

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**Luiz Antonio Sabeh**

**COLONIZAÇÃO SALVÍFICA: OS JESUÍTAS E A COROA  
PORTUGUESA NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL (1549-1580)**

CURITIBA  
2009

**Luiz Antonio Sabeh**

**COLONIZAÇÃO SALVÍFICA: OS JESUÍTAS E A COROA  
PORTUGUESA NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL (1549-1580)**

Dissertação apresentada à linha de pesquisa Espaço e Sociabilidades do Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréa Carla Doré.

CURITIBA  
2009

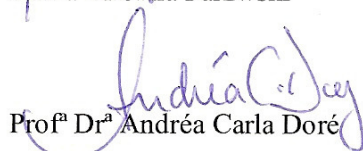
*Às que se foram, vó Dirá e vó Maria Célia, e que deixaram valiosas lições de vida e amor.*  
*&*  
*Aos que chegaram, Caio, Isabela e Pedro, e cedo trouxeram a alegria que se foi com*  
*aquelas que tanto amávamos.*

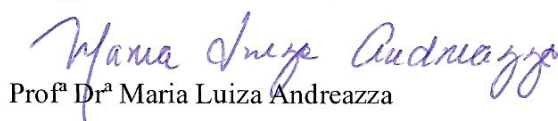


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,  
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.  
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

**Ata da sessão pública de arguição de Dissertação para obtenção do grau de Mestre em História.** Aos trinta dias do mês de julho de dois mil e nove, às quatorze horas na sala seiscentos e doze, sexto andar do Edifício D. Pedro I, da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do aluno Luiz Antonio Sabehe em relação a sua Dissertação de Mestrado intitulada: **Colonização Salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, foi constituída pelas seguintes Professoras Doutoras, Andréa Carla Doré, orientadora, Maria Luiza Andrezza (UFPR) e Célia Cristina da Silva Tavares (UERJ), sob a presidência da primeira. A sessão teve início com a exposição oral do aluno sobre o estudo desenvolvido. Logo após, a senhora presidente concedeu a palavra a cada uma das Examinadoras, para suas respectivas arguições. Em seguida, o aluno apresentou sua defesa. Na sequência, a senhora presidente retomou a palavra para as considerações finais. A seguir, a Banca Examinadora reuniu-se sigilosamente, decidindo-se pela.....APROVAÇÃO.....do aluno. Finalmente, a senhora presidente declarou o aluno.....APROVADO.....Completando-se assim todos os requisitos previstos na regulamentação do Programa de Pós-Graduação em História para a obtenção do Grau de **Mestre**. Nada mais havendo a tratar a senhora presidente deu por encerrada a sessão, da qual eu, Maria Cristina Parzowski, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

  
Maria Cristina Parzowski

  
Profª Drª Andréa Carla Doré

  
Profª Drª Maria Luiza Andrezza

  
Profª Drª Célia Cristina da Silva Tavares



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,  
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.  
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

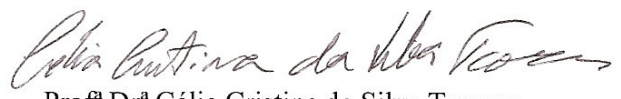
## PARECER

Os Membros da Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado do aluno Luiz Antonio Sabe, sob o título: **Colonização Salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)**, para obtenção do grau de **Mestre em História**, após haver realizado a atribuição de notas, são de Parecer pela.....*APROVAÇÃO*.....do aluno, completando-se assim todos os requisitos previstos na regulamentação do Programa de Pós-graduação em História para obtenção do Grau de Mestre.

Curitiba, 30 de julho de 2009.

  
Profª Drª. Andréa Carla Doré  
Presidente

  
Profª Drª Maria Luiza Andrezza  
1º Examinador

  
Profª Drª Célia Cristina da Silva Tavares  
2º Examinador

## AGRADECIMENTOS

Pela solidariedade nas coisas da história, agradeço aos colegas do Programa de Pós-Graduação que, nas aulas de Seminário, debateram e afinaram os principais objetivos e propostas do tema de estudo. Rafael, vendi a moto, mas o Sílvio ainda tem o fusca. Assim poderemos descer a serra para comer um barreado... é só dispensar a “entrada”. Bento, fala pra ele que no Rio não tem cachorro-quente com vina, só aqui! E o Cristiano? Casou com a filha do chefe, se mandou para alguma aldeia distante e não nos disse se pajelança funciona! Andréa, obrigado pelos cafés!

Muitos professores da UFPR, de outras IES, colegas de academia e de magistério contribuíram de várias formas para o meu amadurecimento e para o desenvolvimento da pesquisa: Roberto Braga Portella, Antonio César de Almeida Santos, Roseli Boschilia, Etelvina Trindade, Guilherme Amaral Luz, Luís Filipe Silvério Lima, Fabio S. Andrioni, Mário Branco, Ana Luiza de Oliveira e Silva, Ana Cláudia Simões, Dircéa Paschoal e Carolina Paschoal. A todos vocês um abraço de reconhecimento e gratidão, especialmente para Luiz Geraldo Silva, que muito contribuiu com suas orientações no Exame de Qualificação de Mestrado. Obrigado Jorge Cardoso, pelas dicas de leitura sobre o Japão.

Sou muito grato à professora Maria Luiza Andreazza, que há muito tempo acompanha a pesquisa e contribui enormemente para o seu desenvolvimento: fez parte da Banca de Defesa de Monografia, quando o tema ainda nascia; ministrou as aulas de Seminário, onde me obrigou a fazer um exame de consciência; deu valiosas orientações para a reconstrução analítica do trabalho quando do Exame de Qualificação de Mestrado; e gentilmente aceitou participar da Banca de Defesa de Dissertação. Muito obrigado, professora.

Esse especial agradecimento devo também a Célia Tavares e a Andréa Doré. À professora Célia, por participar da Banca de Defesa e por ter me atendido tantas vezes. Minha gratidão cabe tanto às suas contribuições acadêmicas quanto pela gentileza e atenção que dispensa aos iniciantes em história. Nunca esquecerei que nosso objeto também é comestível!

À prof. Andréa, pelo zelo e dedicação com que me orientou nesta pesquisa. Com muita sensibilidade transformou simples idéias em importantes argumentos de análise.

Sempre me estimulou a buscar conhecimento, e de todos seus ensinamentos tirei grandes lições para a história e a vida, porque a maneira como acolheu o trabalho revela seu afinho e ímpar comprometimento com a produção do conhecimento histórico. Muito obrigado, professora.

Não são apenas os exercícios acadêmicos que viabilizam o desenvolvimento de uma pesquisa. A troca de experiências e de valores também é fundamental para levarmos adiante nossos projetos. Por isso, agradeço pelo companheirismo de Rodrigo Jurucê Mattos e de Geraldo Pieroni, mestres e amigos que há muito estão presentes neste caminhada.

A mesma importância tem minha família. Nossa união, carinho e auxílio mútuo permitem que todos nós busquemos nossos ideais, e que façamos dos nossos sonhos objetivos de vida. Isso é mostra de amor incondicional, e por isso guardo com carinho nossas conquistas e também os aprendizados que ficaram com aquilo que saiu errado. Obrigado por tudo!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq-Brasil, agradeço pelos 12 meses de bolsa destinada à realização da pesquisa.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	viii
<b>ABSTRACT</b> .....	ix
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>CAPÍTULO 1: NOVAS TERRAS PARA <i>EL-REI</i>, NOVAS ALMAS PARA DEUS: A EXPANSÃO DO REINO PORTUGUÊS NOS SÉCULOS XV E XVI</b> .....	08
1.1: AS ETAPAS DA EXPANSÃO PORTUGUESA E SEUS SENTIDOS ESPIRITUAIS E MATERIAIS. ....	08
1.2: D. JOÃO III: UM REI EM TEMPO DE REFORMAS .....	13
<b>Do projeto imperial ao colonial</b> .....	13
<b>Da Cruzada à missionação</b> .....	19
1.3: OS INSTRUMENTOS DA REFORMA CATÓLICA NO REINO PORTUGUÊS: OS JESUÍTAS, DO REINO PARA O MUNDO .....	27
<b>CAPÍTULO 2: MISSÕES CONDICIONADAS: MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NOS DOMÍNIOS ULTRAMARINOS DE PORTUGAL</b> .....	40
2.1: A SALVAÇÃO CATÓLICA E A LÓGICA DAS MISSÕES QUINHENTISTAS .....	40
2.2: A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NAS ÁREAS DE DOMÍNIO POLÍTICO DA COROA PORTUGUESA .....	49
2.3: A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NAS REGIÕES SEM A JUSTIÇA E O PODER RÉGIOS .....	53
<b>A missionação na costa da Pescaria</b> .....	55
<b>Os inacianos no Japão</b> .....	64
<b>A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo</b> .....	69
<b>A evangelização na América espanhola</b> .....	80
<b>CAPÍTULO 3: A COLONIZAÇÃO SALVÍFICA</b> .....	86
3.1: GOVERNO-GERAL: UMA PROPOSTA SECULAR E ECLESIASTICA PARA A CONSTRUÇÃO DA PROVÍNCIA DE SANTA CRUZ .....	86
3.2: A PERSUAÇÃO E A PREPARAÇÃO DOS GENTIOS PARA O BATISMO .....	89
3.3: OS MALES DA TERRA .....	103
<b>Pajés e Caraíbas</b> .....	103
<b>Aventureiros e degredados</b> .....	105
<b>O clero secular</b> .....	108
<b>A pobreza da terra</b> .....	110
3.4: AS BOAS SEMENTES .....	114
<b>A função prática dos sacramentos nos espaços de influência dos inacianos</b> .....	114
<b>A justiça e a idéia de subjugação</b> .....	123
<b>Recursos materiais e contingente humano</b> .....	129
<b>CONCLUSÃO: FIZERAM-SE FRUTOS?</b> .....	136
<b>FONTES</b> .....	141
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	144



## RESUMO

Colonização salvífica é um estudo do empreendimento missionário da Companhia de Jesus no Brasil, no período compreendido entre 1549 e 1580, ou seja, ano do início da atividade apostólica da Ordem até o momento inicial da União Ibérica, quando os inicianos perderam o monopólio na evangelização dos indígenas. Fundamentado nas cartas escritas pelos jesuítas, o trabalho demonstra como os princípios teológicos da salvação católica estabeleceram a lógica da atividade missionária e, de igual maneira, como o processo amplo de evangelização nos domínios ultramarinos de Portugal, no século XVI, ditou a dinâmica em que ela (a missão) se processou. Estudada a partir desse processo maior, a missão no Brasil foi parte constitutiva de uma reforma promovida por D. João III no seu império marítimo. Sendo assim, os jesuítas trabalharam na criação de um ambiente favorável à salvação da alma ameríndia, tida como pagã, e construíram estratégias de conversão a partir da relação política que Portugal havia estabelecido com seu domínio na América. Atuando nesse sentido, os missionários acabaram por contribuir para a construção da nascente sociedade colonial, responsabilizando-se, assim, por uma colonização salvífica, ao lado de outras pelas quais o Brasil passou.

**Palavras-chave:** jesuítas, Coroa portuguesa, evangelização, colonização, Brasil Colonial.

## **ABSTRACT**

*“Colonization that produces the salvation” is a study of the action of the Company of Jesus in Brazil, in the period understood between 1549 and 1580, that is, year of the beginning of the activities of the order until the initial moment of the Iberian Union, when the Jesuits had lost the monopoly in the conversion of the aboriginals. Based on the letters written for the Jesuits, the work demonstrates as the theological principles of the catholic salvation had established the logic of the mission of the Jesuits and, also, that the process of conversion of the colonies of Portugal, in century XVI, dictated the dynamics where the mission if it processed. Studied from this bigger process, the mission in Brazil was constituent part of a reform promoted for D. João III in its maritime empire. Being thus, the Jesuits had worked in the creation of an environment favorable to the salvation of the aboriginal soul, considered heathen, and its strategies of conversion had been based on the political relation that Portugal had established with its colony in America. Acting in this direction, the missionaries had contributed for the construction of the new colonial society, making responsible, thus, by one “colonization that produced salvation”, one of the colonization’s promoted in Brazil.*

**Key-words:** *Jesuits, Portuguese monarchy, conversion, colonization, Colonial Brazil.*

*Os cenários naturais, em terra onde tudo era insólito, pareciam importar, não tanto por aquilo que apresentavam, mas sobretudo pelo que pareciam anunciar ou dissimular.*  
Sérgio Buarque de Holanda

## INTRODUÇÃO

Ao longo de três séculos, a Coroa portuguesa estabeleceu diferentes relações com seu domínio na América, e essas ditadas por políticas ultramarinas variáveis e ajustadas aos interesses e necessidades de Portugal, o centro ordenador do império marítimo. Pode-se considerar, nesse sentido, que houve diferentes colônias do Brasil no tempo e no espaço, assim como diferentes colonizações empreendidas pela Coroa.

A Companhia de Jesus foi um dos elementos envolvidos nas colonizações do Brasil, e estudá-la é uma tarefa delicada, por algumas razões: em sua história perfilam conflitos que, matizados pelos olhares dos seus contrários, em seu tempo e depois, moldaram preconceitos e estigmas.<sup>1</sup> Deve-se considerar, no entanto, que a Ordem não pode ser vista como um todo, porque os primeiros jesuítas eram orientados por Inácio de Loyola, o principal mentor dos preceitos que caracterizaram a Companhia quando de sua fundação. Por esta razão, os missionários sob seu comando estavam fortemente modelados pelos ideais que deram vida à nova Ordem religiosa no século XVI. Com o passar do tempo, entretanto, como será que esses princípios iniciais foram interpretados pelos jesuítas imersos em contextos políticos, sociais e culturais de diversas partes do mundo? Provavelmente se esvaíram e ganharam novos sentidos, como é natural de qualquer idéia jogada ao vento da história.

Outra consideração a ser feita é que, desde a chegada da Companhia de Jesus no Brasil, até sua expulsão, em 1759, ela experimentou diferentes momentos da vida colonial. Sua presença em terras brasílicas deve ser estudada a partir de elementos internos e externos que incidiram nas ações missionárias. Nesse caso, não se trata de estudar a

---

<sup>1</sup> Dentre os críticos da Companhia de Jesus em Portugal podem-se apontar as Ordens religiosas que tiveram seus bens transferidos (como a de São Bento e de Santo Agostinho) para a Companhia quando de sua chegada no reino. Aos religiosos, somavam-se alguns seguimentos da sociedade lusa que não viam com bons olhos a isenção concedida ao clero do pagamento de impostos, e os benefícios concedidos pela Coroa para a gerência dos colégios jesuíticos. Esses, evidentemente, são apenas alguns dos muitos opositores que a Companhia ganharia também fora de Portugal com o passar do tempo, e os mais importantes talvez tenham sido os protestantes e, mais tarde, os iluministas do século XVIII, que baseavam suas críticas à intolerância religiosa da Santa Sé na conduta e nas práticas religiosas dos inicianos e do Santo Ofício da Inquisição. Em diferentes locais e momentos, os membros da Companhia também protagonizaram vários escândalos políticos e muitos foram alvos da própria Inquisição. Sobre estas questões, ver diferentes passagens de WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006; FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007; e ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 105-120.

Companhia de Jesus historicamente, mas sim de buscar na missão jesuítica mais um fator de compreensão do que o fenômeno da religião promoveu no Novo Mundo e na Ásia quando da expansão ibérica e, conseqüentemente, os resultados da presença da Companhia nessas regiões, já que ela levava o cristianismo que as Coroas lusa e castelhana pretendiam semear além-mar.

Atento a estas prerrogativas, o presente trabalho tem por tema de estudo o empreendimento missionário dos jesuítas no Brasil, no período compreendido entre 1549 e 1580. Esta periodização abarca o momento inicial da atividade evangelizadora da Ordem na Terra de Vera Cruz, e o momento em que alguns acontecimentos conjunturais contribuíram sobremaneira para uma re-orientação de grande impacto na missão: até 1580, a Companhia de Jesus tinha a exclusividade na atividade evangelizadora na região. A união das Coroas ibéricas, entretanto, colocou fim à predileção dos monarcas lusos pelos jesuítas e Felipe II permitiu a chegada de outras Ordens religiosas, como a dos franciscanos, carmelitas, capuchinhos franceses e dos padres das Mercês espanhóis.

Como objetivo, a dissertação busca entender como a ação evangelizadora inaciana foi um elemento de construção da nascente sociedade colonial. Este objetivo não é estranho à historiografia brasileira. Pelo contrário, antes e depois da publicação da obra de maior referência sobre o tema – *História da Companhia de Jesus no Brasil* –,<sup>2</sup> ela já aponta para a participação dos inacianos na difusão e consolidação da cultura ocidental nos trópicos, auxiliando, assim, no processo colonizador empreendido pela Coroa portuguesa no Brasil.

As principais fontes desse trabalho são as cartas escritas pelos inacianos. Nas últimas três décadas, essas epístolas, de um lado, foram utilizadas em pesquisas interessadas em desvelar as dinâmicas sociais e culturais nascidas do processo de cristianização do Brasil, aspecto fundamental de sua história colonial. Nesse caso, as

---

<sup>2</sup> O português Serafim Leite, historiador e padre jesuíta, publicou a obra em 10 volumes entre 1938 e 1950. Desde então se tornou referência para o tema. O capítulo I do Tomo II difunde aquilo que o autor entendeu como o “plano colonizador de Nóbrega”, que influenciou a análise da participação da Companhia de Jesus no período inicial do Governo-Geral feita pela historiografia brasileira, como é possível identificar em vários textos subseqüentes à publicação desta obra e que o cita, evidentemente. Esta idéia, no entanto, segue a mesma linha antes defendida por Capistrano de Abreu, que em *Capítulos de História Colonial* (1907) já apontava para o amparo que os jesuítas ofereceram aos governadores-gerais: o trabalho de pacificação dos índios ou de controle das tribos “mansas”, fundamentais que eram essas ações para as expedições de exploração da terra. Ver LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Livro II. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp. 113-139; e ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 55-64.

missivas integraram um corpo documental amplo (relatos de viajantes, documentos do Santo Ofício da Inquisição, entre outros) que oferece a visão dos europeus sobre a terra e seus habitantes, porque se entende que a concepção dos portugueses sobre os indígenas explica muitas das políticas coloniais dirigidas à América.<sup>3</sup>

Por outro lado, as cartas jesuíticas alicerçaram análises que estudaram a ação missionária *per se*: a visão dos evangelizadores sobre a natureza americana,<sup>4</sup> tópicos sobre o canibalismo,<sup>5</sup> estratégias de conversão utilizadas como negociações culturais com os ameríndios,<sup>6</sup> políticas de tradução lingüística voltada à catequese,<sup>7</sup> a participação dos inacianos no campo educacional e da administração colonial no sul do Brasil,<sup>8</sup> ou mesmo a participação dos padres da Companhia em assuntos temporais voltados à prática comercial.<sup>9</sup> Cada pesquisa privilegiou algum dos vários temas que as cartas oferecem,<sup>10</sup> mas há um resultado em comum: na maioria dos casos, entendeu-se que os escritos jesuíticos sobre cada um desses temas ofereceram argumentos legitimadores das políticas dirigidas pela

---

<sup>3</sup> São sugestivos, dentre essas pesquisas, a tese RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996; e capítulos de SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 21-85; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 39-69; e VAINFAS, Ronaldo. Do milenarismo idôlatrico ao sabá tropical: a demonização das santidades brasílicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp. 45-81.

<sup>4</sup> Esse foi o tema, por exemplo, de ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasís: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

<sup>5</sup> LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

<sup>6</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

<sup>7</sup> AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

<sup>8</sup> FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*. Um estudo comparativo. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

<sup>9</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos...*

<sup>10</sup> Por oferecerem uma gama variada de informações, as cartas trazem também múltiplas possibilidades de análise para as Ciências Humanas e fundamentam estudos que buscam compreender as ações dos inacianos e suas influências nos campos da literatura, das ciências políticas, da educação, bem como aqueles preocupados em desvelar o teor destrutivo da catequese para as culturas indígenas. Ver, a exemplo e respectivamente, MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003; EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000; COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004; e GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

Coroa portuguesa à terra e seus habitantes, conclusão semelhante a que chegaram aqueles trabalhos onde as cartas não foram as principais fontes.

Os resultados desses estudos são de suma importância para a compreensão da ação evangelizadora e o seu impacto nas políticas coloniais e, principalmente, sobre as culturas das populações ameríndias. O caminho percorrido nessas pesquisas, no entanto, deixa-nos a oportunidade de analisar o empreendimento missionário dos jesuítas no Brasil a partir de dois elementos que são apresentados como simples dados pela historiografia, e não como fatores que incidiram diretamente na ação missionária.

O primeiro fator é o ideal de salvação que motivava os jesuítas, e que aparece principalmente nos estudos de Baeta Neves e de Alfredo Bosi. Para Neves, oferecer a salvação aos “pagãos” era o principal argumento utilizado pelos inacianos na evangelização dos “brasis”. Tratava-se, pois, de um discurso que legitimava as ações violentas da catequese que visavam, num plano mais profundo da ideologia inaciana, inculcar as noções de lei, civilização e ordem nas culturas ameríndias.<sup>11</sup> De maneira semelhante, Bosi aponta que, frente ao modo de vida “bárbaro” e “inspirador do demônio” dos silvícolas, os missionários que se dedicaram a convertê-los eram difusores do salvacionismo ibérico, uma alusão ao ideal de salvação católico que permeava a cristandade europeia à época da Reforma Católica e da expansão portuguesa e castelhana no mundo Quinhentista. Para o autor, a propagação deste ideal nos trópicos deu origem a técnicas de conversão baseadas em textos escritos, na língua tupi, que promoviam a aculturação dos indígenas. Nesse caso, a evangelização inspirada na redenção das almas era uma ferramenta de poder da colonização, um processo ao mesmo tempo material e cultural, religioso e político.<sup>12</sup>

O segundo dado apontado pela historiografia é o fato da evangelização, no século XVI, não ter ocorrido exclusivamente na América. Ou seja, a ação jesuítica no Brasil fazia parte de um evento de longo prazo de difusão da cultura ocidental na Ásia, África e no Novo Mundo, um processo amplo de conversão dos espaços ultramarinos ibéricos ao

---

<sup>11</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, pp. 44-97.

<sup>12</sup> BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 64-93.

cristianismo do qual participaram outras ordens religiosas, o clero secular e o Santo Ofício da Inquisição.<sup>13</sup>

Esses dois fatores, acreditamos, podem ser entendidos como elementos que condicionaram a missão jesuítica no Brasil. No interior da espiritualidade definida no movimento da Contra-Reforma, por exemplo, as doutrinas da salvação e dos sacramentos católicos ofereciam um princípio de ação aos missionários. Nesse caso, para além de um simples ideal que os motivava, ou de um discurso de legitimação da evangelização, a salvação de almas transfigurou-se como um elemento norteador da construção de estratégias de conversão dos habitantes da Ásia, África e América.

Já o processo maior da qual a missão jesuítica fazia parte pode ser entendido como um fator que condicionou a execução das estratégias criadas a partir dos preceitos salvacionistas.<sup>14</sup> Quando os inicianos chegaram à Província de Santa Cruz, em 1549, por exemplo, já havia membros da Ordem nos domínios portugueses na Ásia e África. Em Goa, os missionários haviam chegado em 1542, de onde se espalharam pela costa do Malabar. No Ceilão e ilhas Molucas, em 1548. Um ano depois, atingiram o Japão e, em 1552, a China. Na África, os jesuítas chegaram no Congo em 1547, um ano depois no Marrocos e, em 1555, na Etiópia. Na América castelhana, a evangelização começou em 1523 com a Ordem franciscana, tendo a Companhia de Jesus atingido o local apenas em 1566. Diante desses dados, cumpre-nos questionar em que medida a evangelização na América reflete esse processo amplo, e como o movimento maior de difusão do cristianismo oferece elementos que nos auxiliem a compreender as especificidades da atividade apostólica jesuítica no Brasil.

Munidos dessas premissas analíticas, então, pode-se complementar o objetivo deste trabalho: compreender como os preceitos salvíficos do catolicismo e como o movimento

---

<sup>13</sup> Alguns pesquisadores utilizaram parte desse dado como premissa analítica, como Beatriz Vasconcelos Franzen, que realizou um estudo comparado da ação dos jesuítas no Brasil e na América castelhana (século XVII); e Cristina Pompa, que comparou a evangelização empreendida pelos jesuítas e pelos capuchinhos no Brasil durante os séculos XVI e XVII. Ver FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)...*; e POMPA, Cristina. *op. cit.*

<sup>14</sup> Rafael Chamboleyron chega a indicar a possibilidade de se fazer uma análise das epístolas dos padres provinciais (chefes de missões) presentes na Ásia, África e América no século XVI, entretanto, com o intuito de se compreender as diferentes políticas de conversão utilizadas pela Ordem nesses espaços, e não como um fator de condicionamento da missão jesuítica. Ver CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os lavradores de almas*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994, p. 131.



amplo de missionação no século XVI incidiram na criação de uma realidade nos trópicos. Para alcançá-lo, nos inspiraremos na proposta analítica oferecida por Sérgio Buarque de Holanda de que foram as visões de mundo, crenças e valores dos agentes históricos que produziram seu tempo e espaço;<sup>15</sup> e percorreremos o seguinte caminho:

No primeiro capítulo, serão analisados alguns aspectos da expansão portuguesa nos séculos XV e XVI que nos permitam entender como as transformações advindas da própria expansão possibilitaram a participação da Companhia de Jesus na execução de políticas ultramarinas da Coroa portuguesa. Afinal, partimos do pressuposto de que a missionação jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal se insere no processo expansionista desta Coroa: foi parte constituinte e transformadora da expansão portuguesa no século XVI, e esta última, uma ação paulatina de tomadas de decisões possíveis que as diferentes realidades de um novo mundo impunham aos reis lusitanos. Foram as novas configurações e sentidos do império ultramarino português que orientaram o empreendimento missionário da Companhia de Jesus nos mais distintos territórios do globo. A expansão ganhava novas características à medida que decisões eram tomadas no além-mar; as realidades encontradas eram absorvidas e, ao chegar ao reino, processadas e emanadas como novas políticas ultramarinas. Nesse sentido, entender os elementos que viabilizaram a participação dos inicianos na expansão portuguesa pede um olhar para o reino de Portugal do século XVI que, por seu turno, transformou-se ao longo do processo de alargamento territorial e a partir de eventos de ordem cultural que ocorreram na Europa.

Esses eventos, notadamente as Reformas protestante e a católica, serão analisadas nesse capítulo porque, além de incidirem nas reformas promovidas por D. João III no império português, possibilitou a aprovação da Companhia de Jesus pela Santa Sé para que esta servisse de instrumento para as reformas joaninas voltadas a Portugal e seus domínios

---

<sup>15</sup> Referimo-nos à proposta que o autor oferece em *Visão do paraíso*, onde ele defende que o Novo Mundo foi um constructo do imaginário do europeu quinhentista: o fantástico, produto de crenças medievais leigas e devotas, ofereceu um substrato para a leitura daquele mundo incógnito que era a América no século XVI. O prodígio da sua conquista confundia-se com o encontro do Paraíso Terreal, onde a cada descoberta infundia-se ao novo continente o “real” e o “fantástico” do Velho Mundo. Os europeus viam o que queriam ver, ouviam o que queriam ouvir (apesar de que podemos considerar que viam e ouviam aquilo que podiam) na construção da realidade colonial, movidos pela busca dos elementos que compunham o Paraíso Terrestre e pelas fantasias que suscitavam e alimentavam a cobiça. Eram, enfim, crenças que movimentavam os colonizadores na construção de uma realidade, mesmo que com alegorias fantásticas e míticas, como a geografia que produziram da região e as ações de exploração do Novo Mundo. Ver HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

de além-mar. Pode-se considerar, então, que a Companhia de Jesus nasceu como uma Ordem religiosa “moderna” em um momento em que a Igreja de Roma delineava novos imperativos em matéria de religiosidade para a cristandade. Atentos às precisões de sua época, seus membros conduziam-se por uma fé militante que, por seu turno, atendia à aspiração dos reis cristãos que, em função do Padroado, obrigavam-se a defender e difundir o cristianismo. Não obstante, tão logo aprovado o funcionamento da Ordem, os inacianos ganharam o mundo com o objetivo de salvar as almas “pagãs” apresentadas ao mundo pelas Coroas ibéricas, e foi com este intuito que, aos cuidados do monarca português D. João III, os inacianos chegaram à Ásia, África e América em meados do século XVI.

As missões jesuíticas nesses locais, tema do segundo capítulo, tiveram diferentes resultados, e as especificidades culturais de cada região poderiam explicar essas diferenças. No entanto, assim como não havia um projeto pré-concebido para a Coroa na expansão, não havia, também, um projeto evangelizador delineado para a Companhia de Jesus no ultramar. No segundo capítulo, portanto, analisar-se-á o processo amplo de evangelização no século XVI, mesmo que de forma geral, ou seja, escolhendo-se alguns aspectos da missão em alguns dos territórios asiáticos e africanos, bem como o trabalho apostólico realizado pelos franciscanos na porção castelhana da América neste mesmo período. Pretende-se, neste exame, demonstrar que os resultados da atuação da ordem inaciana nesses locais foram construídos a partir de tomadas de decisões possíveis diante das distintas realidades; essas decisões, por seu turno, estavam condicionadas aos princípios teológicos da salvação católica, que ditou a lógica da ação evangelizadora; e às relações estabelecidas pela Coroa portuguesa com as regiões onde os inacianos atuaram, que determinou as dinâmicas em que as missões foram processadas.

Com os elementos colhidos deste exame, enfim, será analisado o empreendimento missionário dos jesuítas no Brasil, no terceiro e último capítulo. Buscaremos no ideal de salvação, e na relação estabelecida por Portugal com a América, uma linha mestra que estabelece as ligações e relações dos métodos de evangelização comuns a outros espaços, desvelando, assim, a lógica e a dinâmica em que se processou a missão nos trópicos. Assim, acreditamos, poderemos perceber como as crenças dos portugueses quinhentistas transformaram o espaço brasílico, produzindo-o.

## CAPÍTULO 1: NOVAS TERRAS PARA *EL-REI*, NOVAS ALMAS PARA DEUS: A EXPANSÃO DO REINO PORTUGUÊS NOS SÉCULOS XV E XVI

*Será necessário esperar por D. João III para que se ponham de lado as veleidades de conquista de Jerusalém e do mundo muçulmano, se dê ao Brasil importância comparada à da Índia, se desista de Marrocos e dos ideais medievais de Cruzada para pensar sobretudo em pimenta, e se comece a cuidar de soberania mais que suserania. O projeto imperial começará assim a volver-se em projeto colonial.*  
Luís Filipe Thomaz

### 1.1: AS ETAPAS DA EXPANSÃO PORTUGUESA E SEUS SENTIDOS ESPIRITUAIS E MATERIAIS

A expansão portuguesa, desde o seu início, enfeixou sentidos espirituais e materiais. Juntos, esses fatores fizeram do alargamento territorial um processo gradativo que acabou por despontar naquilo que conhecemos como “império marítimo” desde a publicação, do hoje clássico, “*The Portuguese seaborne empire*” de Charles R. Boxer.<sup>16</sup> São sugestivas, nesta perspectiva de análise, as propostas de Luís Filipe Thomaz e António Manuel Hespanha para o estudo da expansão portuguesa. O primeiro salienta que

as soluções adoptadas pelos Portugueses (...) foram fruto de uma sucessão de compromissos, mais do que da concretização de um plano preconcebido. Os seus elementos eram demasiados complexos para serem facilmente visíveis aos observadores contemporâneos.<sup>17</sup>

Igualmente, Hespanha indica que

o primeiro fato que deve ser realçado é a inexistência de um modelo ou estratégias gerais para a expansão portuguesa. Existem, evidentemente, vários tópicos usados incidentalmente no discurso colonial para justificar a expansão. Um deles era a ideia de cruzada e de expansão da fé. Mas, a par dele, vinha o do engrandecimento do rei ou o das finalidades do comércio metropolitano ou, mais tarde, de população. No entanto, esse conglomerado não era harmônico, sendo que cada tópico levava freqüentemente a políticas diferentes ou mesmo opostas. Aparentemente, o equilíbrio dos vários mudava com os tempos e com os lugares.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> A obra foi publicada em 1969 na Inglaterra.

<sup>17</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998, p. 205.

<sup>18</sup> HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 169.

A idéia de “projeto” da expansão pode ser assim entendida como tomadas de decisões, por parte de sucessivos reis, que lhes eram possíveis a partir das diferentes realidades políticas, econômicas e culturais encontradas tanto no reino quanto na África, Ásia e América; e essas, influenciadas pelos fatores (religioso e comercial) próprios do processo de alargamento e com características peculiares a cada rei de Portugal.

Os portugueses se lançaram ao mar no século XIII motivados por um sentimento cruzadístico de combate aos mouros. A navegação costeira levava-os à costa da Barbaria e ao Estreito de Gibraltar, regiões onde lutavam contra os “infiéis”. Esse ideal, no século XIV, ainda mantinha-os no oceano, cuja empresa passou a interessar aos nobres. De acordo com Luís Filipe Thomaz, alguns poucos objetivavam obter cargos nas praças do Algarve de Além-Mar; os demais buscavam o enriquecimento com a pilhagem e mercês régias por seus “nobres” atos contra os muçulmanos. Quando da tomada de Ceuta, em 1415, a mesma ideologia que outrora encorajou a Reconquista fazia-se presente, sendo, então, “mais um derradeiro episódio da história medieval que o primeiro episódio da moderna”.<sup>19</sup>

No reinado de D. João I (1385-1433), a expansão portuguesa no Marrocos começou a se transformar devido às ações do infante D. Henrique, que concentrou seus esforços (e rendas) na prática do corso à navegação muçulmana no Estreito de Gibraltar e nas costas de Granada e Barbaria. Suas incursões objetivavam, de um lado, desestabilizar o poderio militar dos mouros. Ceuta, por estar no extremo norte da África, era um ponto estratégico para o controle do comércio no Estreito, mas também para assegurar futuras invasões ao Marrocos. De outro lado, as investidas visavam encontrar o reino mítico do Preste João. Desde a Baixa Idade Média, os europeus acreditavam na existência deste poderoso rei-sacerdote cristão, cuja crença atribuía-lhe uma vitória contra os muçulmanos e o domínio de uma região próxima ao rio Nilo. Por isso, para os portugueses encontrá-lo seria nodal para a formação de um bloco cristão de defesa e ataque contra os “infiéis”.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. Expansão portuguesa e expansão européia – reflexões em torno da gênese dos Descobrimentos. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor...* pp. 28-29. De acordo com o historiador, a tomada de Ceuta, para muitos estudiosos, é um fato que marcou o início da expansão, ou seja, um marco inicial de um império que se ensaiava. Contrário a essa idéia, Thomaz salienta que ela (a idéia) tende a nos induzir a uma conclusão apressada de que a conquista de Ceuta foi pensada já como uma política imperial dos reis lusitanos, fato que os documentos da época desmentem.

