, aproximavam-se da dos colonos. Assim, existiam padres seculares, mas em pequeno número, e ainda, sobretudo, cúmplices dos colonos, de acordo com a alegação de Nóbrega em carta ao padre Simão Rodrigues, datada de 1549:

É muito necessário cá um bispo para consagrar óleos para os batizados e doentes, e também para confirmar os cristãos que se batizam, ou ao menos um Vigário Geral para castigar e emendar grandes males, que assim no eclesiástico como no secular tomam exemplo dos sacerdotes e o gentil de todos²²⁹.

²²⁸Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, p. 113.

²²⁹“Carta da Bahia, [9 de Agosto] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.”In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Op. Cit.p.28-43, p.35.

Nóbrega acusava os párocos locais de não serem um bom exemplo para os demais cristãos e, tampouco, para os nativos. Por conseguinte, o inaciano pedia por um bispo, uma figura que impusesse ordem ao caos ali instaurado, generalizado, no relativo à vida espiritual dos colonos. Assim, os sacerdotes atrapalhavam e não contribuía com a conversão dos ameríndios e com a própria edificação da vida espiritual da Colônia, de modo a serem coniventes com a escravidão ilegítima de nativos e com as relações de mancebia em que viviam colonos com mulheres indígenas²³⁰, não representando qualquer ponto de inflexão moralizante na vida da Colônia.

Em se localizando a indisposição entre o clero regular e o secular em contextos distintos e anteriores, como na Europa medieval, em que o “papado tendia a reconhecer implícita ou explicitamente, a superioridade moral da vida ascética, monástica, comunitária sobre a dos membros ordinários do clero secular, convertendo estes últimos numa categoria inferior ou de segunda classe”²³¹, não se negligenciam as tensões que existiram na Era Moderna, no bojo dos movimentos reformistas, das denúncias suscitadas e da expectativa de formação de um clero mais bem preparado:

No baixo clero, numerosos padres viviam em concubinato e tinham filhos bastardos: o que aliás não significa que levassem uma vida dissoluta. Vestidos muitas vezes como toda a gente, jogavam às bolas com seus paroquianos, frequentavam tavernas, tomavam parte em danças aldeãs. Às vésperas da Reforma, o bispo de Basiléia, Cristovão Von Huttenhein, pedia aos padres de sua diocese ‘que não frisassem os cabelos com ferro, que não se entregassem ao comércio nas igrejas, que não fizessem ali algazarra, que não contraíssem dividas de bebida, que se obtivessem do tráfico de cavalos, que não adquirissem bens roubados’.²³²

Tratadas no primeiro capítulo, as Reformas Religiosas do século XVI atentaram para a situação em que se encontrava o clero, sobretudo paroquial, visto que os sacerdotes pouco se distinguiam dos hábitos populares. Durante a Contra reforma, a qualificação dos padres foi precisamente uma temática, a qual recebeu muita atenção dos reformadores, sobretudo com o papel de seminários, os quais buscavam fornecer uma melhor formação clerical e o trato do sacerdócio, como uma profissão, a fim de que o padre desempenhasse apropriadamente seu

²³⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta de Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.” In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 67-84 p.80-81.

²³¹ Charles R Boxer. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.86.

²³² Jean, Delumeau. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Wendes. Pioneira: São Paulo, 1989, p.71

ofício, não tão somente como qualquer outro profissional, mas como membro de uma ordem separada do mundo e cuja formação fosse diferenciada em relação aos demais homens²³³.

Como já mencionado, os jesuítas surgiram neste momento de discussão a respeito das necessidades de formação mais consistente do clero. Logo, ao encontrar o clero secular da Colônia em condições consideradas degradadas, Nóbrega vociferou contra o mesmo, em parte, pelo fato de a própria Companhia de Jesus ter emergido no bojo dos movimentos de revitalização da vida cristã, que combateu veementemente o desleixo para com o trabalho de doutrinação dos cristãos.

Em carta ao mestre Simão, escrita na Bahia em 1549, Nóbrega, que já havia chamado os clérigos seculares de “escória”, acusou-os de desempenhar “ofício de demônios”:

Os clérigos desta terra tem mais ofício de demônios que de clérigos: porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar à doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas escravas e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras coisas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum demônio temos até agora que nos persiga senão estes. Querem-nos mal, porque lhes somos contrários a seus maus costumes e não podem sofrer que digamos missas de graça, em detrimento de seu interesse. Cuido que, se não fora pelo favor que temos do governador e principais da terra, e assim porque Deus não o quer permitir, que nos tiveram já tiradas as vidas. Esperamos que venha o Bispo, que proveja isto com temos, pois nós outros não podemos por amor.²³⁴

A caracterização acima dos clérigos seculares por Nóbrega obedece ao princípio de demarcar as supostas distinções entre o agente religioso ideal (o jesuíta) e aquele que deixa de exercer dignamente o seu ofício eclesiástico (o clero secular). Mais uma vez Nóbrega mobiliza sua escrita para tentar demarcar essa suposta diferença, a partir do que François Hartog classificou como a “retórica da alteridade”, pois acusou os clérigos seculares de agirem de forma contrária ao que era esperado por quem exerce dignamente o ofício sacerdotal – a serviço da Igreja de Cristo – e, por isso, foram descritos como aqueles que desempenham “ofício de demônios”.