<sup>20</sup> Sobre as ações de D. Henrique no ultramar ver THOMAZ, Luís Filipe F. R. Expansão portuguesa e expansão européia... pp. 29-35.

Paralelamente às investidas nessa região, em 1422 D. Henrique enviou expedições de exploração no Atlântico na tentativa de envolver Marrocos pelo sul. Após doze anos de tentativas foi transposto o Cabo Bojador, limite do mundo para além do qual se acreditava existir grandes monstros e um mar revolto de que marinheiro algum poderia voltar. Essa conquista foi fundamental, porque depois de uma malograda tentativa de invadir Tânger, em 1437, o Infante foi orientado pela Coroa a não intervir em Marrocos através do Mediterrâneo. Assim, ele passou a concentrar seus esforços na exploração da costa atlântica da África, e em 1441, já além do Bojador, os portugueses entraram em contato com populações africanas. Aos poucos, estabeleceram uma relação pacífica com esses porque o comércio mostrava-se mais seguro e rendoso que o corso.<sup>21</sup>

Embora D. Henrique estivesse motivado pelo sentimento de Cruzada, sua iniciativa no Atlântico demonstrou a possibilidade de a empresa marítima ser lucrativa. Charles Boxer indica que nesse momento o Infante não estava realmente preocupado com a característica comercial das navegações, porque ele se utilizou dos bens da Ordem de Cristo – da qual era mestre – em viagens de que não se esperava lucros. Ademais, entre a conquista de Ceuta, em 1415, e sua morte, em 1460, foram promulgadas as bulas *Dum diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter caetera* (1456). O texto da bula de 1455 resume as conquistas realizadas pelo Infante, que aparece como um zeloso soldado de Cristo, e reconhece as conquistas de Portugal sobre os muçulmanos. Devido à natureza missionária do empreendimento, a bula também conferia o direito do Infante de reivindicar outras regiões dominadas por muçulmanos. A do ano seguinte, por sua vez, concedia a jurisdição eclesiástica ao administrador e mestre da Ordem de Cristo (que era D. Henrique) sobre as terras conquistadas e por conquistar pela Coroa portuguesa.<sup>22</sup>

Assim, o sentimento de Cruzada co-existiu com os interesses comerciais da exploração ultramarina até que esses ganhassem preponderância. De qualquer forma, em

---

<sup>21</sup> À época, outras expedições paralelas às do Infante haviam reconhecido as ilhas Atlânticas da Madeira em 1419. Em 1439 chegaram aos Açores e as ilhas do Cabo Verde começaram a ser exploradas em 1460. Por serem despovoadas, incrementou-se à exploração ultramarina a produção de açúcar, na Madeira, e cereais, nos Açores. Ver CAMPOS, Pedro Moacyr; HOLANDA, Sérgio Buarque de. As etapas dos descobrimentos portugueses. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 33-42.

<sup>22</sup> O conteúdo dessas bulas é comentado por BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 36-40; e AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987, pp. 76-79.

função das ações de D. Henrique, por volta da década de 1450 verificou-se “o triunfo definitivo do comércio sobre o corso”,<sup>23</sup> ou seja, os contornos medievais do sentimento cruzadístico da expansão começaram a ganhar características modernas a partir dos modelos que a empresa marítima criara para a exploração comercial das terras descobertas.<sup>24</sup>

O reinado de D. João II, iniciado em 1481, manteve a articulação de interesses religiosos e materiais. Se *El-Rei* mandou Pero da Covilhã a Ormuz, Goa, Calecut e a Sofala para comercializar especiarias, mandou, também, Afonso de Paiva em busca do reino mítico do Preste João. Em suas linhas de ação, D. João pretendia a penetração no interior do continente africano objetivando, ao mesmo tempo, assegurar um trato diplomático com os potentados de ouro e chegar, enfim, ao reino do Preste. Tem-se, nesse momento, os primeiros contatos com o reino do Congo, e a adesão da família do rei congolês ao cristianismo em 1491.

Aliada a esta frente de ação estava a atividade diplomática, que objetivava reservar à Coroa a influência nos territórios descobertos. Segundo Luís Filipe Thomaz, esta era uma forma do rei português criar uma relação de suserania com reis muçulmanos e cristianizados. Os primeiros pelo pagamento de páreas, os segundos pelo “apadrinhamento e parentesco espiritual, escondendo uma vassalagem larvada”, uma alusão à aspiração dos reis portugueses de tornarem-se imperadores no sentido medieval do termo, “rei dos reis”.<sup>25</sup> Era, enfim, a continuidade de um projeto cruzadístico que a própria Igreja de Roma assegurava ao monarca. E é sintomático que em seu reinado (1481-1495) os padroados concedidos a D. Henrique (um sobre as terras conquistadas e outro da Ordem de Cristo) foram unidos pela Coroa. Daí Riolando Azzi considerar que a instituição do padroado régio não assinala apenas para a obrigação assumida por Portugal em relação às atribuições religiosas próprias da Igreja (de escolher bispos, criar dioceses, fiscalizar e administrar

---

<sup>23</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. *Expansão portuguesa e expansão europeia...* p. 34.

<sup>24</sup> Sobre a expansão portuguesa durante o reinado de D. João I ver, também, THOMAZ, Luís Filipe F. R. *A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de quatrocentos. In: \_\_\_\_\_ . De Ceuta a Timor...* pp. 58-82; e BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 31-45.

<sup>25</sup> As duas citações se referem a THOMAZ, Luís Filipe F. R. *O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II). In: \_\_\_\_\_ . De Ceuta a Timor...* pp. 165-166.

dízimos, por exemplo), mas de um “instrumento mais efetivo através do qual a Santa Sé comprometeu os monarcas portugueses em sua missão religiosa”.<sup>26</sup>

Com essas ações, D. João II assegurou a Portugal um império baseado nas feitorias, sem efetivamente dominar os territórios política ou militarmente, como os castelhanos fizeram, mais tarde, na América, e como os próprios lusitanos haviam feito nas ilhas atlânticas (com a diferença de que essas eram desabitadas). Por este motivo, as feitorias transfiguraram-se, sobretudo, como símbolos de um imperialismo *sui generis*, diferente em sua estrutura a que o termo clássico de império nos remete: como um conjunto de reinos submetidos a um rei, ou imperador, como o romano da época antiga. Os lusitanos não ocupavam os territórios, mas a instituição da feitoria simbolizava essa relação suserana de Portugal sobre os reis africanos, o que significava que a Coroa européia somente exercia jurisdição em suas feitorias, mas não nos reinos “vassalos”.<sup>27</sup>

Mas foi no reinado de D. Manuel (1495-1521) que o império luso ganhou suas características mundiais, notadamente por suas investidas no Oriente, uma aspiração do seu antecessor. No entanto, se D. Manuel herdara a intenção de D. João II em controlar o comércio nos mares asiáticos, herdara igualmente o seu sentimento cruzadístico de combate aos “infiéis”. Assim como no norte da África, a expansão no Oriente teve sua base legitimadora ligada à religião, com a diferença de que o sentimento de Cruzada que permeou suas ações no além-mar não era mais aquele voltado à Reconquista que o precedeu, mas sim à Reconquista dos lugares santos para os católicos.

Duarte Galvão, cronista português à época dos Descobrimentos, considerava D. Manuel o monarca eleito por Deus para destruir o islã e erigir o Quinto Império na Terra. O autor da *Chronica DelRey D. Affonso Henriques* enxergava na expansão à Ásia indícios de uma profética Cruzada manuelina, já que o rei conquistara em dois ou três anos o que seus antecessores não conseguiram em setenta anos de esforços. No prólogo de sua obra, Galvão menciona que a conquista do Oriente trazia benesses “nom sómente para convertimento de muitos infiéis, mas ainda para desfazimento, e destruímento da Mahometica seita”. Era

---

<sup>26</sup> AZZI, Riolando. *A cristandade colonial...* p. 21.

<sup>27</sup> O modelo de ocupação baseado na feitoria/fortaleza foi utilizado na África e Ásia. O tema é tratado em DORÉ, Andréa. *Império sitiado: as fortalezas portuguesas nas Índias (1498-1622)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

tamanha a importância deste último feito que a chegada à Índia marcava “hos começos, e proseguimentos de seus maravilhosos efeitos”<sup>28</sup> para a religião cristã.

A busca por cristãos no Oriente, compreende-se, tinha por finalidade a execução de um projeto imperial que se traduziu na tentativa de se edificar o Quinto Império messiânico no orbe.<sup>29</sup> Àquele momento, a procura pelo rebanho de Cristo para além da Europa estava intimamente relacionada ao sentimento de Cruzada, e não pode ser confundida com a evangelização, fator característico do reinado de D. João III (1521-1557), sucessor de D. Manuel. Em função das profundas mudanças culturais que eram gestadas na Europa, e que rebentaram em seu governo, o sentimento de Cruzada se transformou e deu espaço para a evangelização aparecer como elemento constitutivo de suas políticas ultramarinas.

## 1.2: D. JOÃO III: UM REI EM TEMPO DE REFORMAS

### **Do projeto imperial ao colonial**

No ano em que D. João III ascendeu ao trono de Portugal, em 1521, uma série de fatos colocava o Velho Mundo em efervescência política e cultural. No primeiro mês daquele ano, Martinho Lutero foi excomungado pela Santa Sé através da bula *Decet Romanum Pontificem*, do papa Leão X. Em abril, Francisco I da França declarou guerra a Carlos V de Castela, conflito que envolvia os principais centros políticos, econômicos e culturais do continente. Meses depois, Cortés conquistou o México, incluindo ao império espanhol parte de um território que, em 1539, seria oito vezes maior que Castela e teria um quinto da população mundial. Soleimão, à frente do Império turco otomano desde setembro de 1520, promoveu incursões na Europa e tomou Belgrado, alarmando os reis cristãos dedicados ao enfrentamento dos “infiéis”.

---

<sup>28</sup> As duas citações referem-se a GALVÃO, Duarte (1435-1517). *Chronica DelRey D. Affonso Henriques*. Transcrita do original por Miguel Lopes Ferreyra. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1726. Disponível em <http://purl.pt>. Acesso em 04/07/2008, p. iii.

<sup>29</sup> Sobre o projeto imperial de D. Manuel ver THOMAZ, Luís Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CAPES, 2008, pp. 71-80; THOMAZ, Luís Filipe F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes... pp. 189-206; e THOMAZ, Luís Filipe F. R.; ALVES, Jorge Santos. Da cruzada ao Quinto Império. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 89-100.



No último mês do ano, enfim, D. João III chegou ao trono de um reino penurioso. Além de enfrentar a escassez de alimentos, gerada por intempéries, e um grande número de mortes causadas pela peste, Portugal também carecia de instrumentos práticos para a manutenção da empresa marítima. Aliado a este fator, a organização militar trazia ainda características medievais, pois que controlada pelos fidalgos que primavam por técnicas bélicas já “ultrapassadas” para o seu tempo. A sua reestruturação se fazia extremamente necessária, já nos últimos anos do reinado de D. Manuel, para enfrentar um problema que acompanhou D. João III durante todo o seu governo: o corso e a pirataria.<sup>30</sup>

Esses eventos, somados às diferentes realidades e jogos de interesses que envolviam os portugueses e os povos de além-mar, colocaram a D. João III questões cujas resoluções marcariam as relações da Coroa com seus domínios ultramarinos. *El-Rei* assentou sua reação em diferentes linhas, como a transferência para a iniciativa privada dos financiamentos da empresa marítima, a territorialização da possessão americana e a concentração de esforços para o domínio de rotas marítimas tidas como estratégicas para a manutenção do império.

A transferência da exploração comercial para a iniciativa privada se deu em função do ônus da Coroa em financiar expedições de defesa no oceano Atlântico e no Índico. No primeiro, a ação corsária e pirata exigia tanto a manutenção de grupos de escoltas para as naus mercantes vindas do Oriente como a construção de fortalezas em terra e de expedições de patrulhamento do litoral das terras visadas por Francisco I (e depois de 1547, por Henrique II) da França. Assim, com o auxílio de particulares, *El-Rei* fomentou a ocupação das ilhas atlânticas e do Brasil com o intuito de recuperar o comércio de produtos que entraram em declínio em outras regiões e, no caso da Província de Santa Cruz, assegurar o desenvolvimento de novas áreas de produção de açúcar e garantir sua posse efetiva com o povoamento.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Este cenário interno e externo a Portugal quando da ascensão de D. João III pode ser visto em BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, pp. 86-106.

<sup>31</sup> De acordo com Charles Boxer, D. João III não se preocupou tanto em povoar as ilhas atlânticas porque elas eram habitadas por portugueses que iniciaram a agricultura na região no reinado de D. Manuel, e por escravos e crianças judias que foram deportadas de Portugal na década de 1490. Na ilha da Madeira e Cabo Verde se praticava o comércio de escravos para o trabalho na agricultura, e o seu desenvolvimento ofereceu uma solução para a porção portuguesa da América quando da ameaça francesa. Ver BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 98-104.

Na outra ponta do império, além da dificuldade de se manter expedições de defesa das rotas comerciais no Índico, os turcos otomanos expandiam concomitantemente para os Bálcãs, o Mediterrâneo Oriental e Ásia. A relação entre eles e os portugueses começava a deixar de circunscrever-se apenas ao fator religioso, pois, além de sufocar a cristandade ocidental, os turcos começavam a se transformar em um poderoso adversário do Estado da Índia com o domínio de regiões asiáticas. O perigo da “concorrência” na empresa marítima levou Portugal a ocupar ou criar cidades estratégicas de onde os funcionários reais recolhiam as taxas alfandegárias e os impostos. Era, pois, uma forma de manter e dinamizar a empresa marítima no Oriente, o que delegou grande importância a cidades já conquistadas por seus antecessores como Goa, por exemplo.<sup>32</sup> Assim, ao mesmo tempo em que o reino minimizava os gastos com a administração das rotas comerciais, ganhava com os rendimentos derivado do comércio realizado por particulares. Os beneficiados dessa política eram, em sua maioria, nobres que recebiam direitos comerciais, e muitos, pela inexperiência no trato mercantil (ou por não quererem arriscar seu cabedal em negócios incertos), repassavam seus direitos a terceiros, os mercadores.<sup>33</sup>

Juntas, as iniciativas de D. João III no Atlântico e no Índico assinalaram o momento em que o fenômeno da expansão começou a pensar mais em pimenta do que em Cruzada (como sugerem as palavras de Luís Filipe Thomaz citadas na epígrafe), ou seja, quando ocorreu a sobreposição do sentimento comercial ao cruzadístico medieval da expansão portuguesa: ao beneficiar nobres com direitos comerciais, paulatinamente os valores de honra pela dedicação ao rei ganhavam um sentido extremamente comercial, que valorizava as mercês. Ademais, a nova relação que se estabeleceu com a América e com algumas cidades no Oriente marcava a transformação de um projeto imperial para um projeto colonial assentado na ocupação territorial.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Chaul e Baçaim foram ocupadas, respectivamente, em 1521 e 1534. Em meados do século XVI Macau também foi gradualmente ocupada, e a cidade de Nagasaki foi construída pelos portugueses no litoral japonês em 1543.

<sup>33</sup> Em geral, os mercadores eram antigos soldados que haviam deixado o serviço régio para atuar no sistema mercantil na Ásia, diferentemente daqueles que se aventuraram a explorar as ilhas Atlânticas e a América.

<sup>34</sup> Sobre o império asiático à época de D. João III, bem como o quadro de crise por ele enfrentado, ver COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del Rey Juan*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992; BUESCU, Ana Isabel. *op. cit.*, pp. 224-234; THOMAZ, Luís Filipe F. R. Os portugueses nos mares da Insulíndia no século XVI. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor...* pp. 567-590; e SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império Asiático Português 1500-1700*. Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993, pp. 127-149.

Uma apreciação geral da reforma joanina no império não abarca, evidentemente, as questões que envolveram diferentes tomadas de decisões nos mais diversos domínios na África Oriental e na Ásia. Cada local trazia questões intrínsecas às relações estabelecidas pelos seus antecessores com os locais, pelo uso da força ou não. Ademais, em muitos lugares, a permanência dos portugueses dependia também da adoção de medidas práticas que atendessem aos interesses locais em manter ou criar alianças com os lusitanos. Entretanto, se primarmos por um aspecto geral que marcou as reformas, fica evidente que tanto na Ásia, África ou América, elas não estavam desassociadas de medidas administrativas amplas que objetivavam uma maior eficácia da administração imperial: a centralização do poder, aspecto comum aos diferentes domínios ultramarinos de Portugal.

Na América, o Governo-Geral foi instituído em fins de 1548, conforme o entendimento de Jorge Couto, com o intuito, entre outros, de corrigir a administração descentralizada das capitanias-donatarias adotada em 1530. Este último sistema minimizava os gastos da Coroa com a empresa colonizadora, no entanto, a delegação de poder aos donatários causava conflitos e permitia o abuso jurídico por parte dos colonos.<sup>35</sup> Nas ilhas dos Açores, em 1534, as cidades de Angra e Terceira também foram escolhidas como centros administrativos, e receberam a função de aplicar a justiça, fiscalizar o comércio marítimo e organizar a vida religiosa. Naquele ano, a cidade de Angra foi elevada a sede de bispado, e os bispos dispunham da função de executar decisões régias.<sup>36</sup>

Outros exemplos de centralização de poder envolveram os domínios lusos na costa ocidental africana. Em São Tomé, D. João III elevou os investimentos para o cultivo da cana-de-açúcar e a produção de açúcar cresceu vertiginosamente em seu reinado. Conseqüentemente, o comércio de cativos desenvolveu-se a ponto de a ilha tornar-se um entreposto distribuidor de escravos para a fortaleza de São Jorge da Mina, para as Índias e Lisboa.<sup>37</sup> O desenvolvimento material da região também exigiu do monarca a construção de novas políticas para a administração de São Jorge da Mina (que recebia cativos diretamente

---

<sup>35</sup> COUTO, Jorge. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, pp. 207-235. Está de acordo, nesse entendimento do Governo-Geral, FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998, pp. 31-72. O assunto será retomado no terceiro capítulo.

<sup>36</sup> Sobre as políticas de D. João III nos Açores, ver LEITE, José Guilherme Reis. Aspectos da política joanina com reflexos nos Açores. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004, pp. 197-203.

<sup>37</sup> Conferir, sobre a questão, MATOS, Artur Teodoro de; PINHEIRO, Luís da Cunha. A ilha de São Tomé no reinado de D. João III. In: *D. João III e o Império...* pp. 435-451.

de São Tomé) e para sua relação de diplomacia com o reino do Congo (que oferecia o contingente humano escravo para São Tomé, juntamente com Angola). Em 1529, *El-Rei* dirigiu um Regimento à fortaleza africana que previa a contenção de fraudes e abusos ali existentes por parte dos funcionários régios. Os novos capitães enviados ao domínio foram encarregados de assegurar um clima de confiança com os informantes locais, que repassavam à Coroa dados que pudessem alicerçar novas estratégias econômicas a serem desenhadas para a região. Quanto ao reino do Congo, com a intensificação do comércio negreiro, D. João III passou a se corresponder com D. Afonso I (título de batismo do rei congolês) para manter e reforçar a relação diplomática já existente entre as Coroas. O monarca lusitano, de um lado, mostrava disposição para conter os excessos cometidos pelos traficantes de escravos; de outro, buscava exercer maior influência na vida cultural do Congo levando nobres locais para serem educados em Portugal.<sup>38</sup>

Na Ásia, D. João III reorganizou a atuação dos governadores da empresa asiática que residiam em Goa desde 1510, ano em que a cidade foi conquistada por Afonso de Albuquerque. Este governador havia trabalhado na construção de uma rede de fortalezas entre Quíloa e Cananor, na costa leste da Ásia, onde D. Manuel concentrou seus esforços entre um conflitante jogo de interesses de portugueses e dos reis locais para traçar as redes de feitorias que compreenderiam os domínios lusos no local.<sup>39</sup> Desta feita, os grupos de particulares que atuavam na região passaram a gozar de uma liberdade de ação, assim como os sucessores de Albuquerque, que tomavam decisões político-administrativas para depois informarem a Coroa, dada a grande distância entre Goa e Lisboa. No reinado de D. João III, entretanto, Martim Afonso de Souza foi nomeado vice-rei em 1542 por ser um homem de confiança do monarca. Em sua juventude, Martim havia sido pajem do então príncipe D. João; mais tarde chefiou as ações de exploração da América na década de 1530 e, diante da

---

<sup>38</sup> Essas questões são discutidas por BALLONG-WEN-MEWUDA, Joseph B. *La politique africaine de D. João III, roi de Portugal (1521-1557). Le Regimento de São Jorge da Mina et la Lettre au roi du Congo (1529)*. In: *D. João III e o Império...* pp. 273-286. O autor comenta que o Regimento previa o pagamento de 60 gramas de ouro, ou qualquer outra mercadoria que pudesse interessar aos africanos que fornecessem informações relativas a questões militares ou comerciais da região.

<sup>39</sup> Esse foi um caso, por exemplo, em que a instalação de feitorias era cedida pelo governo local para os lusitanos. É a relação de suserania entre o rei português e os africanos e asiáticos de que falou Luis Filipe Thomaz em THOMAZ, Luís Filipe F. R. *O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II)*... pp. 165-166.

liberdade de atuação dos vice-reis na Ásia, “o seu governo representa uma tentativa (...) de regresso a uma concepção de império mais centralizado”.<sup>40</sup>

A centralização do poder promovida no império marítimo pode ser entendida como um reflexo da opção de D. João III por uma nova forma de governar diante dos problemas que enfrentara em seu reinado. Paralelamente às reformas nos domínios de além-mar, chegavam a Portugal idéias correntes na Europa que ofereciam soluções aos problemas gerados pelo seu contexto político e cultural. Ana Isabel Buescu explica que essas idéias seguiam uma tendência das teorias políticas influenciadas por São Tomás de Aquino (1204-1274) já vigentes na Península Ibérica. O teólogo defendia a idéia de que a monarquia era a melhor forma de governo, porque acreditava que toda realização humana deveria se aproximar da natureza: no mundo natural o universo era iluminado por um sol e as abelhas seguiam um rei. Assim, o melhor governo para um povo seria aquele de uma pessoa apenas. Em sua analogia, Deus governava o mundo natural e tinha na Terra o rei para representá-lo na regência dos homens.<sup>41</sup>

Dessa crença na monarquia, segundo Buescu, nasceu a concepção corporativa da sociedade que, também por analogia, tinha a cabeça como um centro dispensador de ordenação e comando do bem comum. Evidentemente, era representada pelo rei, e o restante do corpo pelos seus súditos que, de acordo com sua posição na hierarquia social, auxiliavam o soberano em seu governo. E para emanar o bem comum para a sociedade portuguesa, D. João III aumentou o quadro de funcionários e oficiais que administravam a sua nova e complexa rede institucional baseada em conselhos e tribunais. Ao seu lado, conseqüentemente, cresciam a burocracia e os gastos reais, que se desenvolveram em desarmonia com a arrecadação fazendária da Coroa. Esta última, portanto, destoava dos crescentes benefícios e regalias cedidos aos funcionários régios de além-mar e das 27 (antes de 1536, apenas 6) comarcas de Portugal.<sup>42</sup>

Não se pode concluir, seguramente, se as reformas no império marítimo tenham decorrido apenas da necessidade de assegurar a renda para este novo e complexo aparelho administrativo ou se este último nasceu da tentativa de se garantir a manutenção da empresa

---

<sup>40</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *op. cit.*, p. 134.

<sup>41</sup> AQUINO, Tomás de. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes (*De Regimine Principum*). Livro I, cap. II da edição conjunta com o Tratado de la Ley e o Tratado de La Justiça. Tradução e introdução de Carlos Ignacio González. México: Editorial Porrúa, 1975. *ap.* BUESCU, Ana Isabel. *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>42</sup> BUESCU, Ana Isabel. *op. cit.*, pp. 181-223.

marítima, ameaçada por fatores externos ao reino, como vimos. Afinal, ela (a empresa marítima) era a mais importante fonte de renda da Coroa, e mantê-la poderia garantir o incremento das instituições que deram as características “modernas” da expansão, o que significa considerar que além das reformas no império era preciso preparar o reino como o centro ordenador e controlador das atividades ultramarinas.<sup>43</sup> Mas, independentemente de qualquer afirmação em quaisquer desses sentidos, fato é que as idéias tomistas ofereceram aos portugueses respostas para o plano político da sociedade lusa, assim como para questões culturais ocorridas concomitantemente aos fatos políticos: os efeitos das teses de Lutero na cristandade ocidental e as mudanças culturais advindas das “descobertas”. Foram essas duas questões que permitiram que a missionação – expressão de um ministério evangelizador que pretendia o fazimento em massa de novos cristãos – transpusesse o sentimento de Cruzada.

### **Da Cruzada à missionação**

Também de Tomás de Aquino veio a forma de se classificar e enquadrar os tipos humanos que se apresentavam a um mundo em efervescência cultural. Além do surgimento de teorias perniciosas aos preceitos do catolicismo, a expansão das Coroas ibéricas abria aos olhos do Ocidente cristão um novo e extraordinário mundo, habitado por seres não menos fantásticos. À luz das concepções teológicas, esses acontecimentos revelavam a existência do herege e do pagão que Aquino havia mencionado na *Suma Teológica*. O herege era aquele que negava a religião de Jesus e que, portanto, poderia ser punido ou compelido a abandonar seu erro; e o pagão, que ignorava a fé por não conhecê-la, deveria ser persuadido a aderir à religião cristã.<sup>44</sup>

Esta definição tomista servia de referência para a “classificação” dos dissidentes em matéria de religião (protestantes, judeus e muçulmanos) e os habitantes do Novo Mundo. A

---

<sup>43</sup> Em investigação micro-analítica, Amélia Polónia estuda os processos ocorridos na Vila do Conde, em Portugal, que corrobora esta idéia. As reformas ocorridas no local apontam, de um lado, para a eliminação dos poderes senhoriais ali existentes; de outro, para fazer da Vila um centro naval que oferecesse recursos materiais e humanos para a exploração comercial e para a defesa dos domínios no Atlântico. Ver POLÓNIA, Amélia. A construção do Império começa na Metrópole. Estratégias joaninas de consolidação de infra-estruturas comerciais e navais. O caso de Vila do Conde. In: *D. João III e o Império...* pp. 251-271.

<sup>44</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tomo VII. Madri: La Editorial Católica, 1959. 2-2, q. 6 e 10. ap. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 66.

presença desses pedia medidas urgentes, por parte dos católicos, de defesa e propagação da fé cristã. Para além de ser uma tentativa de se sustentar o rebanho de fiéis que começava a ser perdido para o protestantismo, essas medidas eram tanto um compromisso assumido pelo Padroado, como uma tarefa apostólica inspirada no Evangelho, que dizia que cedo ou tarde todos os povos da Terra teriam conhecimento da fé do Salvador.<sup>45</sup>

Já nas últimas décadas do reinado manuelino, então, começava a se ensaiar um projeto de conversão de grandes massas que somente seria levado a cabo por D. João III.<sup>46</sup> E é sugestivo que após a volta da frota de Cabral da Índia para Lisboa, D. Manuel tenha se correspondido com os reis cristãos da Europa dando notícia do achamento da terra de Vera Cruz. Na carta de posse oficial, vemos um interessante aspecto quando Sua Alteza se referiu a uma terra “a qual pareceu Nosso Senhor milagrosamente quis que se achasse”;<sup>47</sup> e no modo semelhante como Pero Vaz de Caminha referiu-se ao local que, querendo *El-Rei* aproveitá-la, “dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. Porém o melhor fruto que dela se pode tirar, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”.<sup>48</sup>

Na ótica dos portugueses, porém, Santa Cruz não havia sido o primeiro sucesso ultramarino promovido pela ação do Criador. D. Manuel enviava cartas para Roma e Paris, de onde eram levadas para outras partes do continente europeu, oferecendo descrições das

---

<sup>45</sup> Charles R. Boxer lembra que a Igreja Católica, naquele momento, preocupava-se mais com assuntos terrenos que propriamente espirituais: o engrandecimento de suas famílias, com a política européia, com a ameaça dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs, e com a ameaça protestante. A instituição, portanto, não tinha condições de dispensar forças para a evangelização além das fronteiras da Europa, daí muitos papas terem apoiado as nações ibéricas nessa empreitada, o que significava, para elas, financiar e manter a Igreja ultramarina e suas missões em troca do privilégio de controlá-las. Consecutivamente, Castela e Portugal receberam, entre 1452 e 1514, bulas que estabeleciam direitos, deveres e privilégios para o patrocínio das missões católicas na África e América. T tamanha era a força de atuação da Coroa portuguesa nos assuntos espirituais, afirma Boxer, que os reis lusos confundiam-se com o núncio do papa, e sua legislação eclesiástica, com os decretos canônicos. Política e religião, para os portugueses, era uma só prerrogativa extremamente zelada, tanto que nas conquistas de além-mar não se podia avaliar se decorriam da ação da cruz ou da espada. Ver BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 97-106; e BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 242-244.

<sup>46</sup> Lembremos, as conversões que D. João II e D. Manuel promoveram na África estavam voltadas a uma política diplomática que visava criar uma relação de parentesco espiritual com aqueles reinos, ou a relação de vassalagem de que falou Luís Filipe Thomaz. Existe, também, a discussão que não se tratava, de fato, de uma conversão, mas de uma identificação errônea de que muitos reis africanos eram já cristãos. Os portugueses, afinal, objetivavam encontrar o reino mítico de Preste João. Essa questão será discutida no próximo capítulo.

<sup>47</sup> CARTA de D. Manoel aos Reis Católicos. *ap.* HOLANDA, Sérgio Buarque de. O descobrimento do Brasil. *In:* \_\_\_\_\_ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I... p. 51.

<sup>48</sup> CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a el-rei D. Manoel (1 de maio de 1500). *In:* INÁCIO, Inês Conceição; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993, p. 38.

terras de além-mar e de seus habitantes. A maneira como eram retratados os povos da Ásia, África e América fazia com que os humanistas entendessem aqueles espaços como passíveis de se estabelecer reinos cristãos.<sup>49</sup>

Na literatura da expansão,<sup>50</sup> a conversão dos “infiéis” era um argumento que tornava legítima a empresa marítima. Silva Dias aponta que o avivamento da missão cristã, por parte dos teólogos da época, enfeixou à expansão imperial a propagação da fé: navegar e conquistar, para os pensadores da ocasião, era um ato heróico de gesta nacional e de afirmação da vontade divina.<sup>51</sup> Isso porque essas publicações, de um lado, traziam a constante unitária de uma identidade ideológica expressa no valor militar e guerreiro das navegações; de outro, reforçavam o papel da Igreja e das nações católicas de combater as heresias e de alargar o mundo cristão.<sup>52</sup>

É justamente nessa transformação do espaço da Igreja na expansão portuguesa que a evangelização aparece como o meio de se difundir a fé cristã, porque seus contemporâneos interpretavam a abertura do mundo como um momento de universalização do catolicismo, cuja missão, acreditava-se, havia sido destinada aos lusitanos. Os escritos da expansão, nesse sentido, expressavam as conseqüências que a re-dimensão geográfica promovia na consciência de existência do povo lusitano, da sua relação com o “outro”, com o exótico, com o selvagem, com o “infiel”: as navegações apresentavam um novo mundo que, enfim, dava-se a apresentar ao mundo (europeu); a humanidade (Católica Apostólica Romana) começava a ganhar um novo sentido, principalmente a atuação do homem nela. À medida que se expandia o limite da Terra, expandia-se o horizonte humano no sentido de nela viver, se relacionar.

Entende-se, desse modo, porque Luis Filipe Barreto interpreta os Descobrimentos como revolucionários. De acordo com o historiador, no interior das práticas desenvolvidas por atividades próprias das navegações surgiram projetos de exigência racional que

---

<sup>49</sup> Sobre a questão, conferir BARRETO, Luís Filipe. O orientalismo conquista Portugal. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998, pp. 273-291. O autor comenta que naquele momento os relatos sobre os povos orientais, vistos como um povo exótico, tinham boa aceitação entre os leitores europeus.

<sup>50</sup> Entre muitos, destacam-se o teatro de Gil Vicente, a história de Damião de Góis, as poesias de Luís de Camões e as crônicas de Zurara, João de Barros e Diogo do Couto.

<sup>51</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988, pp. 48-52.

<sup>52</sup> BARRETO, Luís Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987, pp. 52-54.



buscavam, no empirismo, a absoluta perfeição e diferença frente à certeza dedutiva. O rigor científico, principalmente o matemático,<sup>53</sup> visava superar a condição artesanal da técnica e materializou-se em uma série de publicações custeadas pela Coroa. Formavam, por esta razão, um programa de conhecimento mais prático do que teórico que buscava o aperfeiçoamento e a solução de problemas relativos à náutica, à cartografia, à construção naval e às práticas médicas. Concomitantemente, a Santa Sé apoiou, junto à Coroa, a publicação de obras que possibilitaram a criação de um conjunto informativo sobre religião, política, botânica, zoologia, mineração, economia, entre outros saberes acerca das civilizações encontradas no além-mar.<sup>54</sup> Essas descrições fundamentavam-se no método etnográfico absorto na leitura etnocêntrica, ou seja, as desigualdades tecnológicas, culturais e sociais entre as civilizações, tomadas como elementos de discernimento da condição humana, constituíram-se não somente como princípios da diferença, mas como a avaliação do homem europeu, cuja identidade civilizacional baseava-se nos esteios morais da religiosidade. Assim, nessa leitura do “novo”, do então descoberto, a ideologia militar e a doutrina religiosa confundiam-se para cumprir uma função avaliativa dos valores do ser (e dever ser) político e moral cristão.<sup>55</sup>

As publicações resultantes do fenômeno de abertura do mundo, como se observa, abarcavam as manifestações culturais das “novas” sociedades pela ótica religiosa dos portugueses, o que, evidentemente, não poderia extrair o teor doutrinário da literatura da expansão. No parecer de José V. de Pina Martins, a associação entre o pensamento cristão e um projeto racional e experimental das navegações foi possibilitado pelo fato de haver, desde o início do século XVI, a presença de humanistas portugueses em muitas partes da Europa difundindo as maravilhas dos mundos por eles descobertos. Da mesma forma, havia pensadores espanhóis, italianos, flamengos, franceses e germânicos ensinando nas

---

<sup>53</sup> Janice Theodoro interpretou a racionalidade matemática como o rompimento de uma dimensão mítica do espaço. Ao passo que esse conhecimento viabilizou o aperfeiçoamento das técnicas de navegação, e um melhor desempenho das naus em alto mar (dada a possibilidade de uma localização mais precisa, a partir da longitude e latitude, com medidas mais precisas da distância entre os povos), contribuiu com o trabalho dos cartógrafos e influenciou os artistas contemporâneos das navegações a desenvolverem a perspectiva. A busca do efeito visual na arte pretendia a representação do espaço como uma simulação perfeita da realidade. Ver SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e colonização*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 37-49.

<sup>54</sup> Tanto os textos científicos como os doutrinários e ideológicos publicados pela Coroa e pela Igreja marcaram o uso da língua portuguesa em detrimento do latim a fim de atingir um número cada vez maior de leitores.

<sup>55</sup> BARRETO, Luís Filipe. *Os descobrimientos e a ordem do saber...* pp. 09-54.

universidades de Portugal. Eram teólogos, filósofos e filólogos que se esforçavam em associar o pensamento greco-latino à doutrina cristã. Assim, a razão e a ciência, baseadas na experiência, ofereciam novos instrumentos intelectuais para a leitura do mundo que se apresentava à Europa.<sup>56</sup>

Entretanto, a integração de preceitos religiosos aos científicos não podia deixar de oferecer um substrato para a leitura de um novo mundo, porque essa integração representava, como sugere Richard Morse, a essência da monarquia lusa (e Castelhana). Para este, Aristóteles (384-322 a.C.) havia difundido a idéia de que o conhecimento advinha do visível e do experimentado, mas as coisas estavam em constante movimento, o que tornava impossível se conhecer o início e o fim dessa movimentação. Portanto, deveria existir um motor primeiro, imóvel, que iniciasse o deslocamento das coisas. E esse motor era Deus, eterno e não material, inteiramente inteligente. No século XIII, Tomás de Aquino uniu os preceitos filosóficos de Aristóteles à teologia cristã de forma a manter Deus como Criador e a razão humana como premissa de conhecimento das verdades do mundo.<sup>57</sup>

Este pensamento de Aquino exerceu grande influência na Escolástica do final da Idade Média. Entretanto, Lutero, Calvino, entre outros reformadores, para além de simples opositores dos dogmas católicos, apareceram como pioneiros de uma revolução religiosa e científica que se inspirava em uma racionalidade que buscava construir o conhecimento em bases demonstráveis, principalmente as “verdades” inquestionáveis da Bíblia. Nesse sentido, “o que a Igreja atacou (...) não foi o método experimental nem as opiniões inovadoras, mas a pretensão de conhecimento demonstrável”.<sup>58</sup> Ou seja, encarada a divisão entre protestantes e católicos a partir dessas revoluções, percebe-se que os ibéricos fizeram a opção pelo aristotelismo tomista, mantendo-se intocados pelo protestantismo e pelo Renascimento italiano fundamentado na demonstração do conhecimento.

Morse salientou que isso não implica a consideração de que as monarquias ibéricas se furtaram a aderir às revoluções científicas da Europa, porque sua cultura tinha uma rigorosa orientação teológica (que é uma filosofia) que, dentro das universidades, integrava

---

<sup>56</sup> MARTINS, José V. de Pina. Descobrimientos portugueses e Renascimento europeu. In: NOVAES, Adauto (org.). *op. cit.*, pp. 185-189.

<sup>57</sup> Na citada Suma Teológica, tomo VII, Aquino menciona que a fé é uma virtude da vontade humana, e a falta dela, um defeito da razão. Esse era o fundamento para a diferenciação entre o herege e o pagão.

<sup>58</sup> MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 36.

os propósitos da Coroa. Estas últimas, afinal, difundiam alternativas políticas extraídas de matrizes teológicas, morais e filosóficas. A natureza do seu governo tinha, então, consenso.

Dessa forma, o pensamento aristotélico/tomista ganhou extrema intensidade durante o movimento da Contra-Reforma e prevaleceu na península porque apresentava uma visão coerente e hierárquica do universo. Baseada nas leis eterna, natural e divina, unia a teologia especulativa e a filosofia racional, um equilíbrio entre razão e fé, natureza e graça. Deveras, era um pensamento que estabelecia uma associação perfeita entre a Igreja, tida como corpo místico, e a Coroa, corpo político e moral da sociedade. Em outras palavras, oferecia condições primorosas para os reinos emergentes e pioneiros que, com instituições religiosas e políticas em condições de cumprir um programa nacional, ainda contavam com inimigos comuns: os “infiéis”, hereges e pagãos.<sup>59</sup>

Ângela Barreto Xavier sugere que foi esta associação política e religiosa que circunscreveu as medidas político-administrativas de D. João III para Portugal e seus domínios de além-mar. A autora explica que o monarca buscava um novo modo de governar e encontrava uma referência na *respublica*, em sua economia de poderes e divisão das funções. Este era um caminho apresentado pelo contexto político e cultural do Velho Continente da década de 1520, e que inspirava outros monarcas como Carlos V, Francisco I e Henrique VIII. Para D. João, a inspiração advinha do modelo imperial romano, onde os espaços de conquistas eram reorganizados: conquistava-se para possuí-lo, administrá-lo racionalmente e submeter as populações ao seu direito, língua e religião. Neste modelo de império, a figura do príncipe era exaltada como *pater patrie*, ou seja, um soberano filósofo, rodeado de conselheiros, pai e pastor dos seus súditos. Mas os acontecimentos que se processavam e efervesciam a Europa em fins de 1521 pediam que este príncipe fosse, também, vigário de Deus, justo e prudente, uma combinação dos “modelos bíblicos com os modelos clássicos e aristotélico-medievais do bom governante, um super-príncipe, quintessência da comunidade política”.<sup>60</sup>

Nesse sentido, complementa Xavier, as mudanças promovidas pelo monarca combinavam elementos *romanitas* e *christianistas* que pretendiam equacionar problemas políticos, sociais e culturais de Portugal, da Europa e do Novo Mundo. No seu reinado,

---

<sup>59</sup> MORSE, Richard M. *op. cit.*, pp. 29-44.

<sup>60</sup> XAVIER, Ângela Barreto. Aparejo e disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo. A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. *In: D. João III e o Império...* p. 790.

Portugal assistiu a uma crescente produção textual teológica e moral que anunciava a construção de uma sociedade cristã, de um lado; e de outro, a constituição de medidas político-administrativas que visavam a racionalização da administração e a homogeneização da sociedade. Elas dependiam, por seu caráter e natureza, de uma aliança entre o poder político e religioso, uma vez que visavam a criação de instrumentos para a formação de súditos (reforma educacional), bem como de instrumentos voltados para a fixação de uma norma social e da manutenção da ortodoxia religiosa (restabelecimento do Santo Ofício da Inquisição, a criação da Mesa da Consciência e Ordens, a reestruturação das dioceses e o novo papel atribuído aos bispos, entre outros).<sup>61</sup>

De fato, foi no reinado de D. João III que teve início uma profunda reforma educacional e religiosa, em Portugal, que se expressou na Segunda Escolástica, conhecida como um elemento que expeliu o humanismo italiano do reino luso. Em 1527, a Coroa estimulou e custeou a formação de teólogos na Universidade de Paris. Seu reitor, o português Diogo de Gouveia (c. 1471-1557), era defensor da teologia escolástica e de um catolicismo firmemente contrário à “heresia” luterana e às idéias de Erasmo de Roterdã (c. 1465-1536), que defendia, além de uma reforma na Santa Sé, a tradição católica do livre arbítrio.

Uma década mais tarde, D. João III re-fundou a Universidade de Coimbra (transferindo para essa cidade a Universidade de Lisboa). O rei participou não apenas da escolha das suas instalações físicas, como também do seu reitor, seus mestres e, evidentemente, foi eleito protetor da Universidade. Muitos dos mestres escolhidos eram seus alunos bolsistas da década anterior, e pensadores da Universidade de Salamanca, como o teólogo frei Martinho de Ledesma e o canonista Martín Azpilcueta Navarro.<sup>62</sup>

Intimamente relacionada a essa reforma educacional, como à reforma administrativa promovida no reino (comentada anteriormente), em 1532 o rei português criou a Mesa da Consciência e Ordem. Seu intuito era intervir diretamente nas decisões eclesiásticas, principalmente para resolver os conflitos decorrentes da imbricação das jurisdições seculares e eclesiásticas e da arrecadação de tributos religiosos. Sua esfera de atuação nos

---

<sup>61</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *Aparejo e disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo...* pp. 783-805; e XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 41-65.

<sup>62</sup> Essa reforma educacional promovida por D. João III é discutida em BUESCU, Ana Isabel. *op. cit.*, pp. 198-200.

assuntos religiosos transcendeu as suas instituições, e fez sua influência chegar a Roma, diretamente ao papado, para garantir a nomeação de cardeais entre os membros da família real.

Intervenções como essas deixavam entrever um projeto que aliava o controle administrativo, político e religioso do império português. *El-Rei* também promoveu a divisão das grandes dioceses para reorganizar os seus espaços de atuação, facilitando as visitas e o cumprimento das atividades pastorais, o que as transformava em um organismo de controle da religiosidade praticada pelos súditos e do próprio clero.<sup>63</sup>

Atentas às transformações do seu tempo, e às necessidades que este lhe impunha, as reformas joaninas imprimiram ao seu império novas configurações de sentidos. No que diz respeito ao cristianismo como elemento constitutivo da sua política ultramarina, deixou-se de lado a busca do reino mítico de Preste João e transformou-se em missionação: o abandono do projeto de conquista do Marrocos, além de assinalar a renúncia da conquista de Jerusalém, apontava para os imperativos salvacionistas da vigilância dos heréticos e da missão evangelizadora. E neste embate com as almas “infieis”, o monarca, além de expandir as dioceses, ainda contou com a presença de representantes do seu clero nas seções do Concílio de Trento, com a instalação do Santo Ofício da Inquisição em Portugal e, pouco depois, com a chegada da Companhia de Jesus. Esses eram instrumentos que atuavam como ponta de lança da Reforma Católica que, uma vez no reino, transformaram-se em elementos comuns às reformas da Santa Sé e do monarca lusitano. Passaram, pois, a participar da execução das políticas joaninas no reino e no além-mar.

---

<sup>63</sup> Para se ter uma idéia da amplitude dessa reforma, quando da ascensão de D. João III havia treze dioceses em Portugal e domínios: Braga, Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Coimbra, Lisboa, Évora, Silves, Ceuta, Tânger, Safim e Funchal. Na década de 1540 a diocese de Évora foi elevada a arcebispado, e em 1545 foram criadas as de Leiria e Miranda. Quatro anos mais tarde surgiu a de Portalegre e, com a participação da Cúria Romana nas decisões, foram criadas novas dioceses no além-mar, como a de Cabo Verde (1533), Angra do Heroísmo, São Tomé e Goa (1534), seguidas da Bahia (1550) e Malaca (1557). A diocese de Goa tinha a jurisdição sobre as comunidades cristãs que compreendiam o espaço entre o Cabo da Boa Esperança e a China, o que reservou à entidade do Funchal, criada em 1514, sua ascensão a metropolita. Essas questões relativas à reforma religiosa promovida por D. João III são tratadas em BUESCU, Ana Isabel. *op. cit.*, pp. 192-197; CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação. In: *D. João III e o Império...* pp. 627-660; e MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da Modernidade (1480-1620). v. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp. 146-148.

### 1.3: OS INSTRUMENTOS DA REFORMA CATÓLICA NO REINO PORTUGUÊS: OS JESUÍTAS, DO REINO PARA O MUNDO

Ao entrar no século XVI, a Igreja romana contava com um corpo ineficiente, em todas as esferas hierárquicas, para conduzir os fiéis à vida pregada pelo Evangelho. Esta situação fazia-se sentir no meio letrado europeu e possibilitou o surgimento de uma gama variada de reações. Obras como *Utopia*, de Thomas Morus; *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã; e *Gargântua e Pantagruel*, de François Rabelais, nasceram nesse cenário e traziam duras críticas ao estado moral da cristandade.<sup>64</sup>

Diferentemente dos ataques literários, os adeptos da *Devotio Moderna* propunham reformas que preparassem o clero para o exercício pastoral e que estimulassem a devoção apostólica para, enfim, aproximar a Igreja do seu rebanho. Afinal, o movimento religioso sugeria a meditação, a interiorização dos preceitos religiosos e a difusão do cristianismo pela multidão leiga para a purificação e salvação da alma. Entre seus partidários estavam Lutero, Calvino, Inácio de Loyola, entre outros. O que diferia suas proposições, além do tempo e do espaço onde ocorreram, eram o teor e a intensidade com que sugeriam essas transformações. Enquanto Loyola reunia-se com companheiros na França para estudar a fundação de uma nova ordem religiosa, Lutero e Calvino colocavam em xeque os dogmas católicos e negavam a autoridade papal. Daí Ronaldo Vainfas afirmar que protestantes e católicos partilhavam de um passado comum que havia afastado os cristãos dos preceitos morais da vida religiosa. O historiador observou que

os intelectuais de inícios do século XVI mostravam-se sobremodo inquietos com a decadência da cristandade, e desejavam com ardor aproximar a humanidade de Deus, qualquer que fosse a luta a ser travada com o Demônio. Tal foi a substância do Humanismo Cristão e, conseqüentemente, a da Reforma e da Contra-Reforma, do que resultou um vasto e ambicioso programa de evangelização de massas em todos os domínios da vida social e religiosa.<sup>65</sup>

Nesta contenda de almas, as reformas nasceram de um mesmo processo de longa duração da renovação do cristianismo. A mudança que Lutero propunha, entretanto,

---

<sup>64</sup> Sobre a crise institucional da Igreja de Roma, na época medieval e moderna, ver DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. v. I e II. Lisboa: Editorial Estampa, 1994; DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 07-45; e TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, pp. 84-91.

<sup>65</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados...* p. 09.

marcaria singularmente as reformas institucionais da Santa Sé. O padre agostiniano publicou, em outubro de 1517, suas 95 teses para protestar contra os abusos materiais e morais exercidos pela Igreja de Roma. Frente ao declínio da vida monástica – decorrente da venda de indulgências, da má distribuição dos sacramentos e do descaso com os locais de culto – Lutero percorreu as regiões das atuais Alemanha, Suécia, Dinamarca, Noruega e França pregando uma doutrina que reivindicava reformas à Igreja. O padre defendia a idéia de que a salvação do homem não deveria ser buscada com obras ou pagamentos, e esta foi a questão central do seu rompimento com a Igreja romana.

Na tradição cristã, o homem só é salvo quando recebe os sacramentos. O batismo, por exemplo, justifica o pecado original porque os teólogos pré-agostinianos haviam instituído a Igreja e os seus sacramentos como os veículos que levam a redenção de Deus aos homens. Nos primórdios do cristianismo, a salvação cristã era expressa na relação pessoal Cristo-Verbo e criatura. Cipriano, no século III, influenciava-se pelo contexto cultural romano que exaltava o valor das instituições. Assim, divulgou a salvação cristã fundamentada no binômio institucional Cristo-Igreja, e não pessoal: “fora da Igreja não há salvação”. A Igreja, a partir de então, passou a apresentar-se como local de salvação, e esta era oferecida pelos seus sacramentos, atividades e o modo de vida por ela definido. Entendia-se que, se Jesus vivia na Igreja, ela era, então, a via de salvação dos homens.<sup>66</sup>

A salvação do homem, para Lutero, encontrava sua origem na doutrina que elaborou acerca da justificação do pecado original. A indulgência oferecida pela Igreja era uma forma de justificação do pecado pela obra, e Lutero entendia que, se o homem recebera uma graça de Deus, a justificação do seu pecado se daria por sua fé em Cristo, simplesmente, e não conquistada com o pagamento, à Igreja, de bens materiais. Nesse sentido, sua concepção da justificação do pecado rompia com a tradição dos teólogos latinos de que a Igreja e seus sacramentos eram instituições de salvação.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> As doutrinas cristãs acerca da criação, do pecado original e sua justificação, bem como da graça da salvação são discutidas em diferentes passagens da obra SESBOÛÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

<sup>67</sup> Sobre a doutrina luterana da criação, e sua leitura da justificação, ver, respectivamente, LADARIA, Luis F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÛÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2... pp. 35-85; e GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard S.J. Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÛÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2... pp. 275-311.

Embora Lutero não tivesse o intuito de fundar uma nova religião, mas sim reformar a Igreja romana, acabou por romper com o papado ao negar a sua autoridade. Os princípios do protestantismo residiam, pois, na anulação do celibato, na negação ao culto a Nossa Senhora e santos, bem como do uso do latim nas missas e dos sacramentos, com exceção do batismo e da comunhão. Suas teses, quanto a este último aspecto, apontavam para o fato de que os fiéis não precisavam da Igreja para conquistar sua redenção.

Os dissidentes, nesse sentido, agravavam o quadro de crise institucional da Igreja. No longo processo de renovação do cristianismo, as teses protestantes de Lutero, Calvino, Zwinglio, entre outros, evidenciavam a necessidade urgente de transformações na estrutura religiosa do Velho Continente. A pauta das discussões entre os teólogos e eruditos, reformados ou não, era a questão da salvação da humanidade. Como ela poderia ser salva? Qual igreja, sacramentos e sacerdotes estavam mais aptos para garantir a sua redenção?

A reação católica, como veremos, residiu na defesa de sua posição salvífica. Diante das dúvidas que se colocavam sobre a cura das almas, a Santa Sé precisava consolidar a doutrina definida, assegurar a unidade religiosa e trabalhar no fazimento de novos cristãos para recuperar os fiéis perdidos às novas religiões que nasciam na Europa.

Não por outra razão, a Igreja utilizou-se, na Reforma Católica, das decisões dogmáticas tomadas no Concílio Ecumênico de Trento, do restabelecido Santo Ofício da Inquisição e da aprovada Companhia de Jesus para reestruturar as bases da fé, vigiar os hereges e para converter as populações não européias, tidas como pagãs, ao cristianismo. Vista *a posteriori*, portanto, a Contra-Reforma assentou-se nesses três pilares.

O papa Paulo III convocou, em 13 de dezembro de 1545, um concílio ecumênico na cidade de Trento a fim de reafirmar a doutrina católica quanto aos dogmas bíblicos, sacramentos, obrigações religiosas, culto dos santos e indulgências, entre outras questões dogmáticas e disciplinares que os concílios anteriores não haviam definido. Após 25 sessões (interrompidas várias vezes por diversas razões), sob a presidência do papa Pio IV, em 4 de dezembro de 1563, a estrutura da Igreja havia sido reformada em todos os seus níveis: ao mesmo tempo em que reafirmava os valores católicos na sociedade, invalidavam-se as teorias protestantes.

A documentação deste concílio deixa evidente a aspiração do papado de combater as heresias protestantes e reafirmar os dogmas questionados pelos reformados. Já no seu



primeiro período, compreendido entre 1545 e 1547, foram realizadas dez sessões onde se estabeleceu, entre outros, decretos sobre o pecado original, a salvação (justificação) e os sacramentos, exatamente os preceitos impugnados por Lutero.

Em sua quinta sessão, de 17 de junho de 1546, foi instituído o decreto sobre o pecado original “para que não flutue no povo cristão todos os ventos de novas doutrinas”.<sup>68</sup> Neste documento foi declarado que seria excomungado aquele que não acreditasse que o pecado original era uma herança do pecado de Adão, numa alusão à idéia luterana de que o nascimento marcaria a presença contínua de Deus na Terra. O batismo também perfila por suas páginas, sempre referindo ao único meio pelo qual o homem é tirado do seu estado de pecado original, porque, segundo a Igreja, “não existe outro nome entre os homens da terra, em que se possa obter a salvação”.<sup>69</sup>

Em 13 de janeiro de 1547, na sexta sessão, foi divulgado o decreto sobre a salvação, ou a justificação dos pecados. Baseados no apóstolo Paulo, mesma fonte de inspiração de Lutero quando de sua redação da doutrina da justificação, os conciliares definiram que a justiça de Cristo não se dava pela fé, mas através dos *sacramentos* da Igreja, uma evidente manobra de legitimação destes como as instituições salutare dos homens. Novamente o batismo aparece no texto como o sacramento da “primeira justificação”, ou seja, o sacramento que garante a salvação primeira, que justifica o pecado original.

No quarto capítulo do documento oriundo desta sessão, a Santa Sé instituiu que a salvação “não se pode conseguir (...) sem o batismo, (...) segundo o que está escrito: ‘Não pode estar no Reino dos Céus, ninguém que não tenha renascido pela água e pelo Espírito Santo’”.<sup>70</sup> Dez capítulos adiante, determinou-se que, tendo o justo recebido a graça da salvação e caído em pecado, poderia “novamente salvar-se pelos méritos de Jesus Cristo, procurando, estimulados com o auxílio divino, recobrar a graça perdida, mediante o sacramento da Penitência”.<sup>71</sup>

Assim, para assegurar os sacramentos como via de salvação para a humanidade – legitimando a necessidade que os homens tinham da Igreja, portanto – na sétima sessão do

---

<sup>68</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão V. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007, p. 01.

<sup>69</sup> *id. ibid.*, p. 01.

<sup>70</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 02.

<sup>71</sup> *id. ibid.*, p. 06.

concílio, de 03 de março de 1547, foi instituído o decreto sobre os sacramentos, com a expressa finalidade

de dissipar os erros e extirpar as heresias, que atualmente apareceram acerca dos Santos Sacramentos, em parte devido às antigas heresias já condenadas pelos Padres, e em parte por aquelas que foram inventadas recentemente, que são ao máximo perniciosas à pureza da Igreja Católica, e à salvação das almas.<sup>72</sup>

Das sessões do concílio de Trento aqui comentadas emergem a reflexão de que havia não apenas a necessidade da Igreja de invalidar as teorias perniciosas aos seus preceitos. A discussão residia também na reafirmação dos dogmas católicos, principalmente aqueles que legitimavam a Igreja como um instrumento salvífico, o que exprimia a dependência dos homens a essa instituição, também questionada pelos protestantes. Não obstante, a mesma preocupação que o concílio apresentou com a “redenção” da humanidade esteve presente nos demais pilares da Reforma Católica.

O Santo Ofício da Inquisição foi restabelecido na península Ibérica em 1478 após a solicitação dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela feita ao papa Sisto IV. Os monarcas motivavam-se pela perseguição aos “marranos” – designação dada aos judeus e mouros convertidos forçadamente ao cristianismo que manifestavam sinais de retorno às suas antigas religiões – e tal fato indica que a salvaguarda dos preceitos da fé católica, na península, antecedeu o Concílio de Trento. A religião, afinal, imprimia a identidade do povo (e dos Estados Modernos) ibérico, e zelar pela religião católica era parte de uma proposta que buscava a manutenção da unidade nacional.<sup>73</sup> Assim, o Santo Ofício entrelaçou-se aos dispositivos punitivos da Coroa para manter a ortodoxia da fé, e a perfeita associação entre a monarquia e a Santa Sé marcou, de acordo com Francisco Bethencourt, uma ruptura entre a Inquisição Medieval e a Moderna: “pela primeira vez, assistia-se ao estabelecimento de uma ligação formal entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição civil”.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VII... p. 01.

<sup>73</sup> Sobre a instalação do Santo Ofício da Inquisição em Castela ver BENASSAR, Bartolomé (org.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Critica, 1981; e NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

<sup>74</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 18.

A iniciativa dos vizinhos castelhanos apresentou a D. João III a possibilidade de incrementar suas reformas em Portugal, e em 1536 o funcionamento da Inquisição foi oficializado no reino com o mesmo intuito de manter a “ordem religiosa e social por meio da correção de delinquentes e pecadores”.<sup>75</sup> Em Portugal, a Inquisição associou-se aos dispositivos jurídicos da Coroa para realizar as práticas punitivas, fator que fazia do Santo Ofício mais um braço da sua justiça.<sup>76</sup> Sobre a instituição em Portugal, Pieroni destacou que,

uma vez oficialmente instalada, a Inquisição desenvolveu-se a ponto de se tornar uma verdadeira burocracia, uma das mais importantes de Portugal. O Santo Ofício foi, inegavelmente, um Estado dentro do Estado. É por essa razão que seus Regimentos estão de acordo com as Ordenações reais. A Igreja e a Monarquia estavam unidas na mesma luta contra os desvios sociais, políticos e religiosos.<sup>77</sup>

Essa conveniente associação entre as Coroas e a Igreja mantinha a exclusividade católica na península, tanto que o principal alvo dos inquisidores, em Castela como em Portugal, eram os cristãos-novos, e não os protestantes. E foi justamente esse papel desempenhado pelo Santo Ofício que exprimiu seu caráter salvífico diante do longo movimento de renovação do catolicismo: a vigilância contra os pecadores, que recorria ao castigo e à catequização, caracterizou a atuação da Inquisição como uma instituição responsável por reintegrar à sociedade católica os seus dissidentes. Referindo-se à atuação do Santo Ofício em Portugal, Geraldo Pieroni destaca que “o motivo essencial que justificava a punição daqueles que infringiam a lei divina era a salvação de suas almas, ainda que para isso fosse necessário excluí-los do corpo social”.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 12.

<sup>76</sup> Nesse caso, a Inquisição realizou um papel que seria desempenhado pela justiça secular apenas no século XVIII, conforme indica estudo de António Manoel Hespánha. O autor afirma que, no século XVI, o direito português era voltado ao fomento da figura do rei como dispensador da justiça e da graça (perdão), característica que minimizava o seu teor prático de intervenção normativa e disciplinar das condutas desviantes. O direito em Portugal, segundo Hespánha, somente veio a desempenhar um papel normativo prático, de fato, em meados do século XVIII. À frente do governo lusitano, Pombal promoveu mudanças jurídicas com características do despotismo iluminista: a *justiça* foi substituída pela *disciplina* com medidas de racionalização da prática jurídica, que visavam tornar a Coroa em um centro exclusivo de poder e ordenação social. Baseado em dados oferecidos por fontes, o autor certificou-se do significativo aumento da prática punitiva no reino do período pombalino. Ver diferentes passagens de HESPANHA, António Manuel. Da “Justitia” à “Disciplina”: textos, poder e política no Antigo Regime. In: *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*. Estudos em homenagem ao professor doutor Eduardo Correia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1989.

<sup>77</sup> PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino...* p. 13.

<sup>78</sup> *id. ibid.*, p. 12.

No que diz respeito à Companhia de Jesus, o salvacionismo marcou profundamente a atuação dos seus membros e respondia ao apelo de Paulo III de que fossem criadas congregações religiosas dispostas a trabalhar a favor do fortalecimento moral da Igreja e da autoridade papal e, principalmente, pela salvação dos mortais. Assim, a Companhia de Jesus foi criada sob a inspiração da *Devotio Moderna*, movimento religioso de que seu fundador participou.<sup>79</sup> Em sua autobiografia, Inácio de Loyola nos conta que comandava uma guarnição de defesa contra os ataques franceses na cidade de Pamplona quando, em 1521, foi atingido gravemente na perna. Para não ficar coxo, passou por intervenções cirúrgicas que lhes exigiram um longo período de repouso. Na casa dos pais, passou a maior parte do tempo na biblioteca onde entrou em contato com obras religiosas que tratavam da vida dos santos, principalmente a *Fábula Dourada*, de Jacopo da Voragine; e a *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia. Estes textos despertaram sua vocação religiosa e, recuperado, iniciou a peregrinação aos lugares santos do cristianismo. Na viagem para o monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, Loyola decidiu abandonar definitivamente a espada e trocá-la por um cajado e uma roupa de peregrino.<sup>80</sup>

Neste monastério, o ex-militar conheceu a obra *Livro de Exercícios para a vida espiritual* (de inspiração na *Devotio Moderna*), do abade Cisneros, que propunha a realização de dez dias de meditação como preparação para a confissão, exigência do abade para que o noviço vestisse o hábito beneditino. De Montserrat, Loyola foi para Manresa, onde, baseado nos exercícios de Cisneros, iniciou a redação dos seus *Exercícios Espirituais*. Era mais um manual devoto para a prática de exercícios diários de oração com a finalidade de purificar o coração em busca da santificação pessoal, conceito do movimento religioso em questão. Os *Exercícios Espirituais* preparavam o devoto à conversão e previam quatro semanas de práticas espirituais para esta preparação, ou seja, os exercícios que Loyola definiu como

---

<sup>79</sup> Sobre a influência da *Devotio Moderna* na criação da Companhia de Jesus ver EISENBERG, José. *op. cit.*, pp. 31-46; e TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 91-93.

<sup>80</sup> LOYOLA, Inácio de (1491-1556). *Autobiografía*. In: IPARRAGUIRRE, Ignacio; DALMASES, Candido de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición Manual. Madrid: La Editorial Católica, 1952. pp. 31-37.

qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais (...). Chamam-se exercícios espirituais diversos modos de a pessoa (...) buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação.<sup>81</sup>

Esboçada a primeira versão do seu “manual de salvação”, Loyola continuou sua peregrinação até Jerusalém, de onde retornou para Barcelona em 1524. Ali iniciou a pregação dos *Exercícios Espirituais* e chamou a atenção dos inquisidores porque não tinha a formação necessária para tal (embora Inácio tivesse ingressado já nas Universidades de Alcalá e Salamanca). Após 64 dias de prisão, foi liberado porque a doutrina que pregava era considerada ortodoxa, no entanto, recebeu a orientação do Santo Ofício a terminar sua formação para poder difundi-la. Foi assim que em 1528 o futuro santo foi para Paris determinado a concluir sua formação em teologia.

Na França, Inácio reuniu um grupo de praticantes dos seus *Exercícios Espirituais*. Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laines, Afonso Salmeron, Simon Rodrigues e Nicolau Bobadilha respiravam o ar humanista da cidade e, também, as idéias da *Devotio Moderna*, vindas dos Países Baixos em fins do século XIV. Influenciados pelo autor dos *Exercícios Espirituais*, decidiram ir para a Terra Santa para converter os “infieis”.

Loyola e seus companheiros não conseguiram levar a cabo a viagem à Terra Santa, mas alimentaram o desejo até meados de 1539. Enquanto a nova sociedade ganhava adeptos, a Igreja censurou a vontade de peregrinação até que, em 24 de junho daquele ano, redigiram a *Fórmula do Instituto*, documento similar às *Regras* das ordens medievais para ser entregue ao papa para ser analisado e aprovada a Companhia de Jesus.<sup>82</sup>

Fica evidente, então, que foi o anseio de converter os turcos que levou Loyola e seus companheiros a fundar a Companhia de Jesus. No entanto, se a criação da ordem jesuítica não foi pensada para o amparo à Contra-Reforma, a sua aprovação pela Santa Sé o foi. Ignácio Iparraguirre comenta que a Companhia de Jesus foi confirmada em um momento em que a Cúria Romana pensava mais em extinguir ordens religiosas do que criar novas, devido ao estado moral deplorável de muitos conventos europeus. A *Fórmula* entregue por

---

<sup>81</sup> LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 09-10.

<sup>82</sup> Sobre o momento da vida de Inácio de Loyola que culminou na fundação da Companhia de Jesus, ver LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia...* pp. 53-111; LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp. 03-17; e O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, pp. 45-84.

Loyola foi analisada por uma comissão de cardeais, estabelecida para a Reforma Católica, que discutia medidas amplas para a renovação do catolicismo. Inicialmente, deram alguns pareceres negativos, principalmente nos aspectos relativos à aplicação dos sacramentos. Iniciou-se, então, um longo debate para ajustar os fundamentos da nova ordem. A discussão contou, além das posições de teólogos, com recomendações positivas de D. João III, Carlos V e Francisco I com relação ao funcionamento da Companhia de Jesus. Em 27 de setembro de 1540, então, a ordem religiosa de Loyola foi aprovada através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*.<sup>83</sup>

O texto da *Fórmula* subsidiou a escrita da bula em questão. Pequenas alterações nesta última, entretanto, revelam a finalidade da aprovação da Ordem jesuítica pela Santa Sé. Os dois documentos trazem o termo *militare Deo sub vexillo crucis*, que em português significa “soldado de Deus sob a bandeira da cruz”.<sup>84</sup> Se para Loyola e seus companheiros a frase (na *Fórmula do Instituto*) significava a peregrinação à Jerusalém, para a Igreja (na *Regimini Militantis Ecclesiae*) era a sugestão de uma Ordem militante que trabalharia na defesa e propagação da fé, como pedia o momento. Não obstante, a bula enfatiza que,

assim fiquem obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis.<sup>85</sup>

Compreende-se, portanto, que não foi a proposta inicial de Inácio de Loyola para a criação da Companhia de Jesus que serviu à Reforma Católica, mas sim a disposição dos seus fundadores em matéria de renovação da fé. Este ânimo, incomum para a sua época, era o resultado da inovação da vida monástica proposta por Loyola. No *Exame*, um manual que ditava quem devia entrar na Companhia e o que era a Ordem até que fossem prontas suas

---

<sup>83</sup> IPARRAGUIRRE, Ignacio. Introducción para las Constituciones de la Compañía de Jesús. In: IPARRAGUIRRE, Ignacio; DALMASES, Candido de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola...* pp. 341-367.

<sup>84</sup> Esta constatação é feita por O'MALLEY, John W. *op. cit.*, p. 75.

<sup>85</sup> CARTA Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, dada em 27 de setembro de 1540, ou Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelo Sumo Pontífice Paulo III. In: LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 24-25. Além das *Constituições*, esta edição traz documentos relativos à aprovação e confirmação da Companhia de Jesus pelos papas Paulo III e Júlio III, bem como o prefácio da primeira edição das *Constituições* escrita, provavelmente, pelo jesuíta Pedro de Ribadeneira.