Assim, a acusação de Nóbrega recai sobre a questão do ofício clerical. Os inicianos tinham por certo a sua capacidade moral e o preparo superiores com relação aos paroquiais, assentados na crença do despreparo dos seculares em relação aos regulares. Ao deparar-se

²³³ M. Mullet. *A Contra-Reforma*, op. cit., p.26-28.

²³⁴ Manuel da Nóbrega. “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P, Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., , op. cit., pp. 84-90, p. 89.

com o clero da Colônia, Nóbrega veio a identificar precisamente este despreparo nas atitudes dos sacerdotes que, na ótica do padre, apenas contribuiriam para que se perpetuassem os pecados dos colonos e para que a conversão dos nativos se tornasse ainda mais difícil, por isso o motivo de o padre se opôr tão tenazmente a essa postura.

Para o inaciano, a missão era o que movia a sua perspectiva da realidade, a missão que é maior que a evangelização, com as medidas cabíveis para afastar o pecado – ainda que os inacianos se dedicassem, sobretudo, a primeira dessas. De maneira que os clérigos seculares ao apoiarem os pecados dos colonos – legitimando os abusos contra os indígenas, reduzindo-os à categoria de animais – atrapalhavam a missão, punham-se logo não a serviço de Deus, mas do demônio, ao corroborarem a ganância e a imoralidade dos colonos, além de ignorarem os sinais que Nóbrega já houvera identificado nos nativos que os definiriam na categoria de homens hábeis à conversão.

A esse respeito, o jesuíta empreende a defesa de seu argumento de que os nativos consistiriam no pagão da teoria tomista e não no escravo natural de Aristóteles:

Para Aristóteles a utilidade do escravo seria similar à do animal doméstico: ambos forneceriam a força corporal necessária à satisfação das necessidades básicas da vida. Enquanto ao homem livre ou cidadão caberiam as tarefas políticas. A proximidade do escravo com o animal advinha, nesse contexto filosófico, da ideia, encontrada já em Platão, de que há seres humanos débeis em racionalidade, entregues unicamente aos impulsos, para os quais a animalização/escravidão seria uma condição natural²³⁵.

Se Nóbrega acusou os colonos veementemente de deturparem o princípio da guerra justa, no referente aos clérigos seculares não fora diferente. Ao tratarem os indígenas como se fossem animais, abrindo precedente para o princípio da escravidão natural; tornaram-se alvo de combate ferrenho de Nóbrega, que não por acaso chegou a sugerir que possuíam ofício de demônio, como afirmado. Algo extremamente grave de se dizer em referência a um clérigo, mas que Nóbrega dizia com base em sua constatação por experiência de que os nativos, os quais vinham sendo escravizados não eram os hereges, tampouco os humanos débeis aos quais cabia a escravidão, como padres seculares e colonos queriam acreditar, para lhes explorar enquanto desfrutassem dos prazeres da vida colonial.

Diante de um cenário de degradação por parte da Cristandade, mesmo entre aqueles que deveriam ser um exemplo para a sociedade colonial, Nóbrega continuava a depositar suas esperanças no envio de um bispo como demonstrou em carta ao próprio rei de Portugal D. João III, na qual o inaciano esperava ser – junto com os seus companheiros – socorrido pelo

²³⁵ Beatriz Ávila Vasconcelos. O escravo como coisa e o escravo como animal: Da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, n.12, 2012, p.145.

bispo,²³⁶ expressão que daria conta da crença constante dos inicianos na Providência Divina. Não seria a Crisandade corrompida da Colônia que impediria o cumprimento dos desígnios divinos no Novo Mundo, afinal como o próprio Deus os guardava de seus adversários, de igual modo parecia claro a Nóbrega que a missão teria sucesso. Essa certeza de que a missão seria concretizada a duras combates, mas de forma plena, estaria na base da inspiração para que o jesuíta permanecesse compondo suas cartas.

Considere-se uma vez mais que os jesuítas surgiram como Ordem exatamente quando o Cristianismo europeu passava por um ponto de inflexão, após a Reforma Protestante, quando se viu necessária uma profunda reestruturação do corpo clerical e a reafirmação do próprio sacerdócio. Na Colônia, Nóbrega poderia, de certo modo, ter vivenciado experiências que acentuassem um desejo similar – guardadas as proporções – de reestruturar a embrionária Igreja da Colônia. O clero do Novo Mundo precisava ser reorganizado, a fim de funcionar como clero de fato, precisava exercer um sacerdócio genuíno e não apenas corroborar e participar dos erros dos demais cristãos.

Inicialmente, a vinda de um bispo tinha esse sentido para Nóbrega, o de socorrer a ele, a seus companheiros e à própria Crisandade colonial, pondo ordem, obrigando a se emendarem os padres, castigando devidamente clérigos e colonos que agiam na contramão dos princípios cristãos, afastando-se e afastando os nativos da fé católica.

Em de 1552, o desejo do padre Nóbrega realizou-se e o bispo D. Pero Fernandes Sardinha chegou à Colônia, nomeado para conduzir o bispado de São Salvador da Bahia, erigido no ano anterior, com jurisdição espiritual sobre todo o Brasil, sendo diocese sufragânea do arcebispado de Lisboa. Assim, após ter atuado como vigário geral da Índia, o bispo Sardinha chegou à colônia americana para satisfação de Nóbrega, que viu, enfim, a solução para o estado de descaso da vida espiritual vivido na Colônia:

A terra recebe muito bem o bispo e já se começa a ver a olho o fruto, o qual esperamos que cada vez mais irá em crescimento, porque da primeira pregação que fez já cada um começa a cobrir e dar roupas a seus escravos e vem vestidos à igreja. O que faz a autoridade e majestade de um Bispo! Espero que com sua vinda e doutrina se faça nesta terra um bom povo cristão.²³⁷

²³⁶ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, A D. João III, Rei de Portugal”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., op. cit., pp. 97-103, p. 103.