*Constituições*, Inácio afirmou que “o fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”.<sup>86</sup>

Este trecho do *Exame* foi interpretado por Serafim Leite como a dupla finalidade da aprovação da Companhia de Jesus: a individual e a apostólica, a característica mista de uma ordem que não seria apenas contemplativa, mas também ativa. A salvação própria viria com a prática dos *Exercícios Espirituais*, e a do próximo, com a evangelização e aplicação dos sacramentos. Daí o historiador considerar que Loyola estabeleceu um novo conceito para a vida religiosa: enquanto a inserção em uma ordem religiosa presumia o afastamento do mundo para a imitação da vida de Jesus, como acontecia nas ordens medievais, “Santo Inácio integra a sua Ordem no mundo e faz dela uma campanha para a conquista do mundo”.<sup>87</sup> Esta era, enfim, a característica “moderna” da Companhia de Jesus, que combinava com outras ainda medievais. De qualquer forma, a modernidade da Ordem, sem dúvida, era uma expressão do seu intento salvacionista, assunto que permeava a Reforma e a Contra-Reforma.

Ao aprovar o funcionamento da Companhia, e exigir que seus membros, “sem qualquer subterfúgio ou escusa”<sup>88</sup> embrenhassem-se nas Índias para a evangelização dos seus naturais, a Igreja oferecia mais um instrumento à disposição dos reis cristãos imbuídos de propagar e defender a fé de Cristo. Tal manobra estreitou ainda mais a relação de fidelidade dessas instituições para que, unidas, fossem mais eficazes ao garantir a conversão dos “pagãos” e a ortodoxia do catolicismo, e não parece ter sido por outra razão que os três pilares em que se assentou a Contra-Reforma tenham sido utilizados por estes reis.

Do mesmo modo estes enviaram representantes do seu clero ao concílio de Trento, os documentos do encontro fizeram diversas menções a eles. Já na bula convocatória é mencionada a necessidade da participação dos reis cristãos no movimento de defesa do

---

<sup>86</sup> LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* p. 40. Por ser o *Exame* um documento informativo que oferece aos candidatos uma visão geral da Companhia de Jesus, transformou-se na introdução das *Constituições* com o título *Primeiro Exame Geral que se há de propor a todos os que pedirem a admissão na Companhia de Jesus*.

<sup>87</sup> LEITE, Serafim S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I... p. 15.

<sup>88</sup> CARTA Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, dada em 27 de setembro de 1540, ou Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelo Sumo Pontífice Paulo III... p. 24.

catolicismo e de salvação do seu rebanho, porque estes tinham “obrigação para com Deus, por todos os benefícios que tem recebido de Suas mãos”.<sup>89</sup>

Presentes nas sessões do concílio, os cleros português e castelhano puderam levar as resoluções tridentinas para seus reinos apenas depois da última sessão, presidida por Pio IV em 04 de dezembro de 1563. Em Portugal, foram confirmadas em 12 de setembro de 1564 através de alvará de D. Sebastião (1557-1578). No entanto, enquanto as bases da fé eram discutidas, seu antecessor instaurou o Santo Ofício no reino para, de acordo com Geraldo Pieroni, salvaguardar a precisão dogmática e pastoral, e a fé e a educação religiosa do povo lusitano. Daí o historiador considerar que “Portugal foi tridentino antes do Concílio de Trento”.<sup>90</sup>

Considerando que o concílio de Trento foi, em boa medida, uma reafirmação dos dogmas católicos, pode-se considerar que muito do que se estabeleceu nos seus encontros já era praticado e defendido por instituições/pessoas partidárias de um cristianismo ortodoxo. Ainda, a afirmativa é sugestiva à luz de outra questão já comentada, a análise de Ângela Xavier acerca das reformas políticas de D. João III. Como vimos, para equacionar os problemas do seu tempo, as medidas político-administrativas adotadas pelo monarca se fundamentavam na criação de instrumentos para a formação de súditos; para a fixação de uma norma social e para a manutenção da ortodoxia religiosa. À realização deste último, além da criação da Mesa da Consciência e Ordens e da reestruturação das dioceses, foi restabelecida a Inquisição,<sup>91</sup> e isso explica sua atuação no dispositivo punitivo português.

Já para formar novos súditos, foi realizada a reforma educacional baseada nos princípios da escolástica que, na década de 1550, veio a contar com a participação da Companhia de Jesus. À frente de um povo considerado eleito por Deus para defender e propagar sua fé, D. João III encontrou na Ordem um meio de executar suas reformas e, principalmente, de cumprir as exigências que seu contexto lhes colocava em matéria de fé: a missão, expressão de uma fé militante voltada à salvação dos pagãos do Novo Mundo. Em 1540, a Companhia de Jesus recebeu o chamado para se instalar em Portugal. Simão Rodrigues e Francisco Xavier foram os dois, dos seis jesuítas, que D. João III havia

---

<sup>89</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Bula Convocatória do Concílio... p. 05.

<sup>90</sup> PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino...* p. 204.

<sup>91</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *Aparejo e disposição para se reformar y criar otro nuevo mundo...* pp. 783-805.



solicitado a Roma para trabalhar na evangelização em Portugal e seus domínios ultramarinos. Em 1541, Xavier foi enviado para Goa e Simão continuou o trabalho apostólico no reino quando, em 1542, foi confirmado como provincial da Companhia em Portugal. Sob seu cuidado, em 1544 foram admitidos 26 noviços, e 38 em 1546.<sup>92</sup>

A expansão da Ordem em Portugal deveu-se, entre outros motivos, ao privilégio que D. João III concedeu aos jesuítas no trabalho apostólico. Afirma Paulo de Assunção que o monarca confiscou bens de outras ordens religiosas e os transferiu para os inacianos, além de lhes conceder muitos privilégios como isenção de impostos no comércio que praticavam para a manutenção dos Colégios.<sup>93</sup> Em carta escrita a Duarte da Costa (governador do Estado da Índia), em 1554, por exemplo, *El-Rei* deixou transparecer sua predileção pelo trabalho desses missionários na Ásia:

O fruto, que os Padres de Jesus com sua doutrina, virtude, e bom exemplo fazem em toda cousa do serviço de Nosso Senhor, e salvação das almas é tão grande, que se deve muito estimar, granjear, e favorecer sua Companhia, e conservação, e porque os que estão nessas Partes tenho entendido, que vão obrando, e obram os mesmos efeitos, pareceu-me devida cousa encomendar-vo-los muito, posto que tenha por muito certo, que tereis disso muito grande cuidado por ser cousa de tal qualidade, e de tanto meu contentamento.<sup>94</sup>

Com esta indicação de Assunção, presume-se que tenha sido a inovação da vida devota da Ordem, atenta aos princípios reformistas da Igreja, que levou o rei português a privilegiá-la, já que ela atendia às suas aspirações salvíficas e de reformas políticas. Para além da razão deste privilégio, entretanto, fato é que D. João III criou condições para que os padres da Companhia inserissem-se no campo educacional lusitano: nas universidades, os jesuítas faziam com que a escolástica medieval restringisse o pensamento científico à

---

<sup>92</sup> Embora fosse o reino considerado sagrado, e não apenas o rei, é preciso considerar que alguns monarcas europeus do século XVI estavam comprometidos com um ideal de salvação. Segundo a tradição medieval de *persona mixta*, o rei cristão distinguia-se das demais pessoas porque vinha ao mundo não apenas por sua condição natural, mas sagrada, ou seja, pela graça de Deus à escolha da sua função: na tradição bíblica, Deus é o rei celestial, eterno. O monarca, então, transfigurava-se como rei “deificado” por um período determinado na Terra em virtude de sua graça. Tido como a personificação de Cristo, imbuía-se também da missão salvacionista, já que Cristo, quando de sua estada no mundo terreno, dedicou-se a salvar as almas dos mortais. Ver KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 17-71.

<sup>93</sup> Ver ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 114.

<sup>94</sup> CARTA a Duarte da Costa, de 1554. In: LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. V. II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. 36. ap. ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos...* p. 153.

ciência náutica e expelisse do reino a mentalidade humanista corrente na Europa. Nos colégios, por outro lado, eram preparados os missionários que realizavam as atividades apostólicas no além-mar.<sup>95</sup>

Nos colégios da Ordem em Portugal, os futuros missionários abraçavam uma fé militante. Embora tivesse trocado a espada pela cruz, Loyola não abandonou o sentido guerreiro de sua formação e o transpôs à ordem que fundou. De acordo com Baêta Neves, o “guerrearismo” jesuítico permitia, no plano interno, garantir o funcionamento da Ordem (baseado na hierarquia e na obediência). No externo, fazer da missão um meio de conquista; não daquela conquista territorial, mas de almas. Assim, o missionarismo, principal característica da filosofia inaciana, levou a Companhia de Jesus às últimas conseqüências no trabalho evangelizador: a conversão dos “pagãos” era interpretada como a devolução a Deus do mundo que ele mesmo criara, e os jesuítas acreditavam levar, em suas mensagens, a civilização àqueles que eles entendiam viver no estado de barbárie.<sup>96</sup> Igualmente, Boxer destaca que os missionários “estavam convencidos de possuir a única chave para a salvação neste mundo e no próximo”. Frente aos “pagãos” que habitavam o Novo Mundo, prevalecia “a convicção firmemente arraigada de que apenas sua religião representava ‘o Caminho, a Verdade, a Vida’, e que todos os demais credos eram (...) falsos ou lamentavelmente desnaturados”.<sup>97</sup>

Com este sentimento militante, os inacianos chegaram ao reino português e, de lá, ganharam o mundo: em 1542 chegaram à Ásia; em 1548, à África; e um ano mais tarde, à América. Iniciava-se, assim, o empreendimento missionário da Companhia de Jesus nos domínios de Portugal que, por serem cenários distintos em seus aspectos físicos, sociais e culturais, exigiram dos inacianos as mais variadas estratégias de conversão.

---

<sup>95</sup> Em 1547 foi fundado o colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, seguido do de Évora (1553), Braga e Porto (1560), Bragança (1561), Angra e Funchal (1570). Ainda no plano educacional, os jesuítas responsabilizaram-se pelas universidades de Coimbra (1555) e Évora (1559). Sobre o período inicial da Companhia de Jesus em Portugal ver, além do texto de Assunção, TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 100-104; e diferentes passagens de PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

<sup>96</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, pp. 67-72.

<sup>97</sup> As duas citações referem-se a BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* p. 54.

## CAPÍTULO 2: MISSÕES CONDICIONADAS: MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NOS DOMÍNIOS ULTRAMARINOS DE PORTUGAL

*Pareçe quasi impossivel auerse de fazer nada nestes gentios, em quanto não forem governados del Rei de Portugal.  
Francisco de Gouveia, missionário em Angola (1564)*

### 2.1: A SALVAÇÃO CATÓLICA E A LÓGICA DAS MISSÕES QUINHENTISTAS

Em *Ensaio de sociologia*, Max Weber explica que o cristianismo é uma religião de salvação porque ela tem um profeta que conduz seus fiéis ao fim dos seus sofrimentos e uma doutrina que explica os motivos pelos quais os indivíduos precisavam ser salvos.<sup>98</sup> Assim como em outras religiões, o cristianismo tem a profecia como a sua base, enquanto a doutrina é o seu elemento racional. Na religião indiana, por exemplo, a doutrina que leva à salvação é o Carma; para os calvinistas é a fé na predestinação; já os luteranos são justificados através da fé, simplesmente; e os católicos encontram a graça redentora na doutrina dos sacramentos da Igreja romana. Nesse caso, a doutrina é o seu elemento racional porque é entendido como o guia para a redenção: “o pragmatismo religioso racional da salvação, fluindo da natureza das imagens de Deus e do mundo, teve, sob certas condições, resultados de longo alcance para o modo de vida prático”.<sup>99</sup> No que diz respeito à profecia, Weber aponta duas de suas formas existentes nas “religiões de salvação”: a profecia exemplar e a missionária. A primeira se expressa na contemplação, onde o caminho da salvação é mostrado com a vida exemplar. A segunda, os devotos, ao contrário,

---

<sup>98</sup> Weber explica que a salvação surgiu do sofrimento humano. A busca de cura dos males humanos originou rituais destinados a evitá-los ou eliminá-los. No interior dos primeiros cultos religiosos, que atendiam às preocupações coletivas, o sofrimento individual também gerou a figura do conselheiro espiritual, que estabeleceu a individualidade na relação entre o homem e o seu deus (ou deuses). Esse sacerdote passou a ser considerado uma encarnação de um ser sobrenatural, ou o seu profeta. Detinha, portanto, o conhecimento de salvação dos homens. Segundo o autor, foi justamente na adoração dos profetas que surgiu uma religiosidade fundamentada no mito do salvador. Nas religiões como o Confucionismo, Hinduísmo, Budismo, Cristianismo e o Islamismo, essas personagens tiveram proporções e formas variadas, mas em todas elas suas profecias desencadearam processos que culminaram no surgimento das “religiões de salvação”. A anunciação e a promessa de um ser divino, onipotente e justo, atingiam grandes massas que esperavam pelo fim dos seus males. A promessa religiosa, então, estabeleceu uma ética na religião: uma conduta moral que leva o sujeito à tão esperada salvação, que é a recompensa dos infortúnios da vida e que pode ser atingida neste ou no outro mundo (paraíso). Mas a redenção ganhou significado, de fato, a partir do momento em que foram oferecidas doutrinas que explicassem os motivos da salvação, já que elas deram origem a uma regulamentação ética da conduta humana. Conferir WEBER, Max. *Religião*. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963, pp. 309-346.

<sup>99</sup> *id. ibid.*, p. 330.

são instrumentos de um deus que cumprem exigências em seu nome, exercendo uma atitude religiosa que lança mão da entrega interior e contemplativa desse deus.<sup>100</sup>

O missionarismo, expressão da forma profética de busca de salvação, foi (ou ainda é) uma das principais características da religião cristã desde sua instituição como religião oficial do Império Romano.<sup>101</sup> No século XVI, entretanto, as mudanças processadas na Europa colocaram uma nova necessidade em matéria de missionação. O encontro de povos que não conheciam a fé de Cristo significava, para os cristãos devotos, o reencontro com as regiões que Deus havia criado e que se afastaram da “civilização”. Daí Baeta Neves considerar que “a ‘descoberta’ [foi] um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas, de *um* mesmo mapa já há muito desenhado por uma só Mão”.<sup>102</sup>

Nesse sentido, as missões Quinhentistas representavam um ambicioso projeto de devolução, ao Reino de Cristo, daqueles que Ele mesmo havia criado, o que, para Neves, seria um plano universalista de integração dos “pagãos” ao mundo “civilizado”: as missões contavam com a associação da Igreja com os nascentes Estados ibéricos e, no processo expansionista dessas monarquias, a incorporação territorial não significava somente a incorporação espiritual das novas terras, mas representava uma homogeneização ideológica baseada nos esteios morais da cristandade européia. Entendia-se que, se havia povos que não conheciam o Salvador, é porque viviam próximos à “natureza” e não conheciam a “civilização”. A natureza, afinal, era tida como “algo ‘bruto’ à espera de ser ‘purificada’, lapidado pela ação dos súditos de Cristo”,<sup>103</sup> homens civilizados. Desse modo, a luta travada pelos missionários no além-mar distinguia-se daquela travada no Velho Continente voltada à reafirmação dos dogmas católicos. No entanto, relacionava-se a essa disputa contra as seitas protestantes e “heréticas”, pois o catolicismo a ser levado para o Novo Mundo e Oriente deveria ser aquele em fase de redefinição pela Igreja de Roma.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> WEBER, Max. *op. cit.*, pp. 309-346.

<sup>101</sup> Leandro Karnal aponta que o missionarismo é uma das principais características do catolicismo porque todas as épocas de sua história foram de expansão. Nasceu como uma religião mediterrânea, mas, ao se associar ao poder secular romano sob o governo de Teodósio, iniciou sua propagação no continente europeu. No século XVI rompeu as fronteiras européias, evidentemente, em processos de expansão distintos em seus fundamentos: motivações (religiosas e políticas), intenções, organização, etc. Ver KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998, pp. 19-39.

<sup>102</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 32.

<sup>103</sup> *id. ibid.*, p. 41.

<sup>104</sup> *id. ibid.*, pp. 25-43.

Foi sob esta inspiração salvacionista que as primeiras missões jesuíticas se desenvolveram nos domínios lusos. Organizadas com o apoio desta Coroa, contaram com a estrutura hierárquica da Ordem e com a correspondência epistolar. As atividades dos padres e irmãos, no além-mar, eram ditadas por um padre Superior de Missão,<sup>105</sup> que devia obediência a um padre Provincial, como era chamado o responsável pela administração de uma Província da Companhia de Jesus. Das Províncias, os Provinciais acompanhavam o andamento de várias missões em seus territórios<sup>106</sup> e, por seu turno, deviam obediência ao Geral da Companhia, Inácio de Loyola, que residia em Roma. Da cidade, ele chefiava todas as Províncias e, também, as missões da Itália, Sicília, Alemanha e França. Para tal, o Geral contava com os Visitadores que, com um posto hierárquico acima dos Provinciais, percorria as missões para identificar problemas, resolver conflitos e orientar as ações dos missionários.<sup>107</sup>

Esta era, resumidamente, a hierarquia que garantia o funcionamento das missões da Ordem que, a partir de 1559, contaram com as *Constituições da Companhia de Jesus* para guiar as atividades dos seus membros. O documento, vigente até os dias de hoje, traz orientações para o desenvolvimento espiritual do jesuíta e, também, normas institucionais sobre a admissão de novos membros (e os motivos de suas dispensas), o voto de pobreza e o exame dos noviços; a formação dos admitidos; as atribuições do Geral da Companhia; a catequização das crianças; e o modo de vestir, de celebrar missas, entre outras atribuições

---

<sup>105</sup> Os superiores de missão eram escolhidos ainda no período de formação na Ordem. A preparação iniciava-se com a provação e instrução espiritual durante um período de dois anos. Aprovado nesta etapa, os candidatos faziam votos de castidade, pobreza e obediência, e decidiam se tornariam irmãos ou escolásticos. Se irmãos, dedicavam-se aos trabalhos temporais (de jardinagem, carpintaria, entre outros) nos colégios da Ordem ou nas missões. Se escolástico, iniciavam longos períodos de estudos em filosofia e teologia. Terminada a formação, realizavam os *Exercícios Espirituais* completos (quatro semanas) para, então, fazer novamente o voto de castidade, pobreza e obediência. Nesse momento, o candidato ainda tinha que escolher entre ser um coadjutor espiritual ou um jesuíta. Se escolhesse a segunda opção, faria mais um voto de obediência ao papa, obediência esta relativa às missões. Desse grupo de jesuítas, geralmente seletos, saíam os primeiros superiores de missão. Sobre as exigências do noviço para o ingresso na Companhia de Jesus ver LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp. 03-17; e WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, pp. 50-69.

<sup>106</sup> A missão do Brasil, por exemplo, devia obediência à Província de Portugal; e a de Goa, à Província da Índia.

<sup>107</sup> A hierarquia e a estrutura da Companhia de Jesus, baseadas nas Províncias, são comentadas por O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, pp. 86-102. O pesquisador indica que, no século XVI, as primeiras Províncias da Ordem foram as de Portugal, Castela e Índia. Em 1553 foram fundadas as do Brasil, Itália (sua jurisdição não abrangia Roma, que era a sede da Companhia) e Aragão. Três anos mais tarde passaram a funcionar as Províncias da Sicília, França, Andaluzia e Etiópia.

dos padres e irmãos inacianos. Com o intuito de preparar seus membros para o “combate”, Loyola iniciou a compilação das *Constituições* em 1547 e as promulgou em 1552, mas continuou a retocar e revisar o documento até sua morte, em 1556. Dois anos mais tarde, quando finalmente foram impressas as primeiras *Constituições* em latim, as missões já se desenvolviam no além-mar. Assim, os missionários valiam-se do *Exame* – documento, como dito, que trazia informações como a finalidade e as normas básicas da Ordem – e, principalmente, contavam com o auxílio da correspondência epistolar.<sup>108</sup>

Uma vez além-mar, os inacianos escreviam aos seus superiores prestando conta dos serviços a favor da conversão dos naturais e expondo os motivos do seu sucesso e insucesso. A correspondência era uma obrigação institucional, estabelecida quando da sua fundação da Companhia, pois as atividades não poderiam ser monitoradas assiduamente pelos Provinciais com a visita pessoal.<sup>109</sup>

Em 1547, o padre Juan de Polanco, então secretário de Inácio de Loyola, publicou uma circular explicando aos seus membros as razões pelas quais deveriam escrever. Entre elas, o crescimento externo da Ordem, porque mostrava o bom trabalho por ela realizado (o que motivava o recebimento de ajudas perenes para as missões); e o crescimento do escritor, pois nas cartas ele deveria demonstrar sua vocação, humildade e diligência para servirem de inspiração aos irmãos que a lessem. Quando da formação, os missionários eram instruídos das normas para sua redação, já que as cartas tinham finalidades definidas.<sup>110</sup> Em 1560, Manoel da Nóbrega, então Provincial do Brasil, deu conta da chegada desta circular ao Brasil e disse a seu superior de Portugal, na ocasião Diogo Laynez, que todos os seus padres cumpririam à letra o que se pedia.<sup>111</sup>

Havia dois tipos de cartas: a de negócio e a de edificação. Essa última trazia informações como descrição das casas missionárias, alimentação, vestuário, características físicas e climáticas da terra e do “gentio”, além de mostras da ajuda celeste na atividade missionária. Por isso, as cartas que chegavam do ultramar eram vertidas para o latim e

---

<sup>108</sup> Ver LOYOLA, Inácio de (1491-1556). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997.

<sup>109</sup> As cartas jesuíticas são as principais fontes da Ordem, que foi zelosa no registro de suas atividades: a *Monumenta Historia Societatis Jesu* compreende 80 volumes que conta a história da Companhia de Jesus.

<sup>110</sup> Sobre esta questão, ver EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 49-50.

<sup>111</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Geral Diogo Láinez. Da Baía, 30 de Julho de 1560. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 89.

enviadas às outras missões jesuíticas espalhadas pelo mundo. Lidas para um público amplo, visavam fomentar a vocação missionária de leigos, ou mesmo dar mostra de exemplo e estímulo aos demais jesuítas, como se pode ver na carta de Pero Correia, missionário que atuou no Brasil no século XVI:

Tenho experimentado as cartas dos Irmãos serem um pão de muita substancia e um fogo, que muito aquece aos friorentos e causa muito animo e confiança aos desconfiados, e têm outras muitas virtudes. E isto tenho por muito averiguado, porque já me aconteceu achar em cartas brasas vivas, não esperando achá-las nelas, e pois que nelas se acha tanto bem, não deveríamos faltar com elas uns aos outros.<sup>112</sup>

Alguns estudiosos da instituição epistolar inaciana consideram que a escrita da carta de edificação seguia o modelo paulino de epístola (dirigia-se a um público amplo, era impessoal e dissertava sobre questões religiosas);<sup>113</sup> ou o estilo retórico da *ars dictaminis*, modelo de escrita do *dictator* medieval resgatado a partir de meados do século XIV pelos humanistas europeus. Neste modelo, eram utilizados artifícios retóricos do discurso público de um orador e sua finalidade era religiosa e política.<sup>114</sup>

Para a Companhia de Jesus, essa forma de escrita permitia que leigos e membros da Ordem lessem as cartas que, antes de sua conversão para o latim, tinham sua função modificada de acordo com o contexto de sua recepção. Isso porque, como eram impessoais, visavam fomentar a vocação religiosa, de um lado; e, de outro, fazer uma espécie de “propaganda” da Ordem a fim de conseguir ajudas perenes para as missões, como orientado por Juan de Polanco. A cúria jesuítica, então, retirava trechos que não comprometessem a edificação do leitor.

Ao analisar a obrigatoriedade de escrever cartas, prevista pelas *Constituições*, Fernando Torres Londoño afirma que as cartas de edificação eram as *cartas principais* para os inacianos. Segundo o historiador, Inácio de Loyola considerava que a imagem da Ordem se daria aos fiéis através das letras, uma vez que ela estava em vários territórios da Europa, Ásia, África e, mais tarde, América. As notícias desses locais, portanto, “deveriam primeiro

---

<sup>112</sup> CORREIA, Pero. Carta de S. Vicente, 18 de Junho de 1554. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>113</sup> Estas questões são discutidas por HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119; e MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003, pp. 52-57.

<sup>114</sup> Conferir EISENBERG, José. *op. cit.*, pp. 52-53.

edificar, e para conseguir consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos”.<sup>115</sup> Desse modo, as informações de negócio, doenças, problemas internos, enfim, deveriam ser enviadas em cartas separadas, chamadas por Loyola de *cartas hijuelas*. Normalmente anexadas às *principais*, essas não eram vertidas para o latim e, evidentemente, não eram distribuídas para as outras missões da Companhia.<sup>116</sup>

As *cartas hijuelas*, como se observa, eram as cartas de negócio, que levavam aos Superiores da Companhia de Jesus questões relativas aos assuntos temporais, ou seja, problemas ou dúvidas quanto à administração e o funcionamento da Companhia no além-mar, bem como questões doutrinárias que surgiam na catequese e no trabalho evangelizador de um modo geral. Por isso, a responsabilidade em escrevê-las era, normalmente, dos padres Superiores de Missão e dos Provinciais,<sup>117</sup> e sua escrita seguia o modelo da carta ciceroniana: baseava-se na *ars epistolandi*, sistema de escrita humanista fundamentada no estilo coloquial da antiguidade clássica que privilegiava a intimidade dos interlocutores. Por ser um instrumento privado de comunicação, era utilizada pelos jesuítas para tratar de assuntos “políticos” e para substituir a presença de um Provincial em determinada Missão.<sup>118</sup> No que diz respeito à missão do Brasil, por exemplo, Roberto Gambini indica

---

<sup>115</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, p. 18. Recentemente foi publicada no Brasil uma edição de cartas de edificação escritas pelos missionários que atuaram no Brasil e que entrara em circulação na Europa no início da década de 1550. Trata-se de HUE, Sheila Moura (org.). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. Comparando algumas cartas publicadas nesta edição com as de outras coleções é possível identificar as alterações que essas sofreram, como a retirada de pequenos trechos.

<sup>116</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *op. cit.*, pp. 11-32.

<sup>117</sup> Nas cartas de Manoel da Nóbrega identifica-se que, além de informar seus superiores de Roma e Portugal sobre as questões relativas ao território, o padre também colocava assuntos doutrinários para serem debatidos pelos teólogos da Ordem quanto à evangelização dos ameríndios. Roberto Gambini indica, também, que em 1553 Nóbrega foi instruído por Loyola a não confundir carta de negócio com de edificação, bem como a exigir que os missionários sob seu comando fornecessem informações completas da América. Problemas enfrentados na catequese e dúvidas doutrinárias quanto à evangelização, portanto, deveriam ser descritos em cartas separadas, as de negócio. Ver GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, pp. 69-71.

<sup>118</sup> Conferir HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz... pp. 87-119; MOREAU, Filipe Eduardo. *op. cit.*, pp. 52-57; e EISENBERG, José. *op. cit.*, pp. 46-58. As questões relativas à instituição epistolar da Companhia de Jesus também são discutidas em ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuítos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 225-288; HANSEN, João Alfredo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp. 15-43; LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 55-57; e POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, pp. 81-84.



que em 1553 Nóbrega foi instruído por Loyola a não confundir carta de negócio com de edificação, bem como a exigir que os missionários sob seu comando fornecessem informações completas da América. Problemas enfrentados na catequese e dúvidas doutrinárias quanto à evangelização, portanto, deveriam ser descritos em cartas separadas, as de negócio.<sup>119</sup> Em uma de suas cartas, de fato, o padre respondeu que, quando escrevia aos superiores, “não tenho conta com mais que falhar-lhe por carta como em presença, sem ter respeito à ordem nem ao que escrevo se é mal se bem”.<sup>120</sup>

Mas, independentemente do modelo das cartas, pode-se considerar que, no início da missionação, foram as cartas, e não as *Constituições* (até que ficassem prontas em 1556), que orientaram as ações dos inacianos diante dos mosaicos étnicos e culturais que encontraram no mundo quinhentista: a correspondência oferecia aos missionários uma forma de atuação frente aos fiéis e infiéis do catolicismo romano, um *modus procedendi* que rendeu, de um lado, a reação contrária e ásperas críticas de muitos católicos e reformados; de outro, entretanto, a admiração de jovens europeus propensos à vida religiosa.

É possível identificar nas epístolas que a doutrina teológica dos sacramentos ditou, em muitos casos, o princípio de ação dos inacianos. Isso nos leva a considerar que a salvação dos naturais era uma força motriz que construía as estratégias de conversão. Nesse caso, o batismo tinha maior preponderância em relação aos outros sacramentos porque oferecia a redenção para o pecado original. Lembremos que Aquino havia definido o pagão como inocente do pecado de negar a fé de Cristo por não conhecê-la, mas, por ser herdeiro do pecado dos seus antepassados, deveria ser persuadido a aderir a doutrina cristã.<sup>121</sup>

Na tradição cristã, o batismo é tido como o ato oficial da entrada do fiel na Igreja, e sua definição é inspirada nas resoluções dos concílios realizados ao longo da história da

---

<sup>119</sup> GAMBINI, Roberto. *op. cit.*, pp. 69-71.

<sup>120</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Mestre Simão Rodrigues. De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 36.

<sup>121</sup> Vale lembrar que, dentre as preocupações da Igreja de Roma no concílio de Trento, estava a formação intelectual do clero baseada na escolástica. A Santa Sé reeditou obras teológicas de Tomás de Aquino (como o Catecismo, o Breviário, o Missal e a Suma Teológica) e, em 1567, o papa Pio V (1566-1572) o declarou como o *Doutor da Igreja*. Nascida com um espírito reformador, a Companhia de Jesus formava seus membros a partir dos escritos tomistas. Ver COSTA, Célio Juvenal. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em aberto*. Brasília, v. 21, n. 78, dezembro 2007, pp. 99-101.

Igreja.<sup>122</sup> Seus fundamentos foram mantidos na documentação do encontro ecumênico de Trento, que corrobora e expõe os princípios de obtenção da salvação através do recebimento do sacramento em questão. No *Decreto sobre a Salvação*, por exemplo, é informado que a salvação “não se pode conseguir, depois de promulgado o Evangelho, sem o batismo, ou sem o desejo de ser batizado”.<sup>123</sup> O documento explica, igualmente, que a salvação através do batismo significa a conversão, porque “com aquele arrependimento que devem ter antes de serem batizados e enfim, se propõe a receber este sacramento, [devem] começar uma vida nova e observar os mandamentos de Deus”.<sup>124</sup>

Como se observa, o documento informa que antes de receber o batismo o indivíduo deveria demonstrar o desejo de ser batizado e, ao manifestar tal anseio, deveria ser preparado para o batismo vivendo a partir dos preceitos da Igreja. Esse novo modo de vida era ensinado com a catequese e com a evangelização, daí o capítulo VI do decreto, intitulado *Modo desta preparação* [da salvação através do batismo], apontar que “as pessoas dispõem-se para a salvação, quando movidos e ajudados pela Graça Divina, e trocando o ódio pela fé, se inclinam deliberadamente a Deus, crendo ser verdade o que sobrenaturalmente Ele revelou e prometeu”.<sup>125</sup> Esta passagem deixa evidente a necessidade que a pessoa batizada tem de zelar pelos preceitos da fé católica, como indica o capítulo seguinte: depois da preparação para o batismo vem o seu recebimento, ou a sua salvação, “que não só é o perdão dos pecados mas também a satisfação e renovação do homem interior, pela admissão voluntária da graça e dons que a seguem”.<sup>126</sup>

Nota-se que esses dons eram obtidos com o modo de vida cristão baseado no Evangelho e nos mandamentos de Deus e da Igreja. Assim, o batizado não poderia voltar a cometer seus hábitos tidos como pecaminosos. No capítulo X, *Do incremento da salvação obtida*, é mencionado que aqueles que obtiverem a salvação devem caminhar em virtude

---

<sup>122</sup> Um indicativo disto são as definições contemporâneas do batismo, que são baseadas nessas resoluções conciliares. Ver, por exemplo, BATISMO. In: VICENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1969, pp. 78-79; e BATISMO. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 91-92.

<sup>123</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007, p. 02.

<sup>124</sup> *id. ibid.*, p. 02.

<sup>125</sup> *id. ibid.*, p. 02.

<sup>126</sup> *id. ibid.*, pp. 02-03.

dia-a-dia porque, com sua fé em Cristo e boas obras, “se salvam cada vez mais”.<sup>127</sup> Nesse sentido, uma vez batizado, o indivíduo ficaria obrigado a agir de acordo com os princípios do catolicismo, e voltar a pecar representava o rompimento da fidelidade estabelecida com Cristo e sua Igreja através do batismo. Daí o cânon XX deste sacramento decretar a excomunhão daquele que disser que “o homem salvo (...) não é obrigado a observar os mandamentos de Deus e da Igreja, (...) como se o Evangelho fosse mera e absoluta promessa de salvação eterna sem a condição de guardar os mandamentos”.<sup>128</sup>

As instruções salvíficas ditadas pelas resoluções tridentinas retomam o entendimento de Tomás de Aquino de que a persuasão era um instrumento justo da conversão do pagão. Através da persuasão, um missionário despertaria a vontade de um “pagão” de receber o batismo.<sup>129</sup> Somente quando este manifestasse o desejo de recebê-lo é que seria evangelizado. Depois de provado na fé, seria batizado, ou seja, convertido e, conseqüentemente, salvo do pecado original. Uma vez batizado, entretanto, o novo cristão deveria ser constantemente acompanhado para não voltar a pecar e, assim, não romper a fidelidade estabelecida com Deus e sua Igreja.

É notório que a doutrina teológica do batismo e da salvação estabeleceu a lógica da missão jesuítica em muitos domínios portugueses, no século XVI. Os jesuítas, ao chegarem a uma região, primeiramente buscavam identificar as estruturas sociais, além dos principais pecadores e pecados cometidos (fossem por parte da população local ou, em alguns casos, até mesmo dos próprios portugueses). Feita esta identificação, decidiam sobre quais técnicas de persuasão utilizariam para despertar a vontade do batismo e, ao mesmo tempo, trabalhavam pela eliminação dos pecados e pecadores, muitas vezes identificados como “males da terra”. Quando os nativos manifestavam o desejo pelo batismo, iniciava-se a evangelização e a catequese das crianças onde, em muitos casos, foram utilizadas as reduções jesuíticas para afastar os “pretendentes” ao batismo da má influência dos ainda gentios. Aliado a este fator, os missionários buscavam junto aos Provinciais diversos recursos que suprissem necessidades materiais e espirituais da evangelização, conversão e manutenção da ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos. Essas necessidades podem

---

<sup>127</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 04.

<sup>128</sup> *id. ibid.*, p. 09.

<sup>129</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tomo VII. Madri: La Editorial Católica, 1959. 2-2, q. 6 e 10. *ap.* EISENBERG, José. *op. cit.*, p. 66.

ser entendidas como as “boas sementes” que os jesuítas pretendiam lançar na região para, em momento oportuno, colher “bons frutos” na terra. Isso porque, nas cartas, o termo “fazer-se fruto” é corrente e aparece, como bem observou Guilherme Amaral Luz, como uma metáfora da frutificação da vinha que, por seu turno, aponta a possibilidade ou não de salvação dos nativos: “fazer algum fruto significa, sempre, trazer almas para a Glória, e lavrar na vinha do Senhor significa sempre trabalhar para que se produza algum fruto”.<sup>130</sup>

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

## 2.2: A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NAS ÁREAS DE DOMÍNIO POLÍTICO DA COROA PORTUGUESA

As principais regiões dominadas politicamente por Portugal onde os jesuítas atuaram, no século XVI, foram a ilha de Goa, na Índia, e o Brasil. Este último espaço será examinado posteriormente.

Os inacianos chegaram a Goa em maio de 1542 sob o comando de Francisco Xavier, um dos companheiros de Inácio de Loyola na fundação da Companhia de Jesus. Além de sua importância na Ordem, e no interior da própria Igreja Católica, o cargo de Superior das Missões no Oriente lhe dava a autoridade de iniciar as atividades religiosas na cidade com o batismo em massa e, muitas vezes, forçado. No parecer de Maria Odete

---

<sup>130</sup> LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana...* p. 75.

Soares, a conversão à força ocorria porque Xavier defendia a idéia de que era preciso primeiro batizar um grande número de pessoas para depois catequiza-las,<sup>131</sup> uma forma que privilegiava a quantidade e não a qualidade doutrinal da conversão dos goeses.

Os missionários sob o comando de Xavier o obedeciam nessa prática, embora alguns não estivessem de acordo com ela. Célia Tavares, em seu estudo sobre a missionação jesuítica em Goa, aponta que o padre António Criminal escreveu a Loyola, em 1545, acusando a “pressa” em se batizar a população local.<sup>132</sup> O padre informou o Geral que já havia consultado o padre Diogo, mestre do colégio de São Paulo em Goa, mas não teve um parecer positivo. Mesmo citando São Tomás de Aquino (que indicava a necessidade de seis meses para se fazer um homem prudente) e o teólogo dominicano Silvestre Prierias (que recomendava 40 dias de preparação do catecúmeno, reproduzindo o tempo da Quaresma), Criminal recebera a resposta de que agindo desta forma não batizaria ninguém. Assim, ele pedia a orientação de Loyola sobre como proceder no batismo, que era aplicado

sem ensinar coisa alguma, pois eles chegam e dizemos que queremos que sejam cristãos; ao fim da prédica, quando se predica, rapidamente os baptizamos (...). Dizemos quatro ou três palavras na terceira pessoa declarando-lhes que coisa devem crer, declaramos os mistérios da cerimônia do batismo, e isto sempre com intérprete.<sup>133</sup>

Parece ter sido esta a razão de Inácio de Loyola ter advertido Xavier sobre a necessidade de preparação do indivíduo antes do batismo, como pedia a doutrina definida pela Santa Sé. Essa mesma preocupação foi manifestada por D. Catarina (mãe de D. Sebastião) em 1562, quando do seu pedido de melhor preparo dos catecúmenos na região; cinco anos mais tarde foi a vez do 1º Concílio Provincial de Goa demonstrar o desassossego com a solicitação de maior preparação da população antes da aplicação do sacramento, porque as pessoas deveriam manifestar o livre desejo e ter convicção de ser batizado. O ajuste da prática de aplicação do batismo à doutrina católica, entretanto,

---

<sup>131</sup> Ver MARTINS, Maria Odete Soares. *A missionação nas Molucas no século XVI: contributo para o estudo da acção dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002, pp.263-265.

<sup>132</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 115.

<sup>133</sup> CRIMINAL, António. Carta a Inácio de Loyola de 07 de outubro de 1545. In: REGO, António da Silva. *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente (Índia)*. v. 3. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947, pp. 171-172. ap. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* p. 115.

ocorreria apenas em 1568, quando D. Sebastião instruiu D. Luís de Ataíde – então vice-rei da Índia – para que Goa e cada fortaleza tivesse um “pai dos cristãos”.<sup>134</sup> O cargo de *Pater christianorum* havia sido oficializado por uma Alvará Régio de 1532, e concedia ao nomeado a atribuição de vigiar os novos cristãos para que estes não voltassem aos antigos preceitos, o que lhe permitia julgar e castigar para manter a ortodoxia da fé cristã. Ademais, o “pai dos cristãos” deveria auxiliar na conversão com a visita aos troncos e galés à procura de “interessados” no batismo, e com a fiscalização do que era ensinado aos catecúmenos.<sup>135</sup>

Embora a opção de Xavier de batizar em massa tenha rompido com a lógica da missionação estabelecida com a doutrina da salvação, é notória a preocupação da Igreja e da Coroa portuguesa em adaptar a prática aos princípios teológicos do batismo. Considerando, então, a decisão de D. Sebastião de manter um “pai dos cristãos” nos seus domínios asiáticos (embora posterior ao falecimento de Francisco Xavier, em 1552), é possível relacionar a posição teológica assumida por Xavier à relação que Portugal estabelecia com Goa: a Coroa portuguesa ali exercia um domínio político efetivo, e a proposição fica evidente diante do estado em que se encontrava a região quando da chegada dos inicianos.

Os jesuítas desembarcaram em Goa juntamente com Martim Afonso de Souza, novo vice-rei do Estado da Índia que levava instruções de enfeixar o poder em suas mãos. Uma vez no Oriente, encontraram entre os portugueses e os nativos um corpo sacerdotal de 100 padres seculares, que desde 1534 contava com uma diocese cuja jurisdição abrangia a cristandade presente entre o Cabo da Boa Esperança e a China. No entanto, o modo de vida no local era incompatível com a ortodoxia da religião cristã, porque além da má conduta de muitos portugueses, existia a prática pública de cultos hindus por parte da população local. Essa realidade refletia tanto o clima de tolerância instituído no primeiro momento da cristianização de Goa, iniciado com Afonso de Albuquerque em 1510,<sup>136</sup> como a carência de vocação e a má formação religiosa do clero. A estreita convivência dos padres e da população leiga com a diversidade cultural da região contribuiu para uma aceitação de

---

<sup>134</sup> Conferir MARTINS, Maria Odete Soares. *op. cit.*, pp. 267-270.

<sup>135</sup> Ver ARAÚJO, Maria Benedita. O “Pai dos Cristãos”: contribuição para o estudo da cristianização da Índia. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II. Braga: CNCDP, 1993, pp. 305-324.

<sup>136</sup> Quando da conquista de Goa, Afonso de Albuquerque iniciou uma política de diplomacia e de relativa tolerância religiosa, permitindo a permanência de muitas tradições e religiões locais. A questão será discutida no capítulo seguinte.

práticas tidas pela Santa Sé como heréticas, como a bigamia, a sodomia, entre outras. Muitas vezes as discussões sobre essas questões desencadearam uma série de conflitos entre os dois poderes, e resultaram em graves denúncias de que padres tinham mancebas, roubavam, não sabiam aplicar os sacramentos e até mesmo um outro que se fez passar por Jesus Cristo.<sup>137</sup>

Assim, como medidas de defesa e propagação da fé cristã, os jesuítas utilizaram o batismo em massa e recorreram a métodos muitas vezes violentos para eliminar práticas religiosas consideradas heterodoxas, no que contaram com o apoio do poder secular. Juntos cuidaram da destruição de templos hindus, da perseguição aos sacerdotes locais e da queima de livros de outras religiões que não fossem a católica. Nos locais onde havia templos sagrados hindus, após sua destruição os inacianos levantavam uma cruz, marcando o lugar onde seria construída uma igreja. Ademais, quase vinte anos após a chegada da Companhia de Jesus em Goa, foi a vez do Santo Ofício da Inquisição se instalar na cidade, o que aumentou significativamente a intolerância religiosa com o combate ao “gentilismo” e a perseguição dos cristãos-novos.<sup>138</sup>

Fica evidente, portanto, que durante o reinado de D. João III as mudanças processadas na sua política ultramarina ressoaram na Ásia, marcando o começo de um novo momento da cristianização em Goa. A partir de 1542, o comportamento das autoridades civis e eclesiásticas passou a refletir as reformas desse rei e foi com a ordem inaciana que, de fato, começou a interferência no modo de vida local. Francisco Xavier, afinal, trazia a Ordem que mais assegurava as determinações da Igreja tridentina pelo zelo à ortodoxia da

---

<sup>137</sup> Sobre essas denúncias, ver TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 104-110. Esse texto também oferece o panorama do estado em que Goa se encontrava quando da chegada dos inacianos, assim como SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Econômica*. Lisboa: Difel, 1993, pp. 77-112.

<sup>138</sup> Sobre a atuação dos jesuítas e do Santo Ofício da Inquisição em Goa ver TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 87-140. A autora entende que esse método de ação dos jesuítas e do poder secular demonstrava a chegada dos ideais da Contra-Reforma nos domínios lusos no Oriente e seu conseqüente recrudescimento na vida religiosa de Goa. A violência, nesse sentido, deve ser entendida no contexto das mudanças pelas quais a Europa passava e que incidiram nas mudanças promovidas por D. João III no império luso. Ângela Barreto Xavier segue nesta perspectiva e acrescenta que a ação jesuítica e do poder régio marcaram o início da ousada reforma joanina que abarcava seus territórios de além-mar na tentativa de adequá-los a uma concepção de um império inspirado no modelo romano da época antiga, e que vinha sendo ensaiado pelos vizinhos castelhanos. As medidas adotadas nesse sentido – onde Thomaz encontrou a passagem de um projeto imperial (no seu sentido messiânico, de conquista de Jerusalém) para um projeto colonial (assentado na conquista territorial) – exigiam a dinamização da administração (para garantir a viabilidade econômica dos domínios) e a formação de súditos com a cristianização da população nativa. Ver XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 75-80.

fé católica. Esse modo de atuação do padre, aliado ao poder político, explica o porquê de sua opção pelo batismo em massa: por serem dominados pelos portugueses, os naturais não precisavam manifestar o desejo de serem cristãos, muito menos precisavam ser reduzidos para levar uma vida cristã depois de batizados.<sup>139</sup> A persuasão, que ascenderia a vontade dos nativos pelo batismo, era substituída pela força bruta; já a ortodoxia da fé que praticavam era ditada pela punição, que era prevista pelas *Ordenações* portuguesas; e, mais tarde, pela vigilância do Santo Ofício da Inquisição.

### 2.3: A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NAS REGIÕES SEM A JUSTIÇA E O PODER RÉGIOS

Essa forma de atuação dos jesuítas em Goa, baseada na força, contrastou com a atuação dos inicianos nos locais onde a Coroa portuguesa não exercia o domínio político efetivo. A falta de uniformidade na ação dos missionários, também identificada por outros pesquisadores, corrobora com a premissa de análise de que foi a relação que a Coroa portuguesa estabeleceu com determinada região que condicionou os resultados da presença dos jesuítas no ultramar. Célia Tavares, por exemplo, observa que na Ásia não houve uma uniformidade na atuação dos jesuítas porque eles estavam divididos em dois grupos: um que utilizava métodos violentos na evangelização, o caso de Goa; e outro que atuou como mediador cultural, cujo método evangelizador, para além do uso da força, previa o domínio das línguas locais e a dedicação nos trabalhos assistenciais, antes realizados pelos sacerdotes asiáticos. Mesmo sob o controle do Superior das Missões no Oriente, este grupo atuou fora dos muros de Goa, onde os portugueses não haviam dominado politicamente, mas apenas estabelecido relações diplomáticas para que se levasse o catolicismo e se realizasse o comércio de especiarias.<sup>140</sup>

A ausência de uniformidade na missionação na Ásia, África e América também é apontada por João Paulo de Oliveira e Costa. Segundo o historiador, onde havia a presença de autoridades régias portuguesas, o modelo de conversão tendia a ser “excessivamente

---

<sup>139</sup> É sintomático, nesse caso, que os “pais dos cristãos” tenham atuado apenas em locais em que os portugueses exerciam jurisdição efetiva, como em Goa e nas fortalezas de Baçaim e Ceilão. Lembremos que em muitas regiões os portugueses exerciam jurisdição apenas dentro das fortalezas. Fora delas valiam as leis dos reis mandantes das regiões. Ver MARTINS, Maria Odete Soares. *op. cit.*, pp. 267-270.

<sup>140</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* p. 128.



ocidentalizador”. Já nas regiões onde não havia o domínio político dos lusitanos, “foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras” de acomodação cultural,<sup>141</sup> aquilo que, para Adone Agnolin, seria o fator diferenciador das missões na Índia, Japão e China da ocorrida na América: “as próprias missões cristãs dependiam, antes que da própria ordem religiosa (...), da (...) ordem criada pelas armas dos espanhóis e portugueses”.<sup>142</sup> Onde o poder das monarquias ibéricas não estava presente, portanto, a adaptação dos inácianos à cultura local “tornava-se o meio necessário para obter o fim de ‘ganhá-los a Cristo’”.<sup>143</sup>

A idéia de que a presença ou não do poder temporal foi o fator determinante da falta de uniformidade na ação missionária está em harmonia com a consideração de John Thornton de que os missionários chegaram em alguns domínios lusos com uma concepção inclusiva da religião: os evangelizadores entendiam como comportamento aceitável um modo de vida cristão e o reconhecimento da Igreja Católica como a única e verdadeira igreja de Cristo, dirigida pelo Papa. No entanto, a conversão dos nativos ao catolicismo era indicada através de uma simples declaração da fé. Bastava que o novo cristão, em confissão, reconhecesse a existência de um só Deus, a ressurreição de Jesus Cristo e a existência de um além-vida no paraíso assegurado pelo comportamento baseado nos ensinamentos do Salvador. A existência de termos similares, nas línguas locais, a Deus e alma, por exemplo, indicaria que os nativos tinham conhecimento desses elementos da cosmologia religiosa européia. Mateus Cordoso, um jesuíta em atividade no Congo, no século XVII, contou em sua *História do Reino do Congo* que os africanos sabiam da existência do verdadeiro Deus, mas não tiveram a oportunidade de conhecer Jesus Cristo antes do contato com os europeus.<sup>144</sup> Nesse sentido, o conceito inclusivo da religião, segundo Thornton, indica que os missionários aceitavam aspectos culturais locais na prática do catolicismo, desde que esses não fossem contrários aos preceitos cristãos. Bastava,

---

<sup>141</sup> As duas citações referem-se a COSTA, João Paulo de Oliveira e. A diáspora missionária. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antônio Camões (orgs.). *História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 279. ap. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* p. 128.

<sup>142</sup> AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 221.

<sup>143</sup> *id. ibid.*, p. 227.

<sup>144</sup> CORDOSO, Mateus. *História do Reino do Congo*. Edição moderna editada por Antônio Brásio, do original de 1624. Lisboa, 1969. ap. THORNTON, John. The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*. n. 25, 1984, p. 152.

portanto, uma manifestação exteriorizada da fé para os convertidos serem considerados cristãos.<sup>145</sup>

Essas abordagens de mediação cultural na evangelização estão presentes nos casos das missões na costa da Pescaria e do Japão, cujas atividades foram organizadas a partir de Goa;<sup>146</sup> e a missão no reino africano do Congo, dirigida pela Província da Companhia de Jesus em Portugal. Em todos esses casos, as missões foram condicionadas, como veremos, pela ausência do domínio político efetivo de Portugal, experiências que contrastaram com a atuação jesuítica em Goa e com a franciscana na evangelização nos domínios castelhanos na América.

### **A missionação na costa da Pescaria**

A costa da Pescaria localiza-se no extremo sul da Índia, e entre seus habitantes destacam-se os paravas, casta de mergulhadores e pescadores de pérolas dispersa em pouco mais de sessenta vilarejos ao longo da costa de Tamil Nadu (no golfo de Manaar, entre o extremo sul da costa do Coromandel e a ilha de Ceilão, atual Sri Lanka). Em 1532 os líderes da comunidade procuraram os portugueses que estavam em Cochim para pedir proteção contra os mercadores muçulmanos que disputavam uma zona de pesca e exploração de pérola. Miguel Vaz, bispo de Cochim, ofereceu ajuda em troca da conversão dos naturais ao cristianismo.<sup>147</sup>

A conversão dos nativos ao catolicismo oferecia uma saída para a Coroa lusa exercer influência para além das feitorias, ou seja, o parentesco espiritual permitia o estabelecimento de alianças e a criação de áreas de influência no interior do continente. Nesse sentido, usar o catolicismo como “moeda de troca” permitia a tessitura de um império baseado numa rede (sem territorialização), e esta fundamentada na solidariedade

---

<sup>145</sup> Ver THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 152-153. O autor analisa, especificamente, o processo de transposição do catolicismo no Congo, que será discutido a seguir.

<sup>146</sup> Em dez anos de atividades no Oriente, Francisco Xavier viajou pelo continente asiático e estabeleceu missões na costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, Japão e tentou estabelecer missão na China, onde faleceu em 1552. Até 1601 as atividades nesses locais era orientadas pelo Superior das Missões no Oriente, que residia em Goa.

<sup>147</sup> Conferir DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CAPES, 2008, pp. 237-240.

religiosa. O cristianismo, nesse caso, foi proveitoso para os portugueses e os locais, assim como o islamismo havia sido interessante para grupos de comerciantes do sudeste asiático, no século XV, quando sua região passou por um processo de islamização.<sup>148</sup> Não por outra razão, Andréa Doré considerou que na costa da Pescaria, como no Congo, “a conversão ocorreu em grandes contingentes quando a rede cristã podia trazer ganhos também às comunidades locais”.<sup>149</sup>

A missão jesuítica na costa da Pescaria, portanto, foi organizada a partir da passagem de Francisco Xavier em um local sem domínio efetivo da Coroa portuguesa e, principalmente, onde a evangelização iniciada pelo clero secular inseria-se em uma verdadeira relação de interesses que transcendiam a simples religiosidade. A missão teve como Superior Henrique Henriques, que lá chegou em 1548. A única carta escrita pelo padre de que dispomos não nos permite identificar se a lógica da missão se processou a partir dos preceitos dogmáticos da salvação (da aplicação do batismo, portanto). No entanto, deixa evidente que a missão ali foi condicionada pela ausência do poder político lusitano.

Dentre os métodos de persuasão utilizados no local, pode-se destacar o trabalho dos missionários na conversão de pessoas com proeminência social na região. Com a conversão dos chamados “principais da terra”, os jesuítas esperavam conseguir a conversão também de seus familiares, parentes e demais pessoas sobre as quais exerciam influência. Henriques informa, por exemplo, a conversão de Manuel Coutinho, um desses “principais”, e esperava que em breve sua esposa, filho, sogro, sogra e demais parentes fossem batizados.<sup>150</sup>

O pesquisador Manuel Martins indica que a conversão de chefes locais era uma estratégia para a conversão de grandes massas, um método inspirado no sucesso de procedimento semelhante aplicado na conversão dos povos “bárbaros” na Europa Medieval.<sup>151</sup> De fato, na costa da Pescaria, como em outras regiões asiáticas e no Congo, os

---

<sup>148</sup> DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria... pp. 237-240.

<sup>149</sup> *id. ibid.*, p. 242.

<sup>150</sup> HENRIQUES, Henrique. Cópia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compañía de Iesu al padre maestre Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castelhano. Recebidas el año de M.D.L.I. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993. Os documentos dessa coleção não são numerados. A carta em questão é o primeiro de dois documentos da obra. Foi escrita em Cochim em 12 de janeiro de 1551.

<sup>151</sup> MARTINS, Manuel Alfredo de Moraes. *Contacto de culturas no Congo português: achegas para o seu estudo*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958, p. 112.

padres da Companhia de Jesus utilizaram-se dessa técnica como recurso persuasivo: Francisco Perez, quando de sua estada em Malaca, comentou que havia batizado um sacerdote local (chamado de ioques), que se fez cristão de boa vontade juntamente com sua esposa e seus dois filhos.<sup>152</sup> Sucesso maior atingiu o padre João da Beira nas Molucas (Ternate), que indicou que nas ilhas havia muitos mouros e ritos e seitas gentias, e que era difícil converter a população local porque os mouros perseguiram aqueles que abraçavam o cristianismo. Distante 50 ou 60 léguas da fortaleza, entretanto, os gentios eram mais “domáveis” porque estavam longe da influência dos mouros. Foi por esta razão que o padre converteu três chefes de província, já que “en estas prouincias de gentiles se haze mucho fruto bautizando adultos, y niños, y dotrinandolos siempre en cosas de nuestra fe, y quitandoles los malos costumbres de sus idolatrias”.<sup>153</sup> Ainda, informou que o rei de Maluco era o principal das ilhas e tinha manifestado o desejo de batizar um de seus filhos. Os padres queriam batizar o primeiro, que era príncipe, porque assim “esta cierto cõuertirse todo el reyno, y las mas ilhas o quasi todas, que ay en estas partes”.<sup>154</sup> Já Gaspar Barzeu não teve sucesso em Ormuz, onde estava a mando de Francisco Xavier. O padre relatou que estava prestes a batizar o rei local, e conseqüentemente mais de dois mil mouros, mas foi impedido pelos doutores da “seita maometana”. Estes teriam ameaçado o rei dizendo que incentivariam seus homens a abandonar o reino caso ele se convertesse ao cristianismo.<sup>155</sup>

Os inicianos utilizaram outras duas táticas persuasivas: a “disputa”, ou a “prática”; e a utilização de “bons cristãos” na vigilância da fé praticada pelos convertidos. A primeira era um debate público realizado, normalmente, com sacerdotes de outras religiões onde os

---

<sup>152</sup> Ver PEREZ, Francisco. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus do Camorin, escrita em Malaca em 26 de novembro de 1550. Trata-se da segunda das quatro cartas que compõem o documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãnia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra. Tresladadas de Portugues en Castellano. Recebidas el año de M.D.Lj”. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551...*

<sup>153</sup> BEIRA, João da. Carta para o reitor do Colégio de Goa, António Gomes, escrita em Ternate, nas ilhas Molucas, em 25 de fevereiro de 1550. Trata-se da quarta carta do documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãnia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra... In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551...* f. 01.

<sup>154</sup> *id. ibid.*, f. 01v.

<sup>155</sup> Ver BARZEU, Gaspar. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus de Coimbra, escrita em Ormuz em 24 de novembro de 1550. Trata-se da terceira carta que compõe o documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãnia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra... In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551...*

missionários expunham e defendiam as verdades da fé cristã. Os jesuítas intentavam fomentar a vontade dos nativos de aderir a religião católica e, também, de convencer os próprios sacerdotes a se converterem ao cristianismo (já que exerciam grande influência em sua região). O sacerdote batizado por Francisco Perez em Malaca, por exemplo, esteve em “prática” com o padre durante seis meses antes de receber o sacramento, daí o missionário considerar que “por gracia de dios se haze mucho fruto en dotrinar los niños, y exhortar los grandes, en cõfessar, y ministrar el santissimo sacramento, y tener algunas platicas con los gentiles, judios y moros, muchos de los quales vienen en conocimiento de nuestra santa fe”.<sup>156</sup> A mesma estratégia foi utilizada pelo padre Gaspar em Ormuz. Por conviver com turcos, árabes e persas de diversas religiões (gentios, mouros e judeus), travava as “disputas” principalmente com os mouros e com os judeus de Portugal e Castela presentes na Ásia. Com a vitória nessas disputas, muitos maometanos, homens e mulheres, teriam procurado Gaspar para receberem a água do batismo. O jesuíta, então, realizava a cerimônia com pompa e aproveitava o ensejo para fazer pregações públicas. Tanto as disputas como as pregações garantiram ao padre, como ele informou, o controle de um pequeno grupo que aprendia a doutrina cristã, fazia os exercícios espirituais e o exame de consciência, e ajudava nas missas diariamente.<sup>157</sup>

Henrique Henriques também utilizou a “disputa” na costa da Pescaria com os “gentios” e os sábios mouros. Segundo o padre, a vitória mostrava a verdade da fé cristã e muitos nativos abandonavam suas “seitas” para abraçar a religião católica. Dentre esses, o padre escolhia os “bons cristãos” que auxiliavam nas atividades evangelizadoras: pregavam aos demais e, quando necessário, chamavam os jesuítas para admoestar aqueles que cometiam algum mal à religião cristã com suas condutas. Henriques se espantava com a obediência e o amor que tinham pelos missionários, além da dedicação que prestavam no ensino das orações na língua local e em latim, o que ajudava os demais a abandonar os “ídolos”<sup>158</sup> dos pais. Eram eles, também, que escreviam na língua local sobre a encarnação de Jesus Cristo e que auxiliavam Henriques a percorrer a região em suas pregações. Para o

---

<sup>156</sup> PEREZ, Francisco. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus do Camorin, escrita em Malaca em 26 de novembro de 1550... f. 01v.

<sup>157</sup> Ver BARZEU, Gaspar. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus de Coimbra, escrita em Ormuz em 24 de novembro de 1550...

<sup>158</sup> Os inicianos chamavam de ídolos as figuras humanas adoradas pelos nativos.

padre, “era grandissima consolacion para mi alma ver estos hombres entender algunas cosas de la fe, y creer las por las señales exteriores que veyá”.<sup>159</sup>

No início das atividades, o auxílio dos “bons cristãos” era de grande valia para a Companhia de Jesus até que chegassem novos padres de Portugal. Em muitas regiões, principalmente onde os muçulmanos exerciam maior influência, os jesuítas contavam com o auxílio da Coroa portuguesa para a “criação” desses bons cristãos, que oferecia aos convertidos alimentos, terras, roupas, ou mesmo a isenção de impostos, a concessão de cartazes e a nomeação para cargos administrativos nas fortalezas lusitanas.<sup>160</sup>

As palavras de Henriques revelam, ainda, uma grande inquietação advinda do amparo dos “bons cristãos”: a tradução. Mesmo que o padre considerasse que os sinais exteriores fossem um indicativo da conversão dos paravas, ele se preocupava com a atividade dos intérpretes, que não conseguiam, em muitos casos, declarar os preceitos fundamentais do cristianismo. O problema levou Henriques, o padre Paulo e os irmãos Baltazar e Ambrosio a aprender a língua (falar, ler e escrever) para poder pregar aos nativos.<sup>161</sup>

Embora esta preocupação tenha nascido, aparentemente, da experiência missionária de Henriques, o padre já havia sido informado por Francisco Xavier da necessidade de aprender a língua. Xavier via no domínio das línguas locais uma hábil ferramenta para a conversão, e deste desassossego nasceu uma política de tradução que se transformou, talvez, na mais importante forma de atuação baseada em métodos de mediação cultural como recurso lá onde faltava a força bruta. É o que demonstra, por exemplo, a análise de Ines Zupanov dos instrumentos simbólicos utilizados na evangelização empreendida pelos jesuítas na costa da Pescaria.

---

<sup>159</sup> HENRIQUES, Henrique. Copia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compañía de Iesu al padre maestro Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castelhano... f. 03.

<sup>160</sup> Os cartazes eram uma espécie de salvo-condutos oferecidos pelos portugueses a quem desejava realizar o comércio nas rotas controladas pelo reino luso. Evidentemente, a Coroa oferecia esse e outros benefícios também para criar uma relação de “vassalagem” com os locais. De qualquer forma, os “beneficiados” acabavam mostrando lealdade aos padres da Companhia, já que eles representavam, também, a Coroa portuguesa. Ver, sobre essa questão, MARTINS, Maria Odete Soares. *op. cit.*, pp. 258-263.

<sup>161</sup> Essas questões são relatadas em HENRIQUES, Henrique. Copia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compañía de Iesu al padre maestro Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castelhano...

Segundo a historiadora, os evangelizadores utilizaram-se fartamente de uma política de tradução na conversão dos paravas. A elaboração de gramáticas, catecismos e manuais de confissão nas línguas locais era essencial para a atividade missionária, mas, no século XVI, a tradução aludia a um ideal de tradução cultural que implicava a garantia de soberania dos portugueses no ultramar. Esse ideal havia sido difundido por João de Barros, que em 1540 publicara sua *Grammatica da Língua Portuguesa* e defendia que a conquista lingüística era a única das conquistas que aspiravam à imortalidade. Diante da possibilidade de permanência das palavras e dos costumes portugueses na África e Ásia, a *Grammatica* representava uma bem elaborada defesa da política lingüística dos portugueses em um momento de expansão: uma perfeita alusão à crença de que o português estava predestinado a ser a língua do Quinto Império terreno e, também, a língua em que o cristianismo seria difundido. Barros vangloriava-se em relatar que quatro príncipes do Malabar, e mais cinquenta e sete mil almas estrangeiras já havia se convertido à fé de Cristo porque tinham aprendido a língua portuguesa. Os jesuítas, entretanto, fizeram a opção por

um modelo fácil de comunicação ou tradução, a fim de transferirem verticalmente (hierarquia social) e horizontalmente (por filiações de casta) a mensagem cristã. Ainda que um projecto cristão 'imperial' fosse o objectivo e a intenção de todos os esforços missionários, sem uma conquista militar e um controlo político, o projecto lingüístico idealizado por Barros (...) não era susceptível de ser aplicado no campo missionário tâmul.<sup>162</sup>

Isso porque, diante de povos totalmente distintos culturalmente dos europeus, os inicianos entendiam ser necessário aprender a língua local para nela realizar a atividade missionária. Assim, Francisco Xavier escreveu o primeiro catecismo português, que foi impresso em Goa em 1556. Posteriormente, foi traduzido para o tâmul, malaio, japonês, entre outras línguas com as quais Xavier entrou em contato. Mesmo que os paravas apresentassem uma adesão ao cristianismo com a exposição dos sinais exteriores da fé (o que indicava um relativo sucesso do catecismo), Xavier preocupou-se com os problemas de tradução advindos, segundo o jesuíta, da sua deficiência no conhecimento da língua tâmul. Daí ter ele estimulado outros missionários a aprofundarem seus estudos nesse idioma, como

---

<sup>162</sup> ZUPANOV, Ines G. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). In: HESPANHA, Antônio Manoel (org.). *Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998, p. 164.

Henrique Henriques, que também escreveu outro catecismo e mais um livro de tradução tâmul/português para o uso dos demais missionários.

Henriques, quando nomeado Superior de Missão, promulgou uma norma que proibia os inacianos de falarem o português. Em fins de 1570 já havia missionários com sólido conhecimento do idioma local, e dez anos mais tarde, com as linhagens locais dominantes patrocinando a produção literária, assistiu-se a um crescimento de impressões desse material.<sup>163</sup>

Após a morte de Henriques, o jesuíta italiano Roberto Nobili, em 1606, passou a dirigir a missão de Madurai, na região da costa da Pescaria. Este missionário promoveu algumas mudanças no princípio da vertibilidade da tradução de Henriques, o que levou os inacianos a reescreverem as orações e a literatura básica da religião católica, substituindo o tâmul por conceitos sânscritos ou bramânicos. Nobili os consideravam mais sofisticados, pois eram falados por soberanos da dinastia *Nayakas* e pelos sacerdotes locais. Ademais, este jesuíta alegava que tais conceitos ofereciam menos risco à ocorrência de palavras ambíguas que pudessem não expressar os verdadeiros sentidos do catolicismo. Seu método, por esta razão, ficou conhecido como *accommodatio*. Rapidamente foi aplicado no Japão e na China, e seu princípio básico

consistia em encontrar, no seio da própria cultura, os elementos que poderiam depois ser usados como significantes para os referentes cristãos. Assim, se o tipo mais elevado de sacrifício se chamava *puja* em sânscrito e em tâmul, o seu equivalente cristão, a missa, assumiria o nome local, mas teria um significado cristão.<sup>164</sup>

Apesar de criticado por essas mudanças, Nobili seguiu uma tendência dos inacianos em atividade na China e na corte mongol. Ali, respectivamente, o mandarim e o persa eram considerados os idiomas mais adequados para se transmitir a mensagem de Cristo. Entre todos os idiomas indianos, o sânscrito era tido pelo padre como o mais apto para tal finalidade. Afinal, a utilização das línguas locais na atividade missionária não era uma recomendação das autoridades seculares portuguesas de Goa, e a insistência nesse método rendeu aos jesuítas sérias acusações, como por exemplo, a de que os missionários não

---

<sup>163</sup> Sobre este aspecto da atuação de Xavier e de Henriques na costa da Pescaria, ver ZUPANOV, Ines G. *op. cit.*, pp. 159-162; e TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 128-130.

<sup>164</sup> ZUPANOV, Ines G. *op. cit.*, p. 162.



ensinavam a língua portuguesa para os nativos (e até mesmo os impediam de conhecê-la) para exercer maior influência sobre os naturais do que as autoridades goesas.<sup>165</sup>

Célia Tavares, em análise complementar à de Zupanov, indica que muito da crítica feita às inovações de Nobili decorreu do fato dele ser italiano, diferente de Henriques, que era português. Entretanto, para além das diferenças de ação refletirem a formação dos padres baseada nas especificidades culturais dos seus países,

parece ser mais proveitoso entender que a existência de métodos diferenciados do trabalho de cristianização desenvolveu-se em função do maior ou menor apoio da Coroa portuguesa, ou onde havia um significativo aparato administrativo lusitano, que trabalhava em associação com os objectivos missionários e fazia prescindir de estratégias engenhosas de mediação cultural.<sup>166</sup>

O uso das línguas locais para as pregações e redação de catecismos na Ásia serviu de referência para algumas estratégias de conversão adotadas na América portuguesa. Entretanto, à luz dos métodos persuasivos utilizados pelos inicianos, não resta dúvida que esta técnica evangelizadora foi um resultado das experiências da mediação cultural decorrentes da ausência do poder temporal lusitano na costa da Pescaria. Esta idéia reforça-se com o estudo realizado por Lourdusamy sobre a atuação dos jesuítas na costa da Pescaria. O pesquisador afirma que, na região, o aprendizado da língua representou um contato mais profundo entre os portugueses e os paravas, e que resultou em trocas culturais. Ali, o cristianismo apresentou-se como um elemento de articulação entre esses povos e de integração de uma nova cultura. A escrita de catecismos, de dicionários tâmul/português, de livros de confissão, além da tradução de livros da vida dos santos e de Cristo, é entendida por Lourdusamy como uma primeira tentativa dos inicianos em “latinizar” os elementos religiosos dos paravas convertidos na década de 1530.<sup>167</sup>

Além do domínio das línguas locais, os missionários esforçaram-se em estabelecer ritos e festas religiosas que transporiam os ritos e festas das religiões locais. No entanto, nesse empenho os missionários acabaram por aceitar o que Lourdusamy chamou de “indianização dos rituais e adorações”, ou seja, a utilização de elementos da cosmologia das religiões locais na assimilação dos “elementos” do catolicismo. Nesse conjunto de ação

---

<sup>165</sup> ZUPANOV, Ines G. *op. cit.*, pp. 155-165.