²³⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta de Olinda, 14 de setembro de 1551, A D. João III, Rei de Portugal”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 113-117, p. 117.

Logo com a chegada do bispo, Nóbrega já afirmava perceber o impacto de sua autoridade na Colônia, lembrando que no Portugal de Antigo Regime, poderes seculares e religiosos costumavam estar bem próximos, ao ponto de um ser fundamental para a efetivação do outro²³⁸. Logo, não era de se admirar que a chegada do bispo fosse compreendida como mais um instrumento para manutenção da ordem social da Colônia, sobretudo ao se pensar nos moldes do Padroado português, por meio do qual os soberanos lusitanos gozavam de amplo controle sobre os assuntos religiosos em seus domínios ultramarinos, principalmente, no que tange ao clero secular. Segundo Boxer, os reis chegavam a lidar em muitos casos com bispos e outras autoridades eclesiásticas como se fossem funcionários de Estado²³⁹.

Por conseguinte, o entusiasmo de Nóbrega justificava-se em muitos sentidos. O inaciano inclusive animou-se diante da possibilidade de que os colonos que possuíssem escravos nativos se empenhassem em conduzi-los à fé católica. Porém, contrariando as expectativas iniciais de Nóbrega, a vinda do bispo Sardinha – que fora inicialmente concebida como um possível socorro providencial para os jesuítas e para a própria vida espiritual da Colônia– acabou por ser considerado mais um problema dentre os outros enfrentados pelos missionários inacianos.

De modo que, em julho de 1552, o padre escreveu a Simão Rodrigues uma epístola²⁴⁰ inteiramente dedicada à chegada do bispo e aos conflitos entre as suas posições e os métodos adotados pelos inacianos:

Depois da chegada do bispo aconteceram algumas coisas de que darei breve conta a V. R. para saber o que passa para tudo encomendar a Nosso Senhor e nos avisar sempre no que poderemos errar, porque há pouco mais de um mês que vejo e já temo.

Nesta casa estão os meninos da terra feitos a nossa mão, com os quais confessávamos alguma gente da terra que não entende a nossa fala, nem nós a sua, e assim escravos dos brancos e os convertidos, e a mulher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que não sabem nossa fala, no qual a experiência nos ensina a ver-se feito fruto muito e nenhum prejuízo ao sigilo da confissão. E não o acostumei senão por achar escrito e ser mais comum opinião, como relatou Navarro in capite *Fratres* de Paenitentia, distinctione 5.^a, n.85, alegando Caietano e outros, verbo Confess. cassu n.º. Contrariou-nos isto muito o Bispo, dizendo que era coisa nova e que na Igreja de Deus senão acostuma. Acabei com ele que o escrevesse lá e que pela determinação de lá estivéssemos. Esta é coisa muito proveitosa e de muita importância nesta terra entretanto que não há muitos Padres que saibam bem a língua, e parece grande meio para socorrer a almas que porventura não tem contrição

²³⁸Ana Cristina Nogueira; Antônio Manuel Hespanha. “A identidade portuguesa”. In: Antônio Manuel Hespanha (Coord.). *História de Portugal: O Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 18 – 37, p. 20.

²³⁹Ibidem, p. 226.

²⁴⁰Abordaremos esta carta, destacando dela alguns trechos essenciais e de igual modo outras epístolas escritas em períodos próximos, que de igual modo dedicam grande espaço às querelas com o bispo.

perfeita para serem perdoados e tem atrição a qual com a virtude do sacramento se faz contrição: e privá-los da graça do sacramento por não saberem a língua e da glória por não terem contrição bastante, e outros respeitos que se não use, porventura por pouco olhar as cousas. Mande-nos a determinação por letrados, porque não ousaremos senão obedecer o bispo²⁴¹.

A querela entre Nóbrega e o bispo explicava-se, sobretudo, pela repulsa de D. Pero Sardinha aos métodos empregados pelos jesuítas na catequese dos nativos. Segundo Serafim Leite, D. Pedro Fernandes Sardinha havia sido vigário geral na Índia, sua experiência, assim, era como uma realidade mais “próxima” da europeia, em que se havia uma cultura letrada, crenças bem desenvolvidas e “mestres instruídos”. Ao identificar determinados hábitos adotados pelo nativo americano que foram considerados primitivos, conforme a perspectiva europeia, o bispo apresentava grande estranhamento em relação aos métodos que os jesuítas desenvolviam a fim de alcançar tão diverso público²⁴².

Nóbrega, por sua vez, interpretava de modo diferente o fato de os nativos exibirem comportamentos que denotassem esse suposto “primitivismo”, como foi o caso de aparentemente carecerem de vocábulos. Para o jesuíta, este aspecto reiterava o primitivismo de sua condição humana, desse modo a sentença de que os nativos mal tinham vocábulos, corroborava outra: a de serem como folhas em branco, nas quais bastava escrever à vontade. A carência vocabular e a ausência de uma gramática tornavam o nativo esta tela, bastando pintar o que se quisesse, para isto, porém, precisavam os inicianos usar as estratégias corretas. Sua escrita deveria ser perpétua na alma do nativo.