<sup>166</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* p. 140.

<sup>167</sup> LOURDUSAMY, A. SJ. Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures. *In: Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas.* v. III. Braga: CNCDP, 1993, pp. 497-509.

esteve, ainda, o trabalho dos jesuítas na construção de imagens cristãs, como as igrejas, em que os missionários infundiam os elementos da cultura portuguesa em matérias visíveis. Erguidas em momentos e lugares diferentes ao longo da costa da Pescaria, traziam o modelo arquitetônico português.<sup>168</sup> Os elementos culturais portugueses foram disseminados também com a tecnologia marítima e a circulação de moedas portuguesas na região, o que indica, para o historiador, que a contribuição dos portugueses para a cultura Tamil não se limitou aos aspectos religiosos.

Em perspectiva de análise semelhante à de Lourdusamy, Serge Gruzinski percebeu que, na missionação empreendida pelos franciscanos no vale do México, a conversão dos naturais significava a salvação de suas almas e, também, sua integração ao novo sistema político e civilizacional imposto pelos conquistadores, porque a fé era o denominador comum dos súditos do rei e dos silvícolas. Assim, ao utilizarem elementos da cultura europeia para infundir o catolicismo na região fizeram com que nascesse uma cultura híbrida, com elementos locais e europeus: a cristianização, então, teria causado a ocidentalização do Novo Mundo.<sup>169</sup>

Na costa da Pescaria, esse processo ocidentalizador pode ser observado na concessão de privilégios que os portugueses faziam aos paravas convertidos: a participação no comércio; a proteção militar contra os rivais Nayakas e muçulmanos; além de outros privilégios sociais que ofereciam não somente *status* aos novos cristãos, mas que auxiliavam na assimilação e absorção da cultura lusitana, desenvolvendo um sentimento de pertencimento e lealdade à Coroa portuguesa. Este sentimento, segundo Lourdusamy, foi o mais sensível elemento de identificação, no plano político, dos conversos nativos do Tamil Nadu com os portugueses:<sup>170</sup> uma perfeita expressão da solidariedade católica na constituição de um império marítimo.

O exame de Lourdusamy, em suma, concorda com a idéia de que a busca de termos no idioma tâmul similares aos elementos da religião católica foi parte de um conjunto amplo de ação missionária. Na costa da Pescaria, o cristianismo apresentou-se como um elemento de articulação e integração cultural, ou seja, um método evangelizador adequado

---

<sup>168</sup> Foram construídas igrejas em Tuticorin (1582), Kottar (1543), Tutoor (1616) e Punnaikayal (1551). Ver LOURDUSAMY, A. SJ. *op. cit.*, p. 496. O autor também indica a construção de igrejas em Mylapore, Manapad, Palayakayal e Uvari, mas não indica as datas.

<sup>169</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 93-110.

<sup>170</sup> LOURDUSAMY, A. SJ. *op. cit.*, pp. 493-509.

lá onde a dominação política lusitana não chegou, diferentemente do que ocorrera no Japão. Lá, como veremos, os jesuítas enfrentaram tanto a ausência do poder político de Portugal quanto a falta de interesse dos nipônicos de aderir a fé de Cristo como forma de estabelecer alianças com os portugueses.

### **Os inacianos no Japão**

A missionaçãõ jesuítica no Japão teve início em 1549 com a chegada de Francisco Xavier, sem que nenhum processo de evangelizaçãõ pelo clero secular a tenha precedido. Assim, Xavier identificou o modo de vida dos japoneses para desenhar estratégias de açãõ. Em carta enviada para o colégio de São Paulo, em Goa, o padre mencionou que os homens estimavam muito suas armas (espadas e punhais) e não toleravam nenhuma injúria ou palavra dita com desprezo. Era assim que zelavam por sua honra e de sua família, que era mais valorizada do que a riqueza material (um indicativo disto, segundo Xavier, era o fato de pessoas “nobres” casarem com outras de “castas” mais baixas). Além disso, a maioria da populaçãõ sabia ler e escrever, o que, para o inaciano, era um ponto favorável para o ensino das coisas de Deus.<sup>171</sup> Pelo fato de serem pessoas limpas, educadas, letradas e que faziam o uso da razão, eram consideradas “constantes”, ou o oposto do que Xavier havia identificado nas regiões por onde passou, onde os “infieis (...) são gente muito barbara & ignorante, & isto com terem mediocres letras, & muitas virtudes”.<sup>172</sup>

Essa diferença entre os japoneses e os demais gentios da Ásia levou muitos outros missionários a manifestarem entusiasmo e otimismo na conversão do Japão, que era tida como uma terra “aparelhada” para receber o cristianismo: “da carta do padre Cosme Torres, saberão o muito que o Sñor obra em aquella terra, e o grande aparelho que ha, & prudencia

---

<sup>171</sup> Conferir XAVIER, Francisco. Carta para o colégio de São Paulo em Goa, escrita em Cangoxima em 05 de novembro de 1549. Trata-se da primeira carta que compõe o documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãnia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra...”

<sup>172</sup> XAVIER, Francisco. Carta do Padre Mestre Francisco, o primeiro da Companhia que foy à Índia, e Iapam; para o padre Mestre Simão Provincial de Portvgal: escrita em Goa a XX de ianeiro, de 1549. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edição fac-similada da edição de Évora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997, f. 01. Os documentos dessa coleção são paginados por folhas (f. 01, 01v, 02, 02v...) e de forma seqüencial a todas as cartas.

& constancia daquela gente, & boa vontade do Rei & principes della, para se prantar em toda ella nossa santa feê”.<sup>173</sup>

Embora a condição intelectual dos japoneses fosse tida como um fator positivo para a evangelização, Xavier informou que a população local adorava ídolos, que eram homens antigos que viveram como filósofos; e tinham seus “padres”, chamados de “bonzos”, homens que viviam, aos olhos do jesuíta, em pecado público por terem mulheres e filhos. Xavier, então, se manifestou sobre os bonzos como sendo um grande problema à evangelização porque os naturais tinham muita obediência a esses sacerdotes que, quando repreendidos pelos jesuítas, riam com desprezo e continuavam difundido seus graves pecados entre a população. Mesmo sendo um problema, o padre advertiu que os bonzos eram gentis e queriam bem aos padres. Faziam muitas perguntas sobre Deus e se admiravam com o fato dos missionários andarem mais de seis mil léguas para falar sobre Ele: “nosotros no pretendemos diferencias con ellos, ni por su temor auemos de dexar de hablar de la gloria de dios y dela saluacion de las almas”.<sup>174</sup>

A ressalva de Xavier sobre os bonzos pode ser entendida como a indicação de um mal da terra a ser combatido, mas na ausência do poder secular português, os inicianos precisavam e sabiam que deveriam usar meios de persuasão adequados àquela realidade. O irmão Pedro da Companhia de Jesus, por exemplo, contou que travou disputa com um bonzo e, por vencê-lo, aquele e os demais sacerdotes disseram para os gentios que “tudo o que pregamos he mentira, & que não sejam paruos, porque os enganamos”.<sup>175</sup> O jesuíta completou a história informando que foram apedrejados pelos bonzos e só não se machucaram porque tiveram a proteção dos fidalgos locais.<sup>176</sup>

Além das disputas, os jesuítas iniciaram o estudo da língua local com apenas quarenta dias de estadia no Japão. Mestre Francisco colocou os padres e irmãos que o

---

<sup>173</sup> BRÃDAM, Ayres. Carta para os Irmãos da Companhia de IESV, com hum capitolo tirado d’outra carta escrita em Goa, a 23 de Dezembro, de 1554 annos. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* f. 30. Os termos “gente polida & de razão”, além de “há aparelho pela gente ser capaz de razão” são constantes nas cartas dos missionários que atuaram no Japão.

<sup>174</sup> XAVIER, Francisco. Carta para o colégio de São Paulo em Goa, escrita em Cangoxima em 05 de novembro de 1549... f. 12.

<sup>175</sup> ALCACEUA, Pedro. Carta para os irmãos da Companhia de IESV de Portugal, escrita em Goa, no anno de 1554. Conta alguñas cousas de Iapam, do anno de 52 & 53 que la esteue. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* f. 25.

<sup>176</sup> *id. ibid.*, f. 25-25v.

acompanharam na viagem para aprender a língua, e “Paulo, nuestro charissimo hermano trasladara en su lengua fielmente todo lo que es necessario para la saluacion de sus almas”.<sup>177</sup> O irmão Pedro contou que, quando de sua estada no Japão (entre 1552 e 1553), identificou que na cidade de Yamánguchi havia mais de 1500 cristãos que sabiam de cor as coisas de Deus. O motivo? O padre Cosme de Torres já sabia a língua e o irmão Duarte da Silva estava aprendendo e dentro de um ano a saberia; e havia um menino japonês que sabia a língua portuguesa e lia a vida de Cristo para os demais.<sup>178</sup>

É possível perceber que, somado às recomendações de Xavier para a atuação dos inacianos no Japão, os princípios teológicos da salvação ofereceram recursos para a conversão dos japoneses; recursos esses que previam, também, o uso da persuasão. Ao narrar o início das atividades na ilha, o irmão Arias Brandão informou que, com a concessão de um “principal”, os jesuítas construíram um colégio onde rezavam missas, praticavam os exercícios espirituais e, principalmente, despertavam a vontade dos nativos de serem cristãos. Quando alguém manifestava tal desejo, primeiro os padres lhes doutrinavam para depois batizá-los, “y este es el modo que aca se tiene con la gentilidad que primero an de saber la doctrina que los baptizem”.<sup>179</sup> Do mesmo modo que Brandão, o irmão Gonçalo Fernandez informou que em três dias “fez passante de seiscentos christãos depois de instruydos, & cathequizados”.<sup>180</sup>

Obedecendo aos preceitos da doutrina, o padre Luís Fróis revelou o uso da pregação como um meio de despertar a vontade dos japoneses de serem cristãos. Desse seu modo de agir resultou o batismo de um fidalgo da corte de Mioxindono, que “andou muitos dias

---

<sup>177</sup> XAVIER, Francisco. Carta para o colégio de São Paulo em Goa, escrita em Cangoxima em 05 de novembro de 1549... f. 15.

<sup>178</sup> ALCACEUA, Pedro. Carta para os irmãos da Companhia de IESV de Portugal, escrita em Goa, no anno de 1554... f. 27v.

<sup>179</sup> BLANDÃO, Arias. Carta que escriuiu de Goa a los padres y hermanos dela cõpañia de Iesus em Portugal (23/12/1554). Trata-se de carta que compõe o documento “Copia de Vnas Cartas de algunos padres y hermanos dela compañia de Iesu que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil a los padres y hermanos dela misma compañia, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recibidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember. Por Ioan Aluarez. Año M.D.L.V”. In: MACHADO, Diogo Barbosa (org.). Noticias das sagradas missioens Executadas por Varões Apostolicos na China, Japão e Etiopia. Collegiadas por Diogo Barbosa Machado, Abbade da Igreja de Santo Adriaõ de Sever, e Academico da Academia Real. Tomo I. Compreende do anno de 1555, até 1693, f. 10. A paginação dessa coleção também é feita por folhas e de forma seqüencial a todas as cartas.

<sup>180</sup> FERNANDEZ, Gonçalo. De hua do irmão pera hum irmão do Colegio da Cõpanhia de IESV de Coimbra, escrita em Goa, no primeiro de Dezembro de 1560. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* f. 72.

ouuindo antes de se fazer christaõ”,<sup>181</sup> e pouco depois de batizado levou mulher e filhos para serem salvos com a água e com a doutrina cristã. Atuando também nesse sentido, o mestre Melchior apontou a utilização de meninos órfãos de Portugal no Japão como meio de persuasão dos nativos e de salvação de suas próprias almas:

los niños que lleuamos con nosotros a Iapon para aprender la lengua y officiar los officios diuinos se exercitan assi enel exercicio delas virtudes como del estudio, las fiestas solemnizan en la yglesia mayor con canto de Organo que era cosa enesta tierra desacostumbrada, es para loar mucho a Dios ver el feruor y desseo que lleuan de padecer muchos trabajos en Iapon por la honra de Dios.<sup>182</sup>

Este modo de atuação foi reforçado a partir de 1570, ano em que Francisco Cabral substituiu Cosme de Torres no cargo de Superior da Missão do Japão. Cabral intensificou o trabalho de conversão de homens nobres (o que traria a conversão das pessoas sob suas influências) e de crianças; exigiu que o método de catequese se aproximasse ao máximo dos costumes japoneses, o que exigia maior domínio da língua local; e passou a exigir grande preparação dos catecúmenos antes do recebimento do batismo para evitar a confusão do cristianismo com as crenças locais. O historiador Léon Bourdon aponta que havia a necessidade de se ensinar os preceitos da religião cristã antes do batismo porque a preparação dos catecúmenos não era apenas dogmática, mas moral: a conduta dos candidatos ao sacramento tinha que ser baseada nos mandamentos de Deus e da Igreja, e esses tinham que romper com seus costumes e crenças e não podiam mais obedecer a seus parentes, mas somente os mestres jesuítas. Entre a população adulta, o uso da penitência (confissão) assegurava aos jesuítas o controle de suas condutas baseadas nos dogmas católicos, principalmente daqueles que se casavam.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> FRÓIS, Luís. Carta do padre Luis Frões do Sacáy, a quatro de Outubro de 1568. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* f. 250v.

<sup>182</sup> MELCHIOR, Mestre. Carta que scriuiu de Malaca a los padres y hermanos dela compañía de IESV de Portugal (03/12/1554). Trata-se de carta que compõe o documento “Copia de Vnas Cartas de algunos padres y hermanos dela compañía de Iesu que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil a los padres y hermanos dela mesma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano”... In: MACHADO, Diogo Barbosa (org.). *op. cit.*, f. 18.

<sup>183</sup> Sobre as ações de Francisco Cabral no Japão, entre 1570 e 1581, ver BOURDON, Léon. *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne: Fondation Calouste Gulbenkian; Paris: Centre Culturel Portugais, 1993, pp. 599-634; e diversas passagens de RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A nobreza cristã de Kyûshû*. Redes de parentescos e acção jesuítica. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.

A nova fase da missão empreendida por Francisco Cabral no Japão seguia, desde a supervisão de Cosme de Torres, num clima de entusiasmo. Uma década mais tarde, entretanto, o bom ânimo dos missionários deu lugar a inquietações advindas das dificuldades em se converter os japoneses. Dentre essas, o visitador da Companhia de Jesus que percorreu a região, Alexandre Valegnano, apontou a dispersão da cristandade em diversos “reinos gentios”. Além da dificuldade em exercer o controle nesses locais, o costume dos japoneses de serem extremamente dependentes dos seus senhores impedia que a população prestasse obediência aos jesuítas. Valegnano reconhecia que muitos desses senhores permitiam que os padres da Companhia pregassem em seus domínios e, também, que seus súditos se convertessem, mas de modo algum permitiam que o bispo de Goa exercesse jurisdição sobre eles.<sup>184</sup>

Analisar apenas esses aspectos da missionação jesuítica no Japão não abarca, evidentemente, a sua totalidade, mas nos permite compreender quais eram os pontos comuns da lógica e da dinâmica em que se processaram as primeiras missões da Companhia de Jesus no império marítimo português. E vista sob esta perspectiva, as dificuldades apontadas por Valegnano na conversão dos japoneses decorreram da falta de interesse dos nativos de aceitarem o parentesco espiritual como forma de estabelecer alianças com os portugueses, fator que explica, também, o fato dos missionários usarem a persuasão para despertar o desejo pela religião cristã: além de esta ser uma necessidade apontada por Aquino à conversão dos “pagãos”, foi um recurso adequado lá onde a dominação política de Portugal não chegou. Não obstante, o desinteresse dos nipônicos ao catolicismo rendeu a expulsão dos jesuítas em 1614, e em 1639, de todos os portugueses que lá estavam.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Conferir VALEGNANO, Alexandre. Carta do Visitador pera o Illustrissimo, & Reuerendissimo senhor dom Theotónio de Bragança Arcebispo de Euora, de Arima a 15 de Agosto de 1580. In: GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* ff. 477v-479.

<sup>185</sup> José Manuel Garcia aponta que em 1587 o cristianismo foi proibido de ser praticado no Japão, mas a religião continuou a ser professada. Porém, com o advento da dinastia Tokugawa, em 1603, a religião ocidental passou a ser duramente reprimida. Por visar um governo centralizador, os representantes da dinastia viam o cristianismo como um elemento de fragmentação e desestabilização social e cultural. Assim, em 1614 foi promulgado um édito de expulsão dos missionários católicos, mas os religiosos passaram a entrar clandestinamente na ilha com o auxílio dos comerciantes lusos. Tal insistência causou grandes massacres de cristãos em 1638; e em 1639, todos os portugueses foram expulsos e proibidos de retornarem ao Japão. Ver GARCIA, José Manuel. *Ao encontro dos Descobrimentos: temas de História da Expansão*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 113-115.

## **A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo**

O interesse da população local em aderir ao cristianismo foi um fator que incidiu diretamente na ação dos jesuítas nas regiões onde Portugal não exercia domínio político efetivo, e a missionação no Congo reflete a questão. Ali, as atividades se processaram em situação semelhante à da costa da Pescaria, pois os inacianos chegaram à região em um momento em que o processo de cristianização já havia sido iniciado e obedecia, assim como na região asiática, à solidariedade religiosa que auxiliou na constituição de um império-rede sem territorialidade.

O primeiro contato estabelecido entre portugueses e congoleses se deu em 1483 durante a viagem de Diogo Cão. Inicialmente, criou-se uma relação pacífica, tendo o capitão levado jovens locais para o reino português a fim de educá-los na religião e civilização européias. O reflexo dessa formação se fez sentir em 1491, quando o rei congolês, na ocasião Nzinga-a-Nkuwu, aceitou o batismo juntamente com seu filho e chefes por ele escolhidos. Nesse momento, embaixadores do ManiCongo foram para a Europa e solicitaram padres para a conversão dos congoleses e ofereceram o seu povo como súditos de Portugal em troca de apoio militar contra reinos vizinhos. O rei do Congo foi receptivo com os portugueses porque a aristocracia local tinha o interesse de usar o cristianismo contra linhagens rivais, e os portugueses, além do intuito evangelizador, interessavam-se por metais e escravos, importantes que eram para a empresa ultramarina.<sup>186</sup>

Seu filho, D. Afonso I, assumiu o poder em 1509 após a vitória na disputa pelo trono e mostrava ser um cristão devoto, já que era um estudioso dos textos bíblicos, propagava a nova religião e era aliado comercial da Coroa portuguesa. Seu comportamento, portanto, permitiu que D. Manuel estabelecesse a relação de parentesco espiritual com o reino africano, o que significava, também, a criação de um elo de influência política. Em seu Regimento de 1512, o monarca lusitano propôs uma reestruturação social, política e cultural para o Congo, mas sua aceitação foi parcial: o reino manteve suas formas de organização tradicionais, seu sistema jurídico e comercial. Os portugueses, por seu lado, conseguiram criar o cargo de conselheiro do rei, o que lhes dava a condição de participar de decisões administrativas. No plano cultural, os congoleses incorporaram alguns ritos das

---

<sup>186</sup> Ver DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria... pp. 233-237.



cortes ibéricas e nomenclaturas de acordo com a hierarquia local; os nobres passaram a usar trajas ocidentais nos encontros festivos da corte; e os batizados adquiriam nomes portugueses.<sup>187</sup>

Quando do início da missionação jesuítica, em 1548, o Congo era governado por D. Diogo I (1546-1561). Em 1546, Lisboa recebeu a notícia de que D. Diogo havia expulsado seu representante do clero secular, D. João Batista. Em carta dirigida a D. João III, o rei congolês alegou que o bispo auxiliar<sup>188</sup> tinha pouco zelo em realizar as pregações e as missas, e tratava os congolezes com desleixo:

e por vermos tall primçypio, a pouqua doutrina que fazia, tam pouqua que nem pregaçam, nem estaçam, nem exemplo, nem vigitaçam, nem consolaçam, se pode com verdade dizer que feyto deyxa nem fizese, pello qual ho espidimos amtes que maes mall com sua estada se recreçese.<sup>189</sup>

A ausência de uma autoridade religiosa no Congo causou preocupações à coroa lusitana. Sendo o Congo um “reino cristão” que fornecia escravos para a empresa ultramarina, a notícia da existência de riquezas minerais na região a serem exploradas aumentava sua importância. D. João III, então, intercedeu junto ao padre Simão Rodrigues, provincial da Companhia de Jesus em Portugal, para o envio de uma missão jesuítica.<sup>190</sup>

Em 1548 chegaram os primeiros jesuítas no Congo. Os padres Cristóvão Ribeiro, Jacome Dias e Jorge Vaz, além do irmão Diogo do Soveral,<sup>191</sup> encabeçaram a primeira Missão na região, que teve vida curta (durou até 1555). Carlos Almeida aponta que os jesuítas partiram de Portugal com informações de que no Congo havia um rei cristão

---

<sup>187</sup> Sobre o primeiro contato entre portugueses e congolezes, ver, além do citado texto de Doré, SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 71-76; SOUZA, Marina de Mello e. *Reis do Congo no Brasil colonial*. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus (coord.). *Os espaços de sociabilidades na Ibero-América (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004, pp. 151-163; e CRUZ, Maria Arlete Pereira da; LUCENA, Maria Margarida Geadá Coutinho de. O antigo Reino do Congo. Tradição e mudança. In: VITORIANO, José Manuel; CRUZ, Maria Arlete Pereira da; LUCENA, Maria Margarida Geadá Coutinho de. *História da África Ocidental*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1998, pp. 253-263.

<sup>188</sup> D. João Batista tinha o cargo de bispo auxiliar no Congo, já que o clero secular do reino era legalmente subordinado ao bispo de São Tomé.

<sup>189</sup> DIOGO, Dom. Carta do rei do Congo a D. João III (25/02/1547). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 156.

<sup>190</sup> Sobre a questão conferir ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555). In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004, pp. 866-868.

<sup>191</sup> A indicação é feita em JOÃO III, Dom. Carta ao rei do Congo, recommendando-lhe quatro jesuítas que mandava ao seu reino. 09 d’agosto de 1547. In: ACADEMIA Real das Sciencias de Lisboa. *História do Congo (Documentos)*. Lisboa: Typographia da Academia, 1877, pp. 83-84.

dedicado à salvação dos africanos, mas não foi preciso muito tempo para os missionários desvelarem um cenário diferente do que imaginavam: muitos elementos da religião cristã haviam sido assimilados com a cosmologia da religião local. D. Afonso havia incorporado os rituais cristãos aos cultos da sua religião no intuito de reforçar sua posição política. Quando da ascensão do seu neto D. Diogo, o batismo já tinha incorporado em seu ritual a ingestão de sal para a proteção contra bruxas e feiticeiras; as missas, por seu lado, representavam uma cerimônia em que o rei congolês e os membros do seu kanda recebiam a benção dos seus antepassados, e as celebrações eram assistidas somente por aqueles que levavam oferendas.<sup>192</sup> Ou seja, o catolicismo praticado no reino africano era lido à luz de suas tradições fortemente arraigadas.

De fato, ao se iniciar a atividade evangelizadora, de um lado Jorge Vaz indicou com entusiasmo o batismo de 2700 almas, a construção de igrejas e de uma escola de ler e escrever.<sup>193</sup> Por outro, Cristóvão Ribeiro e Jácome Dias denunciaram a falta de doutrinação e o desamparo espiritual da terra, além de apontarem que a antropofagia e a poligamia eram os principais males a serem eliminados para que se fizesse fruto no ManiCongo.<sup>194</sup>

Além de questões doutrinárias, eram constantes as queixas sobre o tratamento que os portugueses recebiam no Congo. Jorge Vaz escreveu a Francisco de Barros de Paiva, então capitão de São Tomé, informando que o rei do Congo não queria ouvir as pregações, proibia os padres de ensinarem a fé para as mulheres e não consentia que fosse realizada uma missa pela alma de D. Afonso.<sup>195</sup> Pouco depois, o capitão escrevera a D. João III acusando D. Diogo de maus tratos. Entre os portugueses leigos presentes no reino africano, Paiva indicou que alguns tiveram suas fazendas confiscadas, outros foram presos sem cometerem crime algum, e muitos foram espancados pela guarda real. Mas o rei cometia outro agravo, “agora tocando no eclesyastico e nas cousas da cristandade que he obrigado

---

<sup>192</sup> ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, pp. 880-882. De acordo com o autor, o kanda era uma linhagem ou um grupo baseado na consangüinidade ou interesses afins. Dos kandas principais se escolhiam os candidatos ao trono do Congo.

<sup>193</sup> VAZ, Jorge. Carta do padre Jorge Vaz (01/08/1548). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... pp. 183-185. Não há a indicação do destinatário, como algumas das outras cartas dessa coleção.

<sup>194</sup> Conferir RIBEIRO, Cristóvão. Extracto de uma carta do padre Cristóvão Ribeiro (31/07/1548). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... pp. 177-178; e DIAS, Jácome. Extracto de uma carta do padre Jácome Dias (01/08/1548). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... pp. 179-182.

<sup>195</sup> VAZ, Jorge. Carta do padre Jorge Vaz ao capitão de São Tomé (11/02/1549). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... pp. 228-230.

fauorecer”, que era o tratamento dado aos jesuítas. De acordo com o capitão, os padres, “que nem omras nem Interesse buscão por Repremderem cousas pruvicas do pouo”, foram obrigados pelo rei a “decer dos pulpetos e deytar fora da ygreja e que não pregasem”.<sup>196</sup>

Por estas razões, Paiva relatava os acontecimentos na intenção de obter orientação sobre como proceder diante daqueles fatos, mas o monarca luso recebia mútuas acusações de desrespeito. D. Diogo, em carta escrita a D. João, explicou que os portugueses mal tratados foram aqueles que o acusaram de roubo depois de serem resgatados em um combate (e por isso alguns mereceram castigo); e que os padres da Companhia de Jesus foram expulsos da igreja e proibidos de pregar porque Jorge Vaz apontou o dedo para ele (o rei) e sua filha durante a missa para repreendê-los de seus pecados, o que era um grave desacato em público.<sup>197</sup>

Diante desse cenário envolto em querelas políticas e religiosas, as cartas enviadas pelos jesuítas reforçavam a necessidade de uma intervenção da Coroa portuguesa na administração local para que fosse viável o desenvolvimento da ação missionária. Na mesma epístola enviada ao capitão de São Tomé, Jorge Vaz sugeria que, pelas atitudes do rei,

muy neçessario parece ser que elRey nosso Senhor acuda cõ rigor a estas cousas, pois o tratolos sua alteza atee aguora cõ tâtos mimos e regalos, os tem postos no cume da soberba, por que creia v. m. que não tomaõ as cousas de s. a. com pay e senhor que os estaa criando cõ tantos regalos, mas tomam nas como de pessoa inferior; e daquy lhes vê porê os pees por cima de tudo”.<sup>198</sup>

A conduta de D. Diogo incomodava os inacianos porque as dificuldades da evangelização partiam do próprio soberano, que era apresentado, nas epístolas, como um homem instável e cujas ações não tinham objetivos ou orientações guiadas pela razão. Este seu comportamento se refletia nos seus súditos<sup>199</sup> e, diante da situação, os inacianos

---

<sup>196</sup> As queixas e as três citações referem-se a PAIVA, Francisco de Barros de. Carta de Francisco de Barros de Paiva queixando-se a D. João III do mau procedimento de D. Diogo, rei do Congo, tinha para com os portugueses, e principalmente para com os ecclesiasticos, porque além do pouco acatamento que tivera para com o bispo, chegára a mandar descer do pulpito e sair da igreja os padres da companhia por estigmatizarem os males do povo, etc. – 18 de fevereiro de 1549. *In: ACADEMIA Real das Sciencias de Lisboa. op. cit.*, p. 94.

<sup>197</sup> DIOGO, Dom. Carta do rei do Congo D. Diogo, queixando-se a D. João III do procedimento dos Jesuitas, que do pulpito abaixo o insultavam, e nomeadamente do padre Jorge Vaz, etc. – 10 de março de 1550. *In: ACADEMIA Real das Sciencias de Lisboa. op. cit.*, pp. 99-101.

<sup>198</sup> VAZ, Jorge. Carta do padre Jorge Vás ao capitão de São Tomé (11/02/1549)... p. 229.

<sup>199</sup> Sobre a questão, conferir ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, pp. 874-879.

passaram a defender a idéia de que a subjugação dos gentios ao rei lusitano seria premissa fundamental para a conversão e correção da fé praticada pelos novos cristãos. Além dos padres, o capitão de São Tomé deixou transparecer que partilhava da opinião, embora estivesse ciente da impossibilidade de intromissão do monarca luso na administração congoleza. Na mesma carta que enviou para D. João III, em que relatou os maus tratos de D. Diogo, o capitão escrevera que

todas estas cousas quis lembrar (...) a vossa alteza, porque soubesse, não avendo êmêda, como tão facilmente poderá dar o castigo; e por que sey ê verdade que as jentes naturães destas partes não fazem nûqua de si rezão senão por temor e ynteresse, que dos outros cõprimêtos e boas maneiras são eles muyto esquecidos.<sup>200</sup>

A Coroa portuguesa não interveio na questão e os incidentes com D. Diogo levaram os inacianos a partirem do Congo para São Tomé até que tivessem condições políticas para retomarem suas atividades naquele reino.<sup>201</sup> Em 1552, o jesuíta Cornélio Gomes escreveu a Inácio de Loyola para lembrá-lo da necessidade de se restabelecer a Missão, porque teve informações que o rei seria deposto e em seu lugar assumiria um favorável aos inacianos: “El rey que a de soceder mediante la gracia diuina, es todo nuestro, lo que mucho estimamos por prouecho suyo y honrra de Dios; y lo que más es quiere el rey y cardenal que tomemos aquel reyno á nuestro cargo”.<sup>202</sup>

Apesar da confiança nesse acontecimento, e principalmente de ter o controle da vida espiritual do Congo, os jesuítas não puderam usufruir de tal condição para retomarem suas atividades no local. D. Diogo não foi deposto e reinou até 1561, mas Cornélio Gomes foi designado, ainda em 1552, ao cargo de Superior da Missão.<sup>203</sup> Tal fato, portanto, pode ser

---

<sup>200</sup> PAIVA, Francisco de Barros de. Carta do capitão de São Tomé a D. João III (18/02/1549). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... p. 237. Trata-se da mesma carta deste padre já citada, no entanto, esta trás o trecho citado que foi suprimido da carta da outra coleção.

<sup>201</sup> Em carta para D. João III, D. Diogo indica que os missionários foram para São Tomé depois do incidente na missa, e que Jorge Vaz não permitia que os padres sob seu comando retornassem para o Congo. Ver DIOGO, Dom. Carta do rei do Congo D. Diogo, queixando-se a D. João III do procedimento dos Jesuitas, que do pulpito abaixo o insultavam, e nomeadamente do padre Jorge Vaz, etc... p. 100.

<sup>202</sup> GOMES, Cornélio. Carta do padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (18/07/1552). Por comisión del P. Mestre Mirón. In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... p. 275.

<sup>203</sup> Sua nomeação é apontada em documento sem autoria da Companhia de Jesus: NOVA missão dos jesuítas ao Congo (1552). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II... pp. 277-278.

entendido como uma tentativa de reorganizar a missionação diante da impossibilidade de subjugação dos congoleses ao rei português.

Em seis meses de atividades, o padre relatou que apenas um menino e três escravos moribundos foram batizados, “y la razon desto es por el probable peligro de se tornar á las costumbres antiguas los que no tuvieron estos médios, como lo tenemos experimentado en este reino”.<sup>204</sup> O perigo de retorno aos antigos costumes dos batizados foi o mesmo motivo que levou Cornélio a orientar o padre Frutuoso Nogueira a não oferecer o “Santo Batismo” a ninguém que não tivesse sido primeiramente catequizado e instruído na fé. Quanto às crianças, os jesuítas deveriam saber se os pais eram já cristãos ou gentios. Se cristãos, os inacianos tinham que acompanhar o que ensinavam a seus filhos sobre a doutrina, justamente para não haver o risco das crianças voltarem aos costumes dos pais. Daí nasceu o projeto de Cornélio para a construção de um colégio destinado a, aproximadamente, seiscentas crianças filhas de “principais da terra”.

Nessa tentativa de reorientar a missionação, além da necessidade de grande preparo dos congoleses ao batismo, Cornélio apresentou outros dois problemas à evangelização. Um se devia às constantes doenças e mortes de missionários; e o outro era um velho e conhecido entrave às atividades: a atitude de D. Diogo. O rei ainda proibia seus súditos de irem à igreja, não abandonava suas idolatrias, cometia pecados públicos e, quando repreendido pelo jesuíta, “se puso tan cruelmente contra el Provisor y clérigos, que non les quiere ver ni consentir en sus muros”.<sup>205</sup>

Experimentando o mesmo problema dos missionários que foram para o Congo em 1548, Cornélio também acreditava que a sujeição fosse o melhor remédio para aquele mal, principalmente porque o rei não reconhecia a autoridade dos portugueses:

---

<sup>204</sup> GOMES, Cornélio. Carta do padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (29/10/1553). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... p. 296.

<sup>205</sup> *id. ibid.*, p. 306. Entre os pecados públicos cometidos por D. Diogo estava a poligamia. O rei tinha várias concubinas, muitas delas suas parentes, como informa outro documento sem autoria: A missão dos jesuítas no Congo (1553). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... pp. 311-320. Almeida comenta que o parentesco era um elemento de organização social, e a prática de casar-se com várias mulheres garantia uma coesão social, pois consolidava alianças entre os kandas. Para o rei, significava estender essa aliança a linhagens de onde tradicionalmente se escolhiam os sucessores reais. A prática da poligamia, que antes era consentida pelo clero secular, passou a ser duramente reprimida pelos jesuítas, mas coibi-la requeria a intromissão em uma estrutura de poder fortemente enraizada em tradições. Ver ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, pp. 874-879.

Creo, Padre mio, que á uno de muchos males le tengo miedo, y es que ninguna sujecion quiere tener al Provisor, ni á la Iglesia, ni á Dios, como esté em muchos publicos pecados, y ni quiere dar que se sujeta (...). Y de esta mala raiz de su desobediencia le nace no obrar en él ninguna virtud (...), porque ninguna cosa quiere que conozcan de él que le sujeta, y paréceme que dejará antes de usar de estos remedios necesarios que mostrar sujecion y tener necesidad.<sup>206</sup>

No entanto, enquanto a intervenção de Portugal não chegava, o padre procurou se aproximar do monarca para melhor instruí-lo na fé cristã. Mesmo que tenha conseguido manter uma boa relação com D. Diogo, este ainda se mostrava intransigente quanto à aceitação de alguns preceitos relativos aos sacramentos da Santa Sé e protagonizou episódios de escândalos morais ao se casar com uma de suas concubinas.<sup>207</sup> E foi justamente o desgaste dessa relação a razão apontada pelos jesuítas para o fim da Missão do Congo. No momento em que Inácio de Loyola recomendou ao Provincial de Portugal (então o padre Diogo Miró) que reunisse seus consultores e oferecesse um parecer e ordem às atividades do Congo,<sup>208</sup> Cornélio já estava em regresso a Portugal. Ao chegar, alegou que não pôde fazer fruto e remediar o rei e o reino, e colocava-se à disposição do Geral para ir à Índia, Japão, Etiópia ou Brasil.<sup>209</sup> Diogo Miró explicou que “la causa de su venida fué porque en ninguna manera pudo hazer fruto en aquellos negros, por el rey serle muy contrario (...) y si assí no lo hiziera, corría peligro de su vida sin ningún prouecho”.<sup>210</sup>

A visão dos missionários, baseada na profunda e inequívoca relação entre assuntos políticos e religiosos, não lhes permitia identificar outras causas para o insucesso da evangelização no Congo. Não sabiam os jesuítas que, ao iniciarem suas atividades, as limitações do poder luso se refletiriam em suas próprias limitações na missão. Diante

---

<sup>206</sup> GOMES, Cornélio. Carta do padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (29/10/1553)... pp. 306-307.

<sup>207</sup> Informações contidas em documento sem autoria: MISSÃO do padre Cornélio Gomes no Congo (1554). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... pp. 356-366. Segundo Carlos Almeida, os missionários não conseguiram impedir um dos casamentos de D. Diogo, cuja cerimônia foi realizada, em 1552, de acordo com o ritual cristão. Ver ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, pp. 877-878.

<sup>208</sup> Ver LOYOLA, Inácio de. Carta de Santo Inácio ao padre Mirão (20/02/1555). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... p. 370. Miró respondeu ao Geral que tinha informações que Cornélio regressara a Portugal com dois dos três meninos órfãos que levara consigo, e o motivo do retorno era a desavença com D. Diogo. Ver MIRÓ, Diogo. Carta do padre Mirão a Santo Inácio (05/08/1555). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... p. 371.

<sup>209</sup> GOMES, Cornélio. Carta do padre Cornélio Gomes a santo Inácio (04/09/1555). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... pp. 374-376. O padre indicou, nesta missiva, que Frutuoso Nogueira e um dos meninos órfãos morreram no Congo por motivo de doença.

<sup>210</sup> MIRÓ, Diogo. Carta do padre Diogo Mirão a Santo Inácio (05/09/1555). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... p. 377.

da realidade que experimentaram no local, os padres não concebiam a conversão sem um domínio efetivo de Portugal, ou seja, não poderia haver incompatibilidade entre missão e poder político luso na região. Carlos Almeida compartilha desta idéia e acrescenta que a relação de tensão dos jesuítas com D. Diogo orientou o planejamento de outras missões na África. A de Angola, por exemplo, menos de uma década depois, se fazia sob um discurso em que a subjugação do povo africano era premissa para o sucesso da atividade evangelizadora: “pareçe quasi impossuiel auerse de fazer nada nestes gentios, em quanto não forem governados del Rei de Portugal”.<sup>211</sup>

John Thornton lembra que a leitura apressada e despreziosa da relação de tensão entre os jesuítas e D. Diogo levou muitos cientistas sociais e historiadores a duvidarem de uma conversão genuína do Congo e, conseqüentemente, do completo estabelecimento da religião cristã no interior da sociedade congoleza após a ascensão de D. Afonso. De acordo com o autor, esses pesquisadores encontraram nas fontes indícios de que o catolicismo foi aceito não como uma nova religião, mas como um culto sincrético que concordava mais com os cultos da religião local do que com a cosmologia cristã. Deve-se considerar, entretanto, segundo o autor, que os missionários, e mesmo os observadores leigos, não tinham o intuito de compreender a infusão de elementos da religião local no catolicismo europeu, mas sim de apontar se as práticas religiosas eram consideradas ilícitas, ou heterodoxas, como fizeram os jesuítas da malograda missão de 1548-1555.<sup>212</sup> Afinal, quando do primeiro contato com o cristianismo, em 1491, aquele povo não sabia o que significava o cristianismo. Como bem observou Manuel Alfredo Martins, Nzinga-a-Nkuwu não sabia que o batismo exigia o abandono da poligamia e dos cultos tradicionais, e muito menos que o sacramento representava a destruição dos feitiços e a aceitação de regras contrárias aos hábitos arraigados. Foi por esta razão que os primeiros convertidos voltaram aos seus antigos costumes e, nesse retorno, mesmo com a chegada dos jesuítas (e mais tarde dos capuchinhos), “o cristianismo não passava de um verniz superficial a cobrir as concepções tradicionais, profundamente enraizadas”.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> GOUVEIA, Francisco de. Carta do Padre Francisco de Gouveia ao Geral da Companhia (1-11-1564). In: BRÁSIO, António (col. e anot.). *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, I Série, 1953, v. XV, doc. n.º 85, p. 231. ap. ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, p. 888.

<sup>212</sup> THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 147-151.

<sup>213</sup> MARTINS, Manuel Alfredo de Moraes. *op. cit.*, p. 115.

Temos, a exemplo dessa concepção, a primeira tentativa de conversão em Moçambique empreendida pelos jesuítas. Em 1560, os padres Gonçalo da Silveira e André Fernandes, acompanhados de um irmão da Ordem, saíram de Goa em direção a Tanga, capital do reino de Gamba. Ao chegarem, os padres foram bem recebidos e logo batizaram cerca de 450 pessoas. Entre eles estavam o rei, suas mulheres, filhos e demais nobres ligados ao rei. Para os jesuítas, a receptividade daquele povo era uma demonstração de aceitação da fé cristã. No entanto, os missionários não sabiam, também, que foram confundidos com os albinos. Os africanos acreditavam que depois da morte os espíritos iam para a água, e que alguns voltavam pelo mar reencarnados nos albinos, uma categoria de mágicos. Assim, pelo fato dos jesuítas não conseguirem produzir magia que fizesse chover, o rei recorreu ao método tradicional. Houve, então, mútua acusação de feitiçaria, o que rendeu a expulsão dos inicianos de Tanga, em 1562. Nesse interregno, Silveira havia deixado o irmão e o padre Fernandes na região para batizar o rei de Monomotapa, à margem sul do rio Zambeze. Ali, no entanto, sua “incapacidade” de trazer a chuva lhe rendeu a morte.<sup>214</sup>

Conclui-se, diante desses episódios, que não se trata de considerar se ocorreu ou não a sincera conversão do Congo ao cristianismo, mas sim de entender que o catolicismo foi apreendido na região a partir das estruturas mentais dos africanos. E nessa apreensão, a fé que praticavam, evidentemente, dava mostra aos jesuítas de uma fé heterodoxa, algo inadmissível em um momento de reforma religiosa. Assim, pelo fato de os missionários não chegarem como representantes de um rei conquistador, como em Goa e no Brasil, tiveram que aceitar um sincretismo religioso, o mesmo comportamento observado na costa da Pescaria. No caso do Congo, o que se observa é que houve um esforço dos jesuítas em eliminar as práticas religiosas consideradas heterodoxas, mas encontraram a resistência do próprio rei congolês. Desprovidos da legislação lusitana que previa o uso da força para a evangelização e correção da fé, os missionários viram-se limitados a “denunciar” os “erros” e “crimes” cometidos contra o catolicismo. Entretanto, qualquer interferência do rei português nesse sentido envolvia o rompimento de uma relação diplomática estabelecida também por interesses que transcendiam a religiosidade.

---

<sup>214</sup> Conferir o estudo de FELICIANO, José Fialho. Os encontros e desencontros das Missões. Uma leitura sociológica sobre o Leste Africano no século XVI. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II... pp. 67-76.



A essa forma de se entender a primeira missão jesuítica no Congo soma-se a proposição de Thornton no que diz respeito a uma possível concessão do clero de práticas religiosas sincréticas no Oriente. A questão ocorreu na China e na costa do Malabar (no lado ocidental da Índia, entre Goa e o cabo Camorim), onde houve a fusão dos elementos católicos com o confucionismo e o hinduísmo, respectivamente. Os novos ritos oscilavam entre considerações heterodoxas e ortodoxas, dentro de um jogo político entre as ordens religiosas presentes nesses locais: no caso chinês, os jesuítas identificavam os ritos como práticas ortodoxas, opiniões que se confrontavam com as considerações dos franciscanos de que os asiáticos praticavam um catolicismo heterodoxo. Para Thornton, os inacianos mantinham essa posição porque assim seria mais fácil a aceitação da religião cristã por parte da população local.<sup>215</sup> Essa discussão, iniciada em fins do século XVI, desenrolou-se ao longo do século seguinte sobre a designação de “querela dos ritos malabares e chineses”, um amplo debate teológico acerca das manifestações religiosas cristãs no Oriente que envolvia as ordens religiosas, a Santa Sé e o Santo Ofício da Inquisição. A intransigência dos inacianos em “mudar de opinião”, entretanto, desembocou em um sério conflito entre a Ordem e o papado no século XVIII.<sup>216</sup>

As opiniões contrárias das ordens religiosas sobre as práticas católicas estiveram presentes também no Congo a partir do século XVII.<sup>217</sup> As divergências recaíam sobre manifestações como a feitiçaria (consultas feitas aos líderes religiosos, que exerciam funções sociais associadas à magia e medicina), ora tida como uma prática pagã, ora como herética. Era, enfim, uma tentativa de definir a religião praticada no além-mar em termos teológicos, onde o clero regular, mais do que o secular, esforçou-se em controlar as funções religiosas e em suprimir práticas que não eram aceitas na Europa, e que foram identificadas, com outra “roupagem”, no Oriente e no Novo Mundo.<sup>218</sup>

Nesse “jogo político” entre as ordens religiosas no Congo é possível identificar um conjunto fragmentado que operou na evangelização, conversão e tentativa de afirmação da

---

<sup>215</sup> THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 154-155.

<sup>216</sup> Sobre as querelas dos ritos malabares e dos ritos chineses ver BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 242-261; e TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, pp. 91-96.

<sup>217</sup> Em 1618 o rei congolês, então Álvaro III (1614-1622) negociou com Roma o envio do clero regular. Assim, em 1619 os jesuítas restabeleceram a missão no local, e em 1645 chegaram os primeiros capuchinhos italianos. Ver THORNTON, John. *op. cit.*, p. 164.

<sup>218</sup> Conferir THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 163-164.

religião cristã na região. Desse conjunto, interessa-nos perceber que a primeira missão da Ordem inaciana foi condicionada à relação que a Coroa lusitana estabelecia com o reino africano, fator que, para Thornton, levou os missionários a serem tolerantes com as práticas sincréticas do catolicismo. Deveras, a limitação dos padres nos assuntos temporais da região não lhes permitiu assegurar, de forma contundente, por uma das determinações da Santa Sé (mais tarde assegurada pelo Concílio de Trento): separar as manifestações da fé católica de outras manifestações menos ortodoxas, ao contrário do que ocorreu na porção castelhana da América.

Thornton aponta, nos seguintes termos, a diferença entre a missionação portuguesa no reino africano e castelhana empreendida no Novo Mundo: os primeiros chegaram na África com uma “concepção inclusiva da religião”, enquanto os espanhóis aplicaram um “conceito exclusivo da religião” na América.<sup>219</sup> O clero regular a serviço de Castela esforçava-se em compreender a cosmologia das religiões ameríndias a fim de eliminar suas crenças. A intenção era evitar confusão na assimilação do cristianismo e assegurar que não houvesse nenhuma identificação entre os deuses da pré-conquista com o Deus cristão. As palavras-chave da espiritualidade católica eram as espanholas, e não as das línguas locais. Mesmo que com o passar do tempo os evangelizadores tivessem que aceitar um sincretismo religioso, teoricamente mantiveram uma postura rígida e intolerante, forçando os naturais a aceitar inteiramente uma nova cosmologia religiosa. Não obstante, a conversão era sempre colocada em dúvida e apenas era considerada verdadeira quando os nativos deixassem de lado seus elementos culturais, revelando que, para os americanos, a aceitação do cristianismo era um ato de submissão aos europeus e, de certo modo, um fator de inserção na nova sociedade estabelecida pelos conquistadores.<sup>220</sup>

O historiador explica que a diferença entre a concepção inclusiva e exclusiva da religião está relacionada à forma como os missionários chegaram às terras de além-mar: no Congo, chegaram como convidados de um rei recém convertido ao cristianismo. No

---

<sup>219</sup> O historiador indica que a concepção exclusiva da religião também foi aplicada em Portugal e Castela quando da conversão dos judeus nos séculos XV e XVI. Os cristãos-novos estavam sempre sob suspeita e a simples atitude de colocar uma camisa limpa na sexta-feira poderia assinalar para um retorno ao antigo preceito. Ou seja, não importava de fato como os cristãos-novos aceitavam a religião católica: as práticas judaizantes, duramente reprimidas pelo Santo Ofício da Inquisição, forneciam sempre motivos plausíveis para que os cristãos-novos não tivessem seus direitos civis reconhecidos. Ver THORNTON, John. *op. cit.*, p. 153.

<sup>220</sup> THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 152-154.

México e Peru, por outro lado, como conquistadores,<sup>221</sup> idéia que corrobora a premissa de que foi a relação que as Coroas ibéricas estabeleceram com os locais onde estavam os missionários que condicionou a missionação, e na análise da atuação da Companhia de Jesus nos domínios ultramarinos portugueses, como vimos, a questão fica bastante evidente. Interessa ressaltar, no entanto, que a concepção exclusiva da religião aplicada na América espanhola não é visualizada de forma ampla a partir da atuação dos inacianos na região, já que o rei castelhano permitiu a chegada dos jesuítas no local apenas em 1566, e, conforme ressaltou Charles Boxer, esses missionários

nunca alcançaram (...) a mesma preponderância que tiveram na Ásia portuguesa, no Brasil e no Maranhão. Na América hispânica (...) tiveram de competir com os frades das ordens mendicantes que lá estavam muito mais firmemente estabelecidos.<sup>222</sup>

### **A evangelização na América espanhola**

Na década de 1540, enquanto a Companhia de Jesus integrava um corpo remunerado de funcionários régios que executava as políticas ultramarinas de Portugal, a evangelização nas colônias castelhanas da América já estava em processo de consolidação: contava com a atuação de franciscanos, dominicanos e com o Santo Ofício da Inquisição. Como a evangelização havia se iniciado em 1523 na região, ou seja, antes da fundação da Companhia de Jesus, coube a essa última oferecer amparo à expansão com o estabelecimento de fronteiras com suas missões.

Embora iniciada no reinado de Carlos V, essa forma de atuação foi oficializada em 1573 por Felipe II. De acordo com Boxer, este rei promulgou, naquele ano, as *Ordenanzas sobre descubrimientos*, que traziam diretrizes para uma reorganização da expansão castelhana. Felipe II entendia que ela havia sido rápida e seus domínios por demais extensos. O documento, então, ordenava que os esforços e recursos materiais aplicados em exércitos que buscavam o mítico El Dorado, ou que subjugassem indígenas em áreas pouco produtivas, fossem transferidos para as campanhas militares no Mediterrâneo, Itália e Flandres. Desse modo, a responsabilidade de adentrar no continente americano foi

---

<sup>221</sup> THORNTON, John. *op. cit.*, pp. 152-154.

<sup>222</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 89.

transferida para as ordens religiosas. As entradas, expedições armadas que exploravam o interior do continente, foram proibidas. Os padres podiam, no entanto, levar uma pequena guarnição militar de defesa. Foi estabelecido, também, um prazo de dez anos para que os missionários transformassem um grupo nômade e “selvagem” em uma pequena sociedade cristã sedentária. Feito isso, deveriam passar a responsabilidade sobre a comunidade para o clero secular e avançar para nova frente do interior americano.<sup>223</sup>

O documento de 1573 proibia, também, a palavra “conquista”, que foi substituída por “descoberta” ou “pacificação”. Segundo Boxer, a medida assinalava para a influência do frei Bartolomé de las Casas – árduo opositor da violência praticada contra os indígenas do Novo Mundo – nas novas políticas que se delineavam para o continente. De acordo com o historiador, a missão como instituição de fronteira foi amplamente utilizada na América espanhola, do México e Califórnia até o Paraguai. Embora poucos clérigos, como Las Casas e o frei Francisco de Victoria, defendessem não haver a necessidade de soldados entre os missionários, a grande maioria entendia como necessária a subjugação dos naturais para que esses se tornassem bons cristãos (teoria, aliás, que alguns jesuítas que atuaram no Brasil, Ásia e África também compartilhavam). Até meados do século XVIII, o clero regular dessas missões muitas vezes substituiu as tropas militares no vasto território americano.<sup>224</sup>

Um bom exemplo desta característica da missionação jesuítica no território pode ser visto no estudo de Arno Kern. O historiador faz uma análise daquilo que chamou de “organização política” das povoações missioneiras da região da Bacia do Rio da Prata. Com a instrução dos jesuítas, os guaranis desenvolveram instituições militares frente à expansão do colonialismo luso-brasileiro. Pelo fato de terem de exercer uma ação civilizadora e de evangelização, mas ao mesmo tempo política (diante da ação dos bandeirantes e da ausência de representantes do poder secular no local), Kern entendeu que nas povoações os jesuítas representavam a Coroa espanhola, a Igreja e a própria Ordem, formando a referida organização política: uma bem sucedida vida comunitária cristã que integrou a população

---

<sup>223</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 91-97.

<sup>224</sup> *id. ibid.*, pp. 91-97. Um bom estudo sobre a missionação jesuítica na América espanhola que aponta para a idéia das missões como instituições de fronteira é feito por HERNÁNDEZ, Ángel Santos S.J. *Los jesuitas en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

nativa à sociedade espanhola e que se mostrou capaz, também, de estabelecer as fronteiras de dois grandes impérios.<sup>225</sup>

Reiterado esse sentido da missionação jesuítica na América castelhana conclui-se que a ingerência dos missionários nos assuntos temporais dessa região é elucidada mais pelo trabalho missionário realizado pelos franciscanos do que pelos jesuítas. Os padres da Ordem franciscana iniciaram a evangelização em 1523 com a proibição de cultos públicos praticados pelos astecas e, também, com a destruição sistemática dos templos sagrados no vale do México e em Tlaxcala. Segundo Serge Gruzinski, a violência utilizada pelo clero regular refletia o próprio modo de ocupação da terra pelos castelhanos.<sup>226</sup>

Entre tantos outros aspectos da missionação franciscana estudada por Gruzinski, cumpre-nos privilegiar apenas aqueles relativos às estratégias de conversão que, a princípio, pareciam ser construídas diante das realidades culturais, mas que só eram levadas a cabo se houvesse perfeita compatibilidade entre os poderes seculares e religiosos ditados pelo total domínio político europeu na América. Entender as medidas utilizadas pelos franciscanos na evangelização, portanto, nos ajudará a lançar luz à premissa de análise de que utilizaremos para o caso da América de Portugal, porque a evangelização empreendida pelos jesuítas nesse último território apresenta mais semelhança com a missionação franciscana nas colônias americanas de Castela do que com o trabalho missionário dos jesuítas nesse mesmo local.

Ao iniciarem o empreendimento missionário na América, os franciscanos destruíram os *calmecac*, uma espécie de centro formador das elites locais onde se ensinavam técnicas de pinturas que auxiliavam na educação formal e religiosa desses “nobres”. A expressão pictórica exercia um papel fundamental na transmissão das tradições daquela população porque traziam, simbolicamente, os preceitos de sua religião e história. Desempenhava, pois, uma forma de comunicação/aprendizado que contribuía “ativamente para modelar uma percepção das coisas, uma relação com o real”.<sup>227</sup>

A partir de então, os evangelizadores se encarregaram da formação das crianças que freqüentavam os *calmecac*, bem como da perseguição dos sacerdotes que ali ensinavam. As

---

<sup>225</sup> KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

<sup>226</sup> GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 109.

<sup>227</sup> GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário...* p. 32.

pinturas que pareciam contrariar o catolicismo foram queimadas, preservando-se apenas aquelas que os padres acreditavam ser de cunho histórico. Com estas ações, de acordo com Gruzinski, os missionários alijaram as bases materiais e sociais dos naturais, uma vez que a religião era, assim como o cristianismo para os europeus, o sustentáculo de uma vida “real” que oferecia o sentido e a interpretação do mundo. Primeiro os ameríndios aprenderam que “adoravam deuses”; depois, que eles eram “falsos”. Suas tradições, transmitidas oralmente e representadas materialmente através das pinturas, não podiam mais trazer os ensinamentos considerados como demoníacos desses “falsos deuses”. Poderiam, apenas, informar o novo e legítimo poder dos conquistadores.

Foi exatamente nas transformações da expressão pictórica que o historiador encontrou a ocidentalização: os astecas pintavam, com suas técnicas, aqueles que os dominavam. Nesse processo ocidentalizador, os missionários contaram, ainda, com outras táticas de evangelização. Na década de 1530 começaram a circular textos, em espanhol e nas diversas línguas locais, que traziam os fundamentos bíblicos, catecismos, sermões, manuais de confissão e obras que contavam sobre as vidas dos santos. Três décadas mais tarde, os textos foram impressos e tinham como público alvo os autóctones. Nesse momento, já se ensinavam cantos gregorianos, cantavam-se poemas durante as grandes festas religiosas e faziam-se peças teatrais escritas pelos franciscanos. Seus roteiros eram elaborados visando a inserção de elementos do cristianismo entre os indígenas, já que eram eles os atores. A escrita dos roteiros revelava, também, a dedicação dos evangelizadores na alfabetização dos astecas, que contava com gramáticas indígenas. Em sua conclusão, Gruzinski percebeu a interrupção da realidade asteca quando das pregações e da divulgação dos catecismos. Afinal, esses eram os instrumentos auxiliares da transmissão dos conceitos e critérios que organizavam a realidade definida pela Igreja.<sup>228</sup>

Ora, à semelhança da missionação jesuítica na costa da Pescaria, esses eram recursos de mediação cultural. No caso da América espanhola, então, podem ser entendidos como meios considerados eficazes que os franciscanos encontraram para combater a poligamia, a “idolatria”, entre outros “pecados” combatidos pela Igreja em vias de reforma. Pelo fato dos missionários chegarem como conquistadores, podiam fazer tanto o uso da força como atuarem como mediadores culturais, e a adoção de um ou outro método só

---

<sup>228</sup> GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário...* pp. 21-294.

podia ser feita de acordo com a relação que as Coroas ibéricas mantinham com as regiões onde atuavam os missionários. Na América espanhola, os padres podiam usar a força e outros meios de persuasão porque o reino havia dominado a região política e territorialmente. Em contrapartida, Portugal não podia intervir diretamente em alguns locais (como no Congo, costa da Pescaria e Japão), o que exigia que os jesuítas utilizassem métodos persuasivos não violentos (atuação como mediação cultural). Mesmo porque, nesses locais o cristianismo era o elo de uma relação diplomática baseada na solidariedade religiosa que interessava para os nativos (que conseguiam auxílio na defesa de suas regiões e a inserção nas redes de comércio) e para os portugueses (que assim mantinham um império-rede sem territorialidade no Oriente).

Esse modo de missionação comum entre as Ordens revela que o uso da persuasão e da força eram técnicas próprias da expansão da cristandade. Estava, segundo Gruzinski, na lógica da modernidade. Referindo-se à atuação dos franciscanos na América hispânica, o autor comenta que

a originalidade das formas que vimos surgir no México indígena do século XVI não pode ser dissociada daquilo que não podemos evitar chamar de “modernidade” da Espanha conquistadora e do império de Carlos V. Sabe-se que, apesar do precedente mouro, foi na Nova Espanha que a Igreja e o Estado lançaram a colossal empresa de sujeição de grandes populações a uma ‘polícia’, um gênero de vida uniforme, e foi também lá que a prática impôs uma definição precisa do casamento cristão, uma pedagogia da confissão em grande escala, e onde, ainda, a Coroa se desvencilhou de formas feudais...<sup>229</sup>

A modernidade de que fala o historiador é explicada por Richard Morse. O pesquisador entendeu que as formas que os reinos ibéricos tomaram no século XVI foram frutos das posições que assumiram diante das revoluções religiosas e científicas que se processaram na Europa. A opção que fizeram pelo tomismo-aristotélico lhes ofereceu uma visão de mundo moderna para o momento, e a escolha pela tradição católica, em detrimento da protestante, atendia à conservação da moral e das formas de conceber a realidade, características do seu povo desde a Idade Média. Nesse caso, era uma “modernidade conservadora”, já que a tradição católica, depois do passado de sujeição aos árabes, viu-se obrigada a elaborar rigorosas “fontes de orientação e julgamento a que deveria responder a

---

<sup>229</sup> GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário...* p. 113.

ação humana”<sup>230</sup> diante do protestantismo. No que diz respeito à cura das almas, os jesuítas encabeçaram uma nova direção espiritual que as revoluções colocavam ao seu tempo. Segundo Morse, a Companhia de Jesus era “um velho vinho de espiritualidade bíblica vertido numa garrafa nova”. Os *Exercícios Espirituais* do seu fundador não se traduziam, como se presumia, como um manual a todos os bons cristãos, mas sim como um guia para os “médicos espirituais”. Aqueles que decidiam operar pela manutenção do catolicismo e salvar almas à moda da Igreja de Roma ingressaram em uma ordem religiosa cujo fundamento baseava-se numa analogia ao serviço militar; analogia esta “totalmente moderna na era do surgimento dos Estados nacionais”.<sup>231</sup>

Com características modernas, portanto, a Companhia de Jesus compartilhou com outras ordens religiosas métodos de evangelização inspirados nos princípios tomistas de combate aos hereges e pagãos, tipos humanos que deveriam ter suas almas salvas no embate das reformas. Foram esses métodos, comuns a outros espaços e também condicionados à relação que Portugal estabelecia com a América, que orientou o primeiro empreendimento missionário dos jesuítas nos trópicos.

---

<sup>230</sup> MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 44.

<sup>231</sup> As duas citações referem-se a *id. ibid.*, p. 46.



### CAPÍTULO 3: A COLONIZAÇÃO SALVÍFICA

*A gloria de Nosso Senhor resultará e a terra se povoará em temor e conhecimento do  
Creador.  
Manoel da Nóbrega*

#### 3.1: GOVERNO-GERAL: UMA PROPOSTA SECULAR E ECLESIASTICA PARA A CONSTRUÇÃO DA PROVÍNCIA DE SANTA CRUZ

Em 29 de março de 1549 chegaram à Província de Santa Cruz os primeiros jesuítas designados à Missão do Brasil. Sob o comando de Manoel da Nóbrega, os padres Leonardo Nunes, Antônio Pires e João Azpilcueta Navarro, além dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, aportaram na Baía de Todos-os-Santos juntamente com Tomé de Sousa, primeiro Governador-Geral da Terra de Vera Cruz.

Assim como havia ocorrido em Goa, a missão na região americana teve início em um momento de reforma que buscava a dinamização da administração. O novo sistema criado para a América em fins de 1548, o Governo-Geral, nasceu como uma medida reparadora das capitânicas-donatarias adotadas por D. João III, nos primeiros anos da década de 1530, visando o desenvolvimento de novas áreas de produção de açúcar e a garantia da posse efetiva da América frente às invasões corsárias. Isso porque, quando do achamento do território, Portugal tinha suas atenções voltadas ao comércio na Índia. Apenas algumas regiões da costa americana foram ocupadas para dar apoio às expedições que ali faziam escala e a extração da sua riqueza, como o pau-brasil, foi cedida pela Coroa a grupos particulares de cristãos-novos. Em 1530, entretanto, a ameaça corsária fez com que o monarca luso enviasse nova missão colonizadora para a região. Nomeado Governador da Terra do Brasil, Martim Afonso de Souza (o mesmo que doze anos mais tarde seria enviado como governador do Estado da Índia) saiu de Portugal encarregado de explorar o litoral brasileiro e de iniciar o cultivo de açúcar. Em 1534, então, foram criadas as capitânicas-donatarias a serem controladas por particulares, medida que reduzia os gastos da Coroa com a empresa ultramarina. Destarte, não fora hábil esse sistema para conter as incursões inimigas e os abusos jurídicos cometidos pelos donatários. Os conflitos entre os colonos demonstraram a fragilidade da administração descentralizada das capitânicas e, com exceção da capitania de Pernambuco, o sistema não produziu o efeito desejado pelo reino, uma vez

que a ocupação do vasto território americano não se mostrava atrativa para a iniciativa privada.<sup>232</sup>

Até a instituição do Governo-Geral, o território estava precariamente povoado por portugueses. A estimativa é de que existissem entre 3.000 e 4.000 colonos e cerca de 10.000 africanos cativos na região. Nas diretrizes da medida, portanto, povoar a Província obedecia à valorização econômica do território no interior da empresa marítima e à sua ocupação e domínio efetivo.<sup>233</sup>

Há um consenso na historiografia brasileira de que a finalidade do Governo-Geral era enfeixar o poder nas mãos do soberano português. Para povoar definitivamente a região, e nela incrementar a produção açucareira, os governadores-gerais deveriam trabalhar pela integração das regiões americanas e, para isso, receberam atribuições militares, administrativas, jurídicas e eclesiásticas: eram os comandantes das tropas lusas na região, cuidavam dos assuntos fazendários, aplicavam as penas previstas pelas Ordenações e assessoravam, nomeavam e fiscalizavam as autoridades religiosas em terras brasílicas.<sup>234</sup>

Embora exista a consideração de que o Governo-Geral – por razões próprias da dinâmica social e política da região ao longo do período colonial – nunca tenha conseguido cumprir seu papel de centralização política efetivamente,<sup>235</sup> fato é que sua proposta inicial estava em perfeita sintonia com o novo modo de governar adotado por D. João III: imbricava sentidos políticos e religiosos sob a inspiração das idéias tomistas, e tal fator é apreendido no texto do Regimento de Tomé de Sousa. O documento é iniciado com uma dimensão política dos intuítos administrativos do Governo-Geral, e menciona que,

---

<sup>232</sup> Sobre a questão, conferir SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 30-35; e COUTO, Jorge. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, pp. 207-235.

<sup>233</sup> Os dados sobre a quantidade de colonos no Brasil são oferecidos em MARCÍLIO, Maria Luiza. A população do Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, pp. 311-338. Já os números da população escrava pode ser visto em KLEIN, Hebert S. A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos*. v. 17, n. 2, maio/agosto 1987, pp. 129-149.

<sup>234</sup> Estão de acordo, nesta perspectiva de análise, ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 55-64 (a primeira edição da obra é de 1907); CALMON, Pedro. *História do Brasil*. v. I. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963, pp. 214-216; HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Instituição do Governo-Geral. In: \_\_\_\_\_ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 123-132; e FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998, pp. 137-141.

<sup>235</sup> Ver HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Instituição do Governo-Geral... pp. 138-141.

Eu, o rei, faço saber a vós, (...) que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e enobrecer as capitâneas e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que 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, ordenei ora de mandar nas ditas terras fazer uma fortaleza e povoação grande e forte, em um lugar conveniente, para daí se dar favor e ajuda às outras povoações e se ministrar justiça e prover nas coisas que cumprirem a meu serviço e aos negócios de minha fazenda e a bem das partes (...).<sup>236</sup>

Povoar as capitâneas, construir fortaleza e prover a justiça na região são indicativos do intuito de D. João III de garantir a manutenção do seu domínio. Este, no entanto, não estava desassociado da sua obrigação de “exaltar a fé”, medida que garantiria a preservação do bem comum dos seus súditos. Para isso, era necessário também converter os naturais:

Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consistam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lhe façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhes fizerem, sejam castigados como for justiça.<sup>237</sup>

A conversão dos indígenas era premissa fundamental para o rei garantir a manutenção e a harmonia do seu domínio para que este fosse, enfim, povoado, aquilo que Ângela Barreto Xavier aponta no caso da evangelização em Goa: os missionários eram instrumentos das reformas políticas, culturais e religiosas promovidas por D. João III, no reino e em seus domínios; essas reformas, por seu turno, combinavam elementos *romanitas* e *christianistas* com o intuito de reorganizar os espaços conquistados por Portugal. Não era preciso apenas possuí-los, mas administrá-los racionalmente e submeter suas populações ao seu direito, língua e religião, obedecendo à construção de um modelo imperial inspirado no romano da época antiga mesclado com as necessidades surgidas da reforma religiosa pela qual passava a Europa no século XVI.<sup>238</sup> Não obstante, Guilherme Amaral Luz afirma que a conversão dos ameríndios legitimaria a proposta de D. João para a América e, nessa ação, se revelam as teorias neo-escolásticas sobre a “guerra justa” presentes no Regimento: estabelecer a paz com os nativos e usar-se do “direito de guerra” apenas contra as tribos

---

<sup>236</sup> REGIMENTO de Tomé de Sousa de 17 de dezembro de 1548. In: INÁCIO, Inês Conceição; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993, p. 50.

<sup>237</sup> *id. ibid.*, p. 51.