Para tanto, investiram os inicianos na doutrinação dos meninos nativos, no trabalho junto às aldeias, nas pregações e em quaisquer outras estratégias que pudessem, enfim, inscrever a fé cristã no nativo. Entre essas ações estavam a realização dos sacramentos, sobretudo, o batismo, o casamento e a confissão, de modo que será em relação ao último que se dará a disputa entre os religiosos e o bispo. Nóbrega atribuía uma grande importância ao sacramento da confissão, permitindo, mesmo sem a contrição perfeita, que os nativos possuíssem atrição e esta – em conjunto com o sacramento da confissão– produziria a contrição necessária para salvar a alma do nativo.²⁴³

²⁴¹ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.129-137, p.131-132.

²⁴² Serafim Leite (Org.). Introdução geral. In: *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955, pp. 9-61, p.19.

²⁴³ A confissão era dividida em três momentos, o primeiro era o da *contrição* no qual o pecador convencencia-se de suas falhas e sentia grande dor pelas mesmas; o segundo era o da *confissão* propriamente dita, momento em que não contente em apenas sentir o peso de suas falhas, o pecador confessa a um sacerdote seus pecados; o terceiro e último momento é o da *satisfação* em que o pecador se contenta com a pena imposta pelo sacerdote pelos seus

Para que os indígenas pudessem realizar a confissão eram necessários intérpretes nativos: “os meninos da terra feitos a nossa mão, com os quais confessávamos alguma gente da terra que não entende a nossa fala, nem nós a sua”, como Nóbrega relatou, já que os jesuítas ainda não conheciam as línguas nativas. Isso era praticado devido à relevância que tal sacramento possuía para que o nativo tivesse sua consciência penetrada e se mantivesse no seio da Igreja. Porém, Sardinha demonstrava sua repulsa a tal modo de proceder, já que, para o bispo, este costume não poderia condizer com a tradição da Igreja, conforme a análise de Baeta Neves:

Os jesuítas confessavam em português sempre que possível. Mas como era pequeno o número de padres e havia outros obstáculos sérios ao rápido e generalizado ensino do português a todo o gentio, Nóbrega permite que a confissão se faça por meio de intérpretes. O realismo desta posição, que revela – como sempre entre os que estudamos – detalhes considerados menores se comparados ao supremo objetivo da conversão, esse realismo, dizíamos, foi contraditado por D. Sardinha que contesta este aspecto da ideologia proselitista da Cia. O bispo afirma que o inédito de tal proposição fere a tradição; e macula o sacramento em si mesmo já que produz dois elementos estranhos à sua religiosidade: o intérprete e a outra língua que falava; e se a Tradição não foi respeitada, a Hierarquia também não o foi, não tendo ficado explicitada quem autorizara tão inusitado cometimento²⁴⁴.

Sardinha compreendeu a confissão por meio de intérpretes, como uma deturpação do sacramento, com inserção de figuras estranhas e, mais grave que isto, considerou a atitude de Nóbrega um desacato às leis e hierarquias da Igreja, contestando, então, a própria liderança desse jesuíta e de sua performance como missionário, acusando o inaciano do mesmo que este acusara os párocos locais: de não realizar bem o seu ofício.

Nóbrega defendeu-se diante do provincial Simão Rodrigues, citando seu amigo, o grande teólogo português Martin de Alzpicueta Navarro, que teria aberto margem para a realização da confissão em tais moldes. Porém, a fim de resolver o impasse, o inaciano achou por bem entregar a questão aos estudiosos do período, ainda que não tivesse em grande estima a formação do bispo. Por essa razão, Nóbrega o descreveria, em carta posterior, datada de 1553, como não “letrado”, sugerindo inclusive que o auxiliasse “um Vigário Geral letrado e bem exercitado”²⁴⁵. A querela chegou ao Colégio de Coimbra, cuja decisão fora a favor de

pecados, por entender que é melhor cumpri-la do que apenas eterna no inferno. Ver: Adone Agnolin. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p.181-182.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p.75.

²⁴⁵ Manuel da Nóbrega. “Carta de São Vicente, 10 de março de 1553, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.153-163, p.160.

Nóbrega, com a ressalva de que o intérprete jurasse sigilo absoluto sobre a confissão, sugerindo que não seria qualquer um a poder atuar nesta função²⁴⁶.

Além de suas críticas contundentes aos jesuítas, Sardinha não atentou para a grande reivindicação de Nóbrega, em relação ao fim da exploração ilegítima e gananciosa dos nativos. O relato de Nóbrega sugere ao leitor que a questão parecia importar pouco ao bispo:

Eu cuidei que com a vinda do Bispo ficássemos quietos com a determinação dos escravos salteados e que vendem os parentes, e agora estamos em maior confusão, e ainda esperamos a resposta do Doutor Navarro durando-nos as mesmas duvidas²⁴⁷.

Nóbrega frustrou-se mais uma vez, de maneira que a narrativa do inaciano a respeito do prelado lhe atribuiu a seguinte caracterização: a de alguém enviado para trazer coesão, mas que trouxe, em seu lugar, confusão. Aliás, o inaciano aplicou muito propositadamente tal termo: Sardinha trouxe mais confusão do que já havia, trouxe dúvidas já esclarecidas, acabou por mais atrapalhar do que auxiliar. A princípio tão esperado e, por fim, tão criticado pelos jesuítas, o bispo não poupou reprovações aos métodos dos inacianos, inclusive os utilizados para atrair os nativos por meio das crianças, como mencionou Nóbrega:

Os meninos desta casa costumavam cantar pelo mesmo tom dos Índios, e assim alguns meninos da terra traziam o cabelo cortado à maneira dos Índios, que tem muito pouca diferença do nosso costume, e faziam tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muito o Bispo e na primeira pregação falou nos costumes gentios muito largo, por donde todo o auditório o tomou por isso. E foi assim, porque a mim o repreendeu muito asperamente, nem aproveitou escusar-me que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos. Obedeci-lhe e assim o farei em tudo, porque por menos mal tenho deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos.²⁴⁸

Os jesuítas logo observaram o gosto dos nativos pela música, de modo a utilizarem os elementos constituintes dos cânticos com os mesmos, a fim de lhes ensinar canções e orações católicas. Contudo, Sardinha não aprovou a utilização pelos jesuítas dos mesmos ritmos que os nativos usavam – inclusive em seus rituais antropofágicos – a fim de difundir a fé cristã²⁴⁹.

Adiciona-se que, desde seus primeiros passos na Colônia, Nóbrega depositara suas esperanças na conversão dos mais jovens, “porque estes bem doutrinados e acostumados em

²⁴⁶ Maria Cândida Drummond Mendes Barros. Um caso de política linguística: A questão do intérprete do discurso religioso no Brasil colonial. *Revista Ameríndia*, n.11, 1986, p.3.

²⁴⁷ Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.129-137, p.132.

²⁴⁸ Idem, *ibidem*, p.134-135.

²⁴⁹ Luisa Tombini Wittmann. Música nos primeiros anos da presença jesuítica no Brasil. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP: São Paulo, 2008, p.1-3.

virtude” seriam “firmes e constantes”²⁵⁰. Para auxiliar o trabalho junto às crianças nativas, foram enviadas de Lisboa crianças órfãs que conseguiam com seu canto atrair os filhos dos nativos e contribuir para a edificação dos cristãos. A fim de facilitar a aproximação, os meninos cristãos cortavam seus cabelos como o dos indígenas, tudo para facilitar a atração e conversão dos mesmos. Nóbrega lograra êxitos com tal método. Porém, mais uma vez, o bispo não concordaria com atitude dos jesuítas²⁵¹. Vê-los partilhar os costumes dos indígenas era algo que o bispo rejeitava, tal como lhe incomodava a confissão por intérpretes. Sardinha não estava propenso a admitir o recurso a métodos de evangelização que parecessem inovações, isto é, que ferissem a postura mais convencional adotada pela Igreja.

O bispo de igual modo não aceitou as disciplinas públicas²⁵² e, tampouco, a presença nas missas e nas pregações dos nativos que costumavam assisti-las, nus, alegando que tal prática seria “contra a lei de natura”. Por outro lado, Nóbrega justificava sua atitude permissiva devido a tal hábito ser praticado desde tempos remotos pelos nativos, de modo que não seria fácil extirpá-lo²⁵³.

Sardinha, porém, não admitia tais métodos e se desagradava com as inovações de Nóbrega, não reconhecendo a eficácia de tais estratégias. Por sua vez, o jesuíta justificava os métodos empregados:

Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa Fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de música que eles [usam] em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados, e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos como eles fazem quando querem assim trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes²⁵⁴.

²⁵⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 84-90, p. 86-87.

²⁵¹ Manuel da Nóbrega. “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp. 84-90, p. 86-87.

²⁵² Manuel da Nóbrega. “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.129-137, p.132-133.

²⁵³ Manuel da. “Carta da Baía, fins de agosto de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, op. cit., pp.137-146, p.145-146.

²⁵⁴ Ibidem, p.145.

Nóbrega apropriava-se de signos dos ameríndios de modo a atribuir significados que não eram os seus originais e que teriam outros sentidos para os que faziam parte da organização social dos indígenas. Assim, as canções e instrumentos utilizados pelos nativos em seus rituais antropofágicos poderiam passar a ser utilizados para o louvor ao Deus cristão. O método dos inacianos era, portanto, baseado na apropriação dos signos constituintes do todo sintagmático que era o ritual antropofágico tupinambá (dotado de profundo valor na representação social para os indígenas), tal como de outros ritos dos nativos e na adequação destes signos de modo que não mais remetessem a estes rituais. A performance realizada pelos nativos em seus rituais passou a ser aproveitada em práticas devocionais cristãs, a fim de compôr um novo sintagma, como no caso dos louvores entoados no ritmo dos rituais. Desse modo, os jesuítas utilizariam elementos próprios à cultura dos nativos, a fim de cristianizá-los. Os próprios inacianos pregavam de maneira similar à forma como os xamãs discursavam, imitando toda a sua performance corporal, a fim de lhes chamar a atenção e os atrair para a Cristandade.²⁵⁵

Em suma, essa “plasticidade” da catequese jesuítica não foi bem aceita pelo bispo Sardinha que estranhava a novidade, aliás, mesmo os jesuítas viriam a fazê-lo, devido a confiança que se teria de depositar nos intérpretes, a fim de realizar tal sacramento²⁵⁶. Porém, era um recurso extremamente necessário dentro do método simbiótico de evangelização dos jesuítas, a partir do qual os inacianos se punham parcialmente no lugar do outro a fim de compreendê-lo, de entender a sua lógica de funcionamento para, a partir de então, impôr a que traziam consigo²⁵⁷.