<sup>238</sup> Ver XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 41-65.

indígenas que sobrepujassem o direito dos lusitanos de se fixar na terra para explorá-la economicamente ou para pregar o Evangelho. Isso significa que o monarca luso absorveu, em suas diretrizes políticas para a América, as teses do teólogo espanhol Francisco de Vitória sobre a liberdade dos índios e de sua conversão pacífica. Suas idéias circularam na Europa durante a década de 1530 e defendiam que os indígenas eram seres racionais e que sua conversão deveria respeitar seu arbítrio, principalmente porque a bula *Sublimis Deus*, de 1537, já havia assegurado a existência de suas almas. Nesse caso, a força seria utilizada apenas quando estes colocassem em risco a integridade da *respublica*.<sup>239</sup>

As teses de Vitória estavam em sintonia com o princípio tomista de conversão do pagão, onde a persuasão é o instrumento para despertar seu desejo pelo batismo, o que é uma demonstração de respeito à sua vontade (arbítrio). E é sugestivo, nesse sentido, que D. João III tenha dito aos colonos, no Regimento, que “agradecerei muito terem especial cuidado de os *provocar* a serem cristãos”. Agindo nesta perspectiva, Tomé de Sousa iniciou a reforma joanina na América juntamente com os padres da Companhia de Jesus.

### 3.2: A PERSUASÃO E A PREPARAÇÃO DOS GENTIOS PARA O BATISMO

Entre 1549 e 1580,<sup>240</sup> a Companhia de Jesus foi a única ordem religiosa autorizada pela Coroa portuguesa a trabalhar na evangelização dos ameríndios. Nesse período de privilégio, os jesuítas percorreram diversas regiões da Terra de Vera Cruz e, além de iniciarem a evangelização dos nativos, identificaram vários problemas práticos que diziam respeito também à conjuntura colonizadora. De um modo geral, dentre as realizações dos inicianos esteve a fundação da cidade do Salvador em 1549, ano em que Nóbrega percorreu as capitanias de Pernambuco e as do Sul. Naquele ano, o padre mandou missionários para as capitanias de São Vicente, Ihéus, Espírito Santo e Porto Seguro para iniciarem as atividades evangelizadoras com as tribos indígenas.

---

<sup>239</sup> Ver LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 107-112.

<sup>240</sup> Os dados apresentados a seguir foram obtidos, em parte, pelo cruzamento das fontes, e em PEIXOTO, Afrânio. *Synopse da História do Brasil e da Missão dos Padres Jesuítas, de 1549 a 1568*. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 47-64; e PEIXOTO, Afrânio. *Missão Jesuítica ao Brasil de 1549 a 1568*. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, pp. 65-73.

A missão, em 1550, recebeu os padres Afonso Braz, Manoel de Paiva, Francisco Pires e Salvador Rodrigues vindos de Portugal, e em 1553 os missionários fundaram a vila de Todos os Santos, em São Vicente (atual cidade de Santos), e receberam os sete missionários que chegaram com o segundo governador-geral D. Duarte da Costa. Entre esses estavam o padre Luiz da Grã e o irmão José de Anchieta. Nesse mesmo ano, a Companhia de Jesus criou a Província do Brasil, e Nóbrega foi nomeado o Provincial.

Em 1554, ano da fundação do colégio de São Paulo, havia 26 missionários no Brasil: 4 na Bahia, 2 em Porto Seguro, 2 no Espírito Santo, 5 em São Vicente e 13 em Piratininga.<sup>241</sup> Dois anos mais tarde foram fundados os colégios para a formação de padres em Piratininga e na Bahia. Mem de Sá, em 1558, assumiu o Governo-Geral no Brasil, momento em que os portugueses enfrentavam fortes resistências das tribos indígenas no Espírito Santo, Ilhéus, Bahia e Pernambuco. Nesses levantes, causados por guerras intertribais ou por guerras entre nativos e colonos, os jesuítas auxiliaram o governador atuando como pacificadores dos ameríndios, e os casos mais notáveis foram a guerra contra os Aymorés, em Porto Seguro (1560); e a pacificação dos Tamoyos no Rio de Janeiro (1565).

O ano da chegada de Mem de Sá ao Brasil foi também importante para a Companhia de Jesus, que viu Diogo Laynez assumir o cargo de Geral em função do falecimento de Loyola um ano antes. Até 1580, passaram pelo cargo Francisco de Borja (1565-1572) e Everardo Mercuriano (1573-1580). A Província de Portugal já havia tido Simão Rodrigues (1546-1552) e Diogo Miró (1552-1557) como Provinciais, mas em 1558 era Miguel de Torres o comandante desta Província. Quanto ao reino português, D. Sebastião havia assumido o trono no ano do falecimento de Loyola (1557) e o teve em suas mãos até seu falecimento em 1578.

Em 1560, ano em que a Ordem contava com aproximadamente 40 missionários no Brasil, Luiz da Grã assumiu o posto de Provincial e recebeu mais dois irmãos da Ordem vindos de Portugal. Nesse ano, Nóbrega prestou auxílio espiritual à tropa de Mem de Sá que destruiu o forte Coligny, fator que sete anos mais tarde contribuiria para a completa

---

<sup>241</sup> Dentre esses 26 missionários estavam Matheus Nogueira, Pero Corrêa e Antônio Rodrigues, portugueses presentes na colônia que foram admitidos como irmãos na Missão do Brasil. É possível identificar a admissão, também, de cinco jovens irmãos que auxiliavam na catequese como intérpretes, mas não há a indicação se eram indígenas ou órfãos enviados de Lisboa. Eram eles Manoel de Chaves, João de Souza, Simão Gonçalves, Domingos Pecorella e Fernão Luis.

expulsão dos franceses da baía de Guanabara. Em 1565, José de Anchieta foi ordenado padre e, em 1566, os inacianos receberam o Visitador da Companhia de Jesus Ignácio de Azevedo, que levou consigo mais três padres, três irmãos e dois noviços para integrar a missão.

Manoel da Nóbrega, que mesmo não tendo o cargo de Provincial ainda exercia forte influência nas atividades da Ordem, faleceu em 1570. Foi enterrado na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, que o padre havia auxiliado Estácio de Sá a fundar, e onde foi criado um Colégio da Companhia de Jesus. Nesta última década de exclusividade na missionação, Anchieta foi nomeado Provincial (1577) e supervisionou as atividades de 137 missionários (entre padres, irmãos e noviços). Em 1580, enfim, Filipe II enviou outras Ordens religiosas para o Brasil, como a dos franciscanos, carmelitas, beneditinos, capuchinhos franceses e padres das mercês espanhóis. Segundo Paulo de Assunção, o monarca também interferiu junto ao papa com o intuito de rever os privilégios concedidos aos inacianos pela Coroa portuguesa e pela Santa Sé. Ele não conseguiu anular tais benefícios, mas não criou oportunidades para que a Companhia aumentasse seu poder político em Portugal e domínios de além-mar.<sup>242</sup>

Mas, para além desses aspectos gerais da missionação jesuítica, é preciso considerar que, ao percorrerem diversas regiões da Província de Santa Cruz, os missionários tinham o intuito de estabelecer um primeiro contato com os nativos para iniciarem as atividades evangelizadoras. Definido um local de ação, primeiramente os padres faziam uma avaliação do seu estado material, humano e, principalmente, espiritual. A observação do modo de vida de sua população não tinha um intuito meramente etnográfico, mas sim de identificação dos pecados por ela cometidos para, então, serem definidas as estratégias de sua conversão.

Manoel da Nóbrega, que chefiou a maioria dessas expedições de “reconhecimento”, foi um dos primeiros a informar que os grupos indígenas da costa brasileira eram aqueles conhecidos como Goyanazes e Carijós. Havia também os Gaimares (mais tarde identificados pelos missionários como Aymorés), que viviam no interior do continente e não tinham nenhuma comunicação com os cristãos. Esses eram fortes e temidos pelas

---

<sup>242</sup> Ver ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 124-125.

armas e adornos que usavam no corpo: arcos, tacapes e pedaços de pau e pedra na boca e nariz “à maneira de demônios”.<sup>243</sup>

Os nativos que se comunicavam com os cristãos, segundo o padre, eram os tupiniquins e os tupinambás. Eram, então, os índios “mansos” da Bahia que tinham alguns hábitos dignos de nota: viviam em concórdia e amor, dividiam seus alimentos, não juntavam riquezas materiais e, mais importante, não adoravam coisa alguma e nem conheciam Deus. Apenas tinham um falso conhecimento do dilúvio e de São Tomé, e chamavam aos trovões de “Tupane”, que era coisa divina para eles. Assim, os padres não tinham vocábulo mais conveniente para apresentar-lhes Deus: “Pae Tupane”. E isso seria fácil, conforme Nóbrega, porque eram tão incultos que acreditavam em qualquer Deus que lhes dissessem, mas contar a “verdade” sobre o dilúvio era difícil em razão dos poucos vocábulos da sua língua.<sup>244</sup>

Por mais que essas impressões sobre os indígenas tenham causado certo entusiasmo nos missionários (em função da facilidade em lhes ensinar as coisas da fé), esses grupos indígenas tinham costumes que eram, para os cristãos, graves pecados. Um deles era o “apetite sensual”, que os levava a terem relações sexuais com parentes, e os homens a terem várias mulheres, que as largavam quando lhes fosse conveniente.<sup>245</sup> Para Luiz da Grã, o maior dos pecados era o grande “apetite” dos ameríndios pela vingança, “em que consiste

---

<sup>243</sup> NÓBREGA, Manoel da (1517-1570). Informação das Terras do Brasil (1549). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 98. A maioria das tribos que ocupava o litoral atlântico na América, quando da chegada dos europeus, pertencia à família lingüística tupi-guarani. Esse grupo transitava entre a orla atlântica do Amazonas e o Rio Grande do Sul, e nas margens dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Alguns pontos do litoral, no entanto, eram ocupados por outros grupos que não pertenciam à família tupi-guarani. Eram chamados de “tapuias”, como os Charrua, que viviam na foz do rio da Prata; os Goitacá, na foz do Paraíba; os Aimoré, do sul da Bahia e norte do Espírito Santo; e os Tremembé, que ocupavam uma estreita faixa entre o Ceará e o Maranhão. Ver HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina. A América Latina Colonial*. v. I. *op. cit.*, pp. 101-102; e KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, pp. 17-18.

<sup>244</sup> NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil (1549)... pp. 98-102. Ronaldo Vainfas explica que os tupinambás nutriam a crença na Terra sem Mal, local de morada do “pai grande”. Este era o demiurgo que, depois de criar o Céu e a Terra, as destruiu com fogo. A Terra sem Mal era também o local de morada do seu filho Monan, criador da chuva e da agricultura, que os tupinambás celebrizavam como “Sumé”. Daí os inicianos acreditarem que a Terra sem Mal fosse a falsa noção do dilúvio, e Sumé, a falsa idéia do apóstolo cristão São Tomé. Ver VAINFAS, Ronaldo. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical: a demonização das santidades brasílicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp. 47-49.

<sup>245</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, pp. 90-91.

sua honra”, e pela bebida: não tinham honestidade (pudor, relacionado ao sexo) e bebiam um “vinho” inebriante feito de raízes e de frutas. Eles convidavam outros índios para cerimônias onde se consumia a tal bebida antes de partirem para a guerra.<sup>246</sup> João de Azpilcueta Navarro também observou esse costume como um grande mal, acrescentando que os índios viravam feras quando bebiam. Embriagados, matavam os estrangeiros que encontrassem pelo caminho ou colocavam fogo nas casas onde esses residiam.<sup>247</sup>

Para Navarro, esses “males” decorriam do fato de não haver, entre os índios, um superior: “têm tal lei entre si que, recebendo menor injúria dos Christãos, se juntam todos a vingal-a”.<sup>248</sup> Desse fator decorria também o mais “abominável” dos costumes “gentílicos”: a antropofagia. Nóbrega contou que era a vingança e o ódio que nutriam que os movia à guerra, e não a avareza, como entre os europeus. Quando os índios capturavam um contrário, davam-no às suas mulheres e o conservavam por algum tempo para, com cerimônia solene, comê-lo. Quando ocorria de matarem um adversário durante o combate, também o dividiam e o comiam ainda no afã da batalha. Era nisto que “consiste toda a sua honra (...), é esta a sua felicidade”.<sup>249</sup>

Além da poligamia, do vício da bebida e da antropofagia, Luiz da Grã também acusou o nomadismo (embora não tenha usado este termo) como um grande mal. O padre reclamou para Inácio de Loyola que os silvícolas da Bahia e de Piratininga ficavam em uma aldeia durante três ou quatro anos, que era o tempo de duração de suas “casas”. Quando essas ficavam velhas, queimavam toda a aldeia, se juntavam e iam embora. Esta prática, para Grã, mostrava como os nativos eram inconstantes na vontade: ao partirem, esqueciam tudo o que lhes tinha sido ensinado, o que impedia a colheita de bons frutos.<sup>250</sup>

A inconstância dos silvícolas é tema corrente nas epístolas e em escritos de observadores leigos que a apontam como consequência dos nativos serem fracos na

---

<sup>246</sup> Citação e informação contidas em GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. Da Baía, 27 de Dezembro de 1553. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 163.

<sup>247</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 96.

<sup>248</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 176.

<sup>249</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... p. 90.

<sup>250</sup> Ver GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. De Piratininga, 7 de Abril de 1557. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 183; e GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. Da Baía, 27 de Dezembro de 1553... pp. 164-165.



memória e indolentes na vontade de abraçar a fé de Cristo, como, aliás, é possível perceber nas palavras de Luiz da Grã. Viveiros de Castro deu especial atenção ao tema e observa que, de um modo geral, essas duas potências da alma, a memória e a vontade, anunciavam a dificuldade de conversão porque delas originavam, aos olhos dos europeus, um modo de vida bárbaro e pecaminoso entre o gentio. Assim, a inconstância acabou por ser uma das principais características atribuídas aos ameríndios, um caráter estereotipado do “selvagem” no imaginário europeu que justificava a dificuldade de sua cristianização. No entanto, conclui o pesquisador, aquele comportamento identificado como “inconstância”, antes de tudo “era o resultado da adesão profunda [dos indígenas] a um conjunto de crenças”<sup>251</sup> da religião tupi-guarani, que os missionários identificavam simplesmente como “maus costumes”. Não entendiam os jesuítas, portanto, que a conduta dos indígenas decorria de uma arraigada vivência dos “brasis” em uma cultura baseada na sociologia da troca: as relações sociais eram ditadas na cessão e no recebimento de benefícios materiais e, para além desses, não-materiais (valores como a honra). Para os tupis aderirem o cristianismo, então, precisavam receber algo dos portugueses, mesmo que fosse vantagens dos jesuítas e dos governadores em troca da manifestação de sinais exteriorizados ensinados da fé dos europeus.<sup>252</sup>

Adone Agnolin, por seu lado, entende que o principal entrave à conversão apontado pelos jesuítas era a ignorância dos “brasis”. Segundo o pesquisador, a missão quinhentista fundamentava-se no preceito cristão da “profissão de fé”, ou seja, na crença de que é a fé que realiza o homem. Nesta doutrina, a única forma de converter um indivíduo é transmitindo-lhe a “fé na fé”, porque, se se entende que a religião faz o homem, é a fé que produz o cristão. Partindo dessa premissa, os missionários encontraram uma grande dificuldade em traduzir os pontos fundamentais do cristianismo para a língua tupi-guarani quando da redação de catecismos. Afinal, eles entendiam que o idioma falado pelos ameríndios era a “língua da falta” (das letras R, F e L, principalmente), o que refletia a “bestialidade” daquele povo. Desse modo, a evangelização teve como ponto de partida a instrução, ou seja, a preparação para a conversão; e nesta preparação, os jesuítas tinham que

---

<sup>251</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *In*: \_\_\_\_\_, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 192.

<sup>252</sup> Ver diferentes passagens de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, pp. 183-264.

se embrenhar na dimensão social dos nativos para transformá-la: identificar seus “maus costumes”, e corrigi-los, fazia da missão mais um projeto civilizador do que puramente evangelizador.<sup>253</sup>

Não se pode perder de vista que civilizar, mais do que a causa da conversão, era o efeito da preparação para o batismo baseada na salvaguarda dos preceitos salvíficos do catolicismo tridentino: aplicava-se o sacramento da salvação àquele que abandonou o modo de vida antigo a favor da conduta ditada pelos princípios da fé católica. O que leva a um entendimento da evangelização como um meio de civilizar o “selvagem” é o fato da “inconstância” e da “ignorância” dos ameríndios terem surgido da avaliação europeia sobre o seu modo de vida. Ignorantes também eram os europeus no sentido de não conhecerem as estruturas que compunham as sociedades tribais, principalmente os sistemas religiosos que as regiam. Acreditava-se que os silvícolas eram bárbaros e ignorantes porque, evidentemente, não viviam a partir das premissas de civilização correntes na Europa.<sup>254</sup> Pero Magalhães Gândavo, por exemplo, percebeu, quando de sua passagem pelo Brasil, que

a lingua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letras – *scilicet*, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.<sup>255</sup>

A observação de Gândavo, mais que uma informação etnográfica, era um apontamento à necessidade de transpor à terra o ideal e os valores ibéricos. Teorizada por outros estudiosos como Gabriel Soares de Souza, Duarte Gomes Solis e Frei Vicente do

---

<sup>253</sup> AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, pp. 395-400. Vale lembrar que os primeiros catecismos na língua tupi foram impressos na Europa na última década do século XVI, portanto, em um período que nossa pesquisa não abarca. Voltaremos a discutir o que Agnolin entende como missão civilizadora.

<sup>254</sup> Civilização era um conceito, segundo Norbert Elias, que expressava a consciência que o Ocidente tinha de si mesmo, que os caracterizava e os orgulhava frente ao sentimento de superioridade em relação às sociedades antigas ou contemporâneas tidas como primitivas. Embora existissem diferentes concepções de “civilização” nas sociedades ocidentais (construídas a partir do sentimento nacionalista), o conceito expressava a diferença entre os povos e a tentativa de minimizar a desigualdade do “outro” a partir do estabelecimento do “dever ser” ocidental: imposição de costumes, comportamentos, moral, visão de mundo e religião que, uma vez assimiladas pelo “outro”, aludiam a uma forma social considerada mais complexa e desenvolvida, cujo reflexo era sentido no sistema político, no nível de desenvolvimento tecnológico e de sua cultura científica. Ver ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1994, pp. 23-27.

<sup>255</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil e história da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, p. 52.

Salvador, a ausência de fé, lei e rei na América justificava o seu povoamento e a obrigação missionária e civilizadora dos portugueses: os benefícios do cristianismo, como redentor d'alma para além da vida, e a justiça régia, como fator de ordenamento social, eram indispensáveis para a domesticação dos silvícolas.<sup>256</sup> Nesse caso, os europeus, a partir dos seus valores, religião e costumes, avaliavam o “outro” com inferioridade para dar-lhes uma “condição humana” que legitimava qualquer ação civilizadora, como interpretou Ronald Raminelli. Em sua análise, a representação do índio feita pelos missionários e leigos europeus, primeiro garantiu a inserção do indígena no imaginário europeu; depois, legitimou a sua subjugação, ou seja, “a imagem do índio foi construída segundo os interesses dos colonizadores, ao sabor das disputas pelo controle da nova terra”.<sup>257</sup>

Se se entender os relatos jesuíticos como discurso, há de se considerar que as falhas de comunicação, para ambas as partes, causavam profundas confusões de interpretação: de um lado, aqueles nativos que se submetiam às ordens dos missionários não desejavam, via de regra, abraçar o cristianismo, mas sim gozar dos “privilégios” e, de certo modo, da proteção que os padres ofereciam aos catecúmenos, aquilo que Viveiros de Castro considerou como uma conduta baseada na sociologia da troca. De outro lado, os inacianos tiravam suas conclusões sobre as populações ameríndias a partir de sinais exteriores ou de termos da língua tupi semelhantes à portuguesa, e um bom exemplo foi a observação de Nóbrega da “falsa” noção do dilúvio e de São Tomé. As manifestações exteriorizadas da fé também levavam os inacianos a crerem em uma sincera aceitação do cristianismo por parte dos nativos. No entanto, quando estes voltavam a cometer seus “antigos pecados”, evidentemente davam mostra de “inconstância”.

A atenção a essa consideração leva-nos a entender que, para além de os relatos serem parte de um discurso político de legitimação da dominação, como presume a análise de Raminelli, era uma retórica possível dentro de suas estruturas mentais. Assim entendendo os relatos jesuíticos, Guilherme Luz os considerou a “identificação de ‘gentilidades’ compartilhadas com outros povos, de modo que se possa mapear os domínios de Satã sobre o mundo”.<sup>258</sup> Nesse caso, as particularidades das diversas nações indígenas

---

<sup>256</sup> Ver GIUCCI, Guillermo. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, pp. 206-214.

<sup>257</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 164.

<sup>258</sup> LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana...* p. 90.

eram anuladas, e a todas elas eram projetados um mesmo modo de vida, ou melhor, “um núcleo comum de pecados”<sup>259</sup> a serem eliminados com a ação evangelizadora. E não foi por outra razão que Luiz da Grã admitiu que a inconstância dos nativos deixava-o receoso em batizá-los. Perdia-se, em pouco tempo, o trabalho de muitos anos dos padres, pois os pais levavam consigo os índios que já eram cristãos e os catecúmenos, e “tudo nestas partes é mais tolerável que estas mudanças, com que tudo se perde”.<sup>260</sup>

É nessa perspectiva de análise do olhar jesuítico sobre os nativos que se revelam os reflexos do processo amplo de missionação jesuítica nos domínios lusos na missão no Brasil. Diante dos “pecados” evidenciados na terra, os padres da Companhia poderiam utilizar a força na conversão em um espaço dominado politicamente pela Coroa portuguesa, como em Goa. À época, entretanto, Portugal ainda não havia disponibilizado para sua posse americana um efetivo militar suficiente para que os inacianos pudessem se valer da força na conversão e, principalmente, para zelar pela ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos. Para se ter uma idéia, a expedição de Tomé de Sousa contava com três naus e um efetivo aproximado de 1000 pessoas. Entre essas estavam a tripulação, os seis jesuítas, cerca de 300 funcionários régios (entre homens de armas e homens de diversos ofícios), 280 colonos e 400 degredados.<sup>261</sup> Desse modo, as estratégias de conversão foram baseadas no uso da persuasão, segundo os preceitos tomistas de conversão do pagão.

Para iniciar a pregação das coisas de Deus, e da Igreja,<sup>262</sup> os inacianos precisavam, fundamentalmente, aprender a língua local. De acordo com Nóbrega, os missionários foram orientados a viver nas aldeias para aprendê-la e nela doutrinar os indígenas, e o próprio padre já havia trabalhado “por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que m’o saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm”.<sup>263</sup> Em 1560, quando Luiz da Grã assumiu o cargo de Provincial do Brasil,

---

<sup>259</sup> LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana...* p. 90.

<sup>260</sup> GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. De Piratininga, 7 de Abril de 1557... p. 183.

<sup>261</sup> Esses dados podem ser confrontados em CALMON, Pedro. *História do Brasil*. v. I... pp. 220-221; e PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 37.

<sup>262</sup> Lembremos, as atividades de evangelização se iniciavam com a visita dos inacianos às aldeias. Os missionários se repartiam entre as diversas capitâneas da Província de Santa Cruz para chegar aos índios do sertão, aqueles que os padres tinham a notícia de que andavam vestidos e que não comiam carne humana, fatores que os tornavam mais aptos para a conversão. Conferir NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551). *In: \_\_\_\_\_*. *op. cit.*, p. 115.

<sup>263</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549). *In: \_\_\_\_\_*. *op. cit.*, p. 73.

foi instituído o “curso obrigatório” da língua brasílica para todos os missionários da Ordem, quaisquer que fossem suas posições hierárquicas. O padre João de Mello confirmou a obrigatoriedade do estudo da “arte da língua brasílica que compoz o irmão Joseph”, e que dentro de um ano todos, sem exceção, deveriam falar o idioma.<sup>264</sup>

Os jesuítas também buscavam o auxílio de intérpretes para realizar pregações e missas na aldeia onde se aprendia a língua, como fazia Azpilcueta Navarro na Bahia, em 1550. O clérigo informou que, com a ajuda dos “línguas” havia traduzido alguns artigos da fé como a criação do mundo, a encarnação, os mandamentos da Lei e orações, especialmente o Padre Nosso.<sup>265</sup> Seu superior, na ocasião Nóbrega, indicava com orgulho o fato de Navarro ser o mais adiantado no aprendizado da língua e comparava sua destreza com a de Xavier na Ásia.<sup>266</sup>

As pregações seguiam uma estratégia muito bem elaborada por Nóbrega. Uma vez que os missionários adquiriam conhecimento suficiente da língua em uma aldeia, iniciavam-se as visitas regulares a outras circundantes, e em cada uma delas os jesuítas comiam e dormiam. Muitas vezes, a pregação era feita à noite. No momento de descanso dos indígenas, iniciava-se uma conversa em tom familiar aos nativos para ser anunciado o reino do Céu. Era nesse momento que os padres convidavam as crianças a aprender a ler e escrever e, conjuntamente, conhecer a doutrina cristã.<sup>267</sup>

Nesse caso, os inacianos procuravam persuadir principalmente os “principais da terra” e as crianças, como era feito em outras áreas de atuação dos inacianos na Ásia. Quanto aos primeiros, esperava-se que, num primeiro momento, abandonassem a poligamia

---

<sup>264</sup> Citação e informação oferecidas em MELLO, João de. Carta que escreveu para o Padre Gonçalo Vaz, preposito da casa de S. Roque da Companhia de Jesus em Lisboa, do Brasil aos 13 de Setembro de 1560. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 279. A “arte da língua brasílica” eram os manuscritos de José de Anchieta que foram impressos em Coimbra, em 1595, como “Arte de Grammatica Brasilica”. O padre Ruy Pereira indicou que era obrigatório uma hora de estudo diário da língua. Ver PEREIRA, Ruy. Carta aos Padres e Irmãos da Companhia na Província de Portugal, da Bahia a 15 de Setembro de 1560. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 296.

<sup>265</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Extracto de uma carta da India do Brasil a 28 de Março de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 76. O padre prometeu enviar esses escritos para os irmãos de Coimbra em 1551. Ver NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 97. Cartas subsequentes não acusam se eles chegaram a Portugal.

<sup>266</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, pp. 103-105.

<sup>267</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... pp. 91-93.

e servissem de exemplo para os seus.<sup>268</sup> Já as crianças, Nóbrega comentou que muitos pais ficavam contentes com o fato dos filhos serem educados pelos padres e, bem doutrinados e acostumados em virtude, seriam “firmes e constantes”, diferentemente dos genitores. Assim, eram construídas casas para se ensinar as crianças,<sup>269</sup> e em muitos momentos esse foi o meio mais indicado para melhor converter o “gentio”.<sup>270</sup>

Nas casas para os meninos, além de evangelizar, os jesuítas esperavam formar alguns “soldados de Cristo”, e com os indiozinhos eram colocados os filhos dos portugueses que viviam no sertão com os indígenas.<sup>271</sup> Algumas crianças auxiliavam os missionários ensinando a doutrina para os mais velhos da aldeia. Normalmente, essa tarefa era designada aos filhos dos indígenas, porque as crianças mestiças trabalhavam como “línguas” (intérpretes) e acompanhavam os padres nas empreitadas de entrada no sertão.<sup>272</sup>

Charles Boxer observa que a utilização dos nativos na catequese foi um recurso comum dos jesuítas na Ásia, África e América. Além de suprir a carência de missionários, sempre em número reduzido no além-mar, os padres esperavam formar também um clero secular nativo na esperança de que pudessem ser úteis na evangelização. No entanto, a questão – que envolveu a Santa Sé, as Coroas ibéricas e demais Ordens religiosas ao longo da época Moderna – foi motivo de intensos debates envoltos em preconceito racial. Muitos europeus, inclusive jesuítas, consideravam os asiáticos, africanos e ameríndios inferiores e incapazes para o sacerdócio, o que fez com que muitos domínios ultramarinos não tenham conseguido contar com um clero nativo, e é sintomático que muitas Ordens, principalmente a Companhia de Jesus, tenha utilizado meninos órfãos de Lisboa em suas atividades evangelizadoras nos espaços ultramarinos.<sup>273</sup>

---

<sup>268</sup> Houve um caso em que os jesuítas permitiram que o “principal” de uma aldeia se sentasse à mesa na hora das refeições. Em retribuição, o homem passou a ajudar os padres na evangelização. Ver NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)*... p. 74.

<sup>269</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos (1551)*... pp. 114-115.

<sup>270</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão (1552)*. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 137.

<sup>271</sup> Nóbrega comentou que em dois anos de atividades muitos meninos já haviam sido recolhidos, mas a esperança era de que se recolhessem todos, principalmente em Pernambuco, local em que eram muitos os “mestiços” vivendo nos “bárbaros” costumes. Ver NÓBREGA, Manoel da. *A' El-Rei [D. João III] (1551)*. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>272</sup> Dados oferecidos em NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)*. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 179; e NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos (1551)*... pp. 114-115.

<sup>273</sup> Ver BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 11-53.

No Brasil, esses órfãos atuavam principalmente na persuasão dos ameríndios, porque “com seus cantares atraem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos”<sup>274</sup> durante as missas. Nas festas religiosas, os meninos entravam na cidade cantando em português as cantigas de glória ao Senhor, como ocorreu na procissão encomendada por Simão da Gama e Bastião da Ponte que antecedeu as cerimônias de batismo e casamento em São Paulo, em 1559.<sup>275</sup>

Junto com as pregações e os trabalhos realizados pelos meninos, a exteriorização do culto religioso também era utilizado como meio persuasivo pelos jesuítas. As missas eram realizadas com o coro dos meninos e as procissões com músicas, danças portuguesas e com as ruas adornadas com ramos desde a entrada da cidade até a igreja. Nos dias de festas religiosas, ou nas celebrações de casamentos e batismos, esse ritual ostentador atraía os índios que, ao final, pediam para serem cristãos.<sup>276</sup> Eles ficavam espantados, de acordo com Nóbrega, “de ver a majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda”.<sup>277</sup>

Uma vez que os silvícolas manifestassem o desejo de serem cristãos, iniciava-se um novo processo no trabalho evangelizador. Obedientes à resolução do concílio de Trento relativa ao batismo, os jesuítas não ofereciam o sacramento simplesmente com a manifestação da vontade do indivíduo, porque era necessário “ser[em] primeiro instruídos na Fé”,<sup>278</sup> como lembrou o padre Navarro. Começava, portanto, a catequese, e a mostra de aptidão ao batismo era dada quando os catecúmenos abandonassem seus “maus costumes”, e José de Anchieta foi enfático, nesse sentido, ao mencionar que os nativos de Piratininga “importunam muito por o santo batismo, mas tem-se muito aviso de não batizá-los até haver deles muita experiência”.<sup>279</sup> O padre se referia ao perigo de se batizar os indígenas e estes voltarem a cometer seus antigos “pecados”, daí Nóbrega explicar a D. João III o

---

<sup>274</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos* (1551)... p. 115.

<sup>275</sup> Caso relatado em NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos de Portugal* (1559)... p. 182.

<sup>276</sup> Ver, como exemplo dessas festas religiosas, NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão* (1549). In: \_\_\_\_\_ . *op. cit.*, p. 86.

<sup>277</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo* (1549)... p. 75. O padre Navarro também contou que, depois de uma procissão na Bahia, os nativos que dela participaram manifestaram o desejo de serem cristãos e prometeram ser firmes na fé e viver conforme os ensinamentos dos padres. Ver NAVARRO, João de Azpilcueta. *Carta da cidade do Salvador do anno de 1551*... p. 98.

<sup>278</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. *Carta da cidade do Salvador do anno de 1551*... p. 99.

<sup>279</sup> ANCHIETA, José de (1534-1597). *Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555*. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 82.

motivo pelo qual os jesuítas não batizavam em massa, como em Goa: “porque não nos parece bem baptisar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior condemnação sua, e pouca reverência do Sacramento do Baptismo”.<sup>280</sup>

São várias as menções, nas cartas jesuíticas, à necessidade dos gentios se mostrarem aptos para serem batizados. Em 1549, por exemplo, Nóbrega mencionou que 100 almas já haviam recebido o sacramento porque eram aquelas mais seguras para isso, e havia cerca de 600 ou 700 catecúmenos prontos para recebê-lo porque estavam preparados em tudo, e “desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o batismo”.<sup>281</sup> Em 1557, há nova menção de Nóbrega à preparação para o batismo quando do seu relato das atividades dos padres Navarro e Antonio Pires. Eles percorriam as aldeias onde havia escolas, e o “trabalho que se com elles leva é dispor-os e fazel-os capazes do baptismo, para que quando parecer bem, dar-lh’o”,<sup>282</sup> e o próprio Navarro confirma a prática. Ao relatar suas atividades, disse que visitava as aldeias para “ensinar a doutrina christã e fazer christãos os que estiverem aptos para receber o sacramento do Baptismo”.<sup>283</sup>

Aplicar o batismo aos “gentios”, como se observa, exigia um longo processo de preparação, diferentemente do simples ato sacramental oferecido aos recém-nascidos filhos de cristãos ou aos mouros e africanos escravizados. Para a Igreja, as crianças nasciam impuras porque eram descendentes de Adão, portanto, herdeiras do seu pecado.<sup>284</sup> Como não tinham a “idade da razão” para manifestar o desejo pelo batismo, reservava-se a elas os sacramentos da Eucaristia, tanto que o concílio de Trento enfatizou que a comunhão não era para ser dada às crianças antes que elas atingissem a “idade da razão”,<sup>285</sup> e que seria excomungado aquele que perguntasse à criança, quando ela chegasse a tal idade, se elas consideravam como boas as promessas que seus padrinhos fizeram em seu nome quando do

---

<sup>280</sup> NÓBREGA, Manoel da. A’ El-Rei D. João (1552). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 135.

<sup>281</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 72. Sobre a questão, conferir também NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... p. 92; e NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. Do sertão de S. Vicente, 31 de Agosto de 1553. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 51.

<sup>282</sup> NÓBREGA, Manoel da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 158.

<sup>283</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 99.

<sup>284</sup> Sobre a questão, ver APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007, p. 01.

<sup>285</sup> Ver APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXI. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007, p. 02.



batismo.<sup>286</sup> Já para o batismo dos escravizados exigia-se, além da simples aspensão da água batismal, a aceitação do indivíduo com idade superior a 10 anos. Não havia a necessidade de sua preparação porque o reino português se valia de documentos pontifícios que não obrigavam o mesmo processo imposto ao batismo dos “pagãos”. O Breve *Pro Parte Tue*, de Júlio II, por