Assim, a significação que operou o inaciano em relação aos clérigos seculares e aos colonos foi em muitos sentidos marcada pela alteridade, pelo estranhamento em relação às atitudes dos mesmos, em função de terem se adaptado aos hábitos e aos costumes da Colônia. De igual modo, foi marcada pela crítica ao uso recorrente de mão de obra escrava indígena. Todos esses hábitos em conjunto atravancavam a missão, impediam seu sucesso, na perspectiva de Nóbrega.

²⁵⁵O que inclusive fez com que os nativos os assimilassem como análogos aos caraíbas e xamãs que gozavam ora de grande prestígio ora de grande descrédito. Tal imitação acabou sendo cara aos jesuítas, pois tiveram de lidar com esta inconstância constitutiva da relação dos caraíbas com os ameríndios, o que viria a acarretar dissabores aos missionários. Ver: Eduardo Viveiros de Castro. *A Inconstância da Alma Selvagem*. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 183- 264.

²⁵⁶John M. Monteiro. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001,p.38.

²⁵⁷Edgard Leite. “Homens vindos do céu” contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro, Papéis e cópias, 1997. p.69

E quando recebeu enfim o bispo, em quem depositava esperanças para consertar a situação local, Nóbrega sentiu-se “vítima” do estranhamento de Sardinha que não viu com bons olhos a apropriação que faziam os inacianos dos elementos da cultura dos nativos a fim de convertê-los ao cristianismo. Ou seja, o bispo reprovava a adaptação das práticas de evangelização adotadas na Colônia pelos jesuítas, logo, o bispo estranharia Nóbrega, como este jesuíta havia estranhado os colonos em sua chegada.

Se por um lado, Nóbrega criticava a integração dos colonos às dinâmicas sociais dos nativos, tal como à poligamia ou ao amancebamento, que os clérigos seculares supostamente deixavam de criticar, por outro, o inaciano apropriava-se de elementos da cultura nativa, mas com o intuito de lhes dar sentidos que favorecessem o êxito na conversão dos nativos. O colono internalizava os costumes nativos para sobreviver, para conseguir vantagens, para alcançar prestígio. O jesuíta internalizava os símbolos próprios aos nativos a fim de devolvê-los aos indígenas com um significado distinto do original, que os aproximasse da fé católica. Nessas divergências assentaram-se as querelas entre Nóbrega, clérigos seculares e colonos.

Considerações finais

Ao longo desta dissertação vimos como a escrita de Nóbrega se adequava ao estilo próprio da Companhia de Jesus, baseado no *Ars Dictaminis*, nas definições dispostas nas Constituições e nas recomendações dos superiores da Ordem, assumindo o compromisso de informar, edificar seus companheiros e fomentar a comunhão mística que excederia limites territoriais. A experiência do inaciano anterior à atividade na Colônia, sobretudo relacionada a sua formação em direito canônico, foi de igual modo determinante nos modos de Nóbrega dispor o conteúdo de suas missivas.

Mas também foram relevantes suas experiências a partir de seu estabelecimento no Novo Mundo, ainda que estas fossem interpretadas e ganhassem sentido nas missivas a partir das referências anteriores. Foi por meio deste complexo que envolvia modalidade linguística e experiências anteriores e posteriores a sua ação na Colônia que Nóbrega construiu suas epístolas de modo a adequar os elementos que encontrava no Novo Mundo às crenças norteadoras da cristandade ibérica europeia, a fim de dar legitimidade à própria missão tal como abordamos especialmente no segundo capítulo deste trabalho quando constatamos que a significação que o inaciano operou em relação à vida colonial foi caracterizada pela alteridade. Assim, em suas narrativas a respeito dos nativos, os mesmos eram descritos com qualidades de homens semelhantes aos pagãos da teoria tomista: ora bem dispostos para com a Fé católica, inclusive guardando pressupostos da lei natural, ora inconstantes devido aos maus hábitos arraigados em suas almas devido ao longo período em que viviam sem referência de divindade. Tal interpretação, além de ignorar o sistema cultural próprio dos indígenas, buscava enquadrá-los em uma categoria de homem passível de conversão.

O impacto da interação com outro esteve presente na construção que Nóbrega operou a respeito dos colonos, que haviam desenvolvido dinâmicas próprias de organização na Colônia, recorrendo à exploração da mão de obra escrava nativa a fim de suprir a falta de trabalhadores para a lavoura e às relações de mancebia com nativas a fim de conquistar status entre as comunidades nativas, ao imitarem os grandes caciques da terra. Tal modo de viver, contudo, não seria bem aceito por Nóbrega que acusaria os colonos de com suas atitudes atrapalharem a missão devido ao seu mau exemplo como cristãos.

Tal alteridade é uma marca do sistema de significação por Nóbrega empregado a fim de dar sentido ao Novo Mundo, este possuía por escopo, a missão. De maneira que nem a própria estrutura administrativa do Governo Geral foi poupada de críticas quando, na concepção de Nóbrega, não contribuiu com a empresa evangelizadora.

Assim, a missão era o fio que conduzia a ação de Nóbrega e sua escrita a respeito da mesma e, ao empreender tal esforço de significação pautado na catequese, o inaciano colocava a si mesmo e aos seus companheiros como parâmetro de cristão. Nóbrega se construiu na oposição aos demais agentes da colonização, sobretudo dos demais clérigos: como o missionário abnegado que almejava a conversão do nativo e a adequação dos colonos aos princípios do cristianismo, como o jesuíta que queria corrigir cristãos, converter pagãos e propagar a Fé Cristã nem que vivesse sob o risco de perder a própria vida.

Esta construção, entretanto, não se deu de modo arbitrário, mas a partir dos contextos em que se davam as experiências do inaciano, de modo que a construção que fazia de si mesmo, dos nativos e dos demais agentes portugueses, variava de acordo com os contextos específicos com os quais interagia, de acordo com cada capitania, com as tribos visitadas. O próprio decorrer da missão ao longo do tempo faria com que os inacianos fossem confrontados ante suas perspectivas iniciais a respeito do Novo Mundo, como foi o caso da percepção de que, ao contrário do que haviam imaginado, os nativos não estavam tão predispostos à conversão e seria necessária uma ação mais efetiva para convertê-los.

Por conseguinte, talvez o maior desafio para os jesuítas fosse lidar com o inesperado, o imprevisível, aquilo que estava fora de sua perspectiva do mundo. Isto fazia necessário desenvolver a capacidade de mudar de estratégia a fim de alcançar seus intentos, mantendo o escopo da missão. De modo que, ainda que se alterassem as estratégias para a conversão do nativo e o discurso a fim de legitimá-las – recorrendo, contudo, ao mesmo arcabouço jurídico e teológico –, o eixo da missão e das narrativas sobre ela permaneceriam preservados, apenas adaptando-se aos parâmetros contextuais, já que como sucessores dos apóstolos na tarefa de levar a fé católica, os jesuítas esperavam os desafios e não raro encontravam mesmo neles fulgor para levar adiante seu projeto evangelístico.

É nesse esforço de significação a despeito do contexto, do circunstancial, do contingencial que a escrita de Nóbrega apresenta um paradoxo, ela visa aproximar mas para tanto afasta. A escritura de Nóbrega tal como a catequese antes de aproximar o nativo precisa afastá-los, identificá-lo como um homem apto à conversão, mas distante da mesma, distante de Deus e, portanto diferente do inaciano. Reconhecer o nativo como um homem, mas não um homem pleno reafirmava o caráter da missão e da dependência que os mesmos teriam em relação aos padres. De igual modo afasta os colonos, que possuem dinâmicas distantes do que seria o apropriado àqueles que professassem a Fé católica e são denunciados e conclamados ao arrependimento não sendo assim como o jesuíta, sendo cristão, mas não pleno, um mau cristão, com mau exemplo. Ora ainda que afastar o outro seja uma estratégia para aproximá-lo,

defini-lo como carente de aproximação e então operá-la, ao mesmo tempo era um elemento de afirmação da identidade do próprio jesuíta. Ao afastar o Outro, Nóbrega afirmava a si mesmo e a Companhia de Jesus em sua missão, em seu exemplo, em seu comprometimento *ad majorem dei gloriam*.

BIBLIOGRAFIA

Fonte principal:

LEITE, Serafim (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955. Cartas pesquisadas:

“Carta da Baía, [10 de Abril de] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, p. 17-25” ; “Carta da Bahia, [9 de Agosto]1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. p.28 – 43; “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra].” p. 57-67; “Carta de Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.p. 67-84”; “Carta do Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, ao Doutor Martin Azpilcueta Navarro, Coimbra.”. p. 44-57; “Carta de Porto Seguro, [6 de janeiro] 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p. 67-84; “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P, Simão Rodrigues, Lisboa, p. 84-90; “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, A D. João III, Rei de Portugal”. p. 97-103; “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, a D. João III, Rei de Portugal, p. 112 – 117”; “Carta de Olinda, 14 de setembro de 1551, A D. João III, Rei de Portugal”. p. 113-117; “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”, p.129-137; “Carta da Baía, fins de agosto de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p.145-146; “Carta de São Vicente, 15 de junho de 1553, ao P. Luis Gonçalves da Câmara, Lisboa, p. 153-163.”

Fontes subsidiárias:

D. João III. “Regimento de Tomé de Souza [1549]”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação administrativa do Brasil* Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/CFN, 1972.

LOYOLA, Inácio de. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma 14 de Junho. In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1956. p. 487-489.

Pero Vaz de Caminha. *A carta de Pero Vaz de Caminha - 1500*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2002. Publicação eletrônica. Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf] Acessado em: 12/09/2012, p. 12.

SOUZA, Tomé de. “Carta de Tomé de Souza”. In: Marcos Carneiro de Mendonça (Org.). *Raízes da Formação Administrativa do Brasil* Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/CFN, 1972.

Referências bibliográficas:

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. “A Dimensão Retórica da Historiografia” .In: Carla Bossanesy Pinsky; Tania Regina de Luca(Orgs.). *O Historiador e suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, pp.223-249.

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

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

AZZI, Riolando; BROD, Benno; GRIJP, Klaus Van Der; HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio a partir do povo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.

ALDEN, Daril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. Stanford University: Stanford, Califórnia.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer – Palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARTHES, Roland. *La Aventura semiológica*. Tradução de Ramón Alcalde. Barcelona: Editorial Paidós, 1985.

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. A imaginação do signo. In: BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Tradução Leyla Pérrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp.41-48.

BARTHES, Roland. O efeito de real. In: BARTHES, Roland et al. *Literatura e semiologia*. Petrópolis: Vozes, 1972.

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRANCO, Mario Fernandes Correia. Para a Maior Glória de Deus e Serviço do Reino: as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII. 2010. 283 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010.
- BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOXER, Charles R. *O Império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARROS, Mariana Leal de; MASSIMI, Marina. *Releituras da Indiferença: um estudo baseado em cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII*. In: "Revista Paidéia". V.15, N.31, p. 195-206, 2005.
- BARROS, Maria Cândida Drummond Mendes. Um caso de política linguística: A questão do intérprete do discurso religioso no Brasil colonial. *Revista Ameríndia*, n.11, 1986.
- COSENTINO, Francisco Carlos Construindo o Estado do Brasil: instituições, poderes locais e poderes centrais. In: Fragoso, João Luis Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil colonial*. V.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru, Edusc, 2006.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do Novo Mundo: o plano do pe. Manoel da Nóbrega. *Revista de História (USP)*. São Paulo, n. 134, 1996.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. In: _____ (Org.). *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183- 264.
- CARDIM, Pedro. *Religião e Ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*. In: "Revista de História das ideias". Vol.22. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001.
- DECKMANN FLECK, Eliane C.; AMANTINO, Marcia. Uma só ordem religiosa, duas coroas: Os colégios da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e de Córdoba (séculos XVI-XVIII). *Revista Antíteses*, v.7, n.14, 2014, pp. 442-468

- DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma. Tradução de João Pedro Wendes. São Paulo: Pioneira, 1989.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro*. In: “Tempo. Revista do Departamento de História da UFF”, v. 14, p. 195-217, 2010.
- GOUVEIA, António Camões et al. Humanismos e reformas. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). *História religiosa de Portugal*. V. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2359-0.
- GONTIJO, Rebeca. Tal História qual memória? Capistrano de Abreu na História da Historiografia Brasileira. Projeto História (PUCSP), v. 41, 2010, p. 491-526,
- GOUVEIA, António Camões. Contra-Reforma. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. V. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp.16-19.
- JOHNSON, Harold B. “A Colonização Portuguesa do Brasil, 1500 – 1580” In: Leslie Bethell (org.). *A América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, pp. 141- 281.
- HESPANHA, Antonio Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO. João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, pp. 163-188.
- HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Ministério da educação. Recife: Editora Massangana, 2010.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. A Igreja no Brasil Colonial, In: HOLANDA, Sergio Buarque de. (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo. 1. V.2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960, p. 51-75.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A Instituição do Governo Geral”. In:_____ (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1968, pp. 108-139.
- HESPANHA, Antonio Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO. João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA,

- Maria de Fátima. O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, pp. 163-188.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). A América Latina Colonial, V. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549- 1558)*. In: “Revista do Instituto de Estudos Brasileiros”. São Paulo, n. 38, 1995.
- JANUÁRIO, Mayara Amanda. O clero em perspectiva: vocação, desvios e vida colonial. *Revista Ultramares*. N.3 V.1. 2013.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. In: “Revista Brasileira de História”, n.43, São Paulo, p. 11-32, 2002.
- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I, Livro I. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- LEITE, Edgard. “Homens vindos do céu” contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro, Papéis e cópias, 1997.
- MASSIMI, Marina. *Um incendiado desejo das índias*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MASSIMI, Marina. A “*experiência*” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. In: *Revista Antiguos Jesuitas em Iberoamérica*. v.1, n.1, p.92-111.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001.
- MULLET, M. *A Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva, 1985
- NEVES Luis Felipe Baêta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-universitaria, 1978.
- NOGUEIRA, Ana Cristina; HESPANHA, Antonio Manuel. “A identidade portuguesa”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (Coord.). *História de Portugal: O Antigo Regime*. Lisboa: Editora Estampa 1998, p. 18- 37.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006, tomo I, livro I.
- O’MALLEY, John W. Os primeiros jesuítas. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. 356. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18. jul. - dez. 2007, p. 355-387.

- OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. "diáspora missionária" in Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História religiosa de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Círculo dos Leitores, vol. 2, 2000, pp. 255-313.
- PALOMO, Frederico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa, Livros Horizonte, 2006.
- PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica", in: Adauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415.
- PEDRO, Lúvia Carvalho. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Biografia de uma obra*. 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza Editorial, 1988.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunal da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, p.573.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2006.
- SABEH, Luiz Antônio. *Colonização salvífica: Os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. 2009. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal do Paraná. Paraná, 2009.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Religião popular e a Igreja militante. Novos rumos no estudo do Brasil Colonial*. In: SCHWARTZ, Stuart B.; Myrup, Erik. *O Brasil no império marítimo português*. Bauru/SP: EDUSC, 2009, pp. 447-465.
- SCHWARTZ, Stuart B. ; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SKINNER, Quentin. "O ressurgimento do Tomismo" In: SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. 316 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2002.

TAMBIAH, Stanley J. 1981. "A Performative Approach to Ritual". In: *Proceedings of the British Academy (1980)* 65, p. 113–169.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VASCONCELOS, Beatriz Ávila. O escravo como coisa e o escravo como animal: Da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, n.12, 2012, p.145.

WITTMANN, Luisa Tombini. Música nos primeiros anos da presença jesuítica no Brasil. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP: São Paulo, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: A companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI E XVIII)*. Tradução: Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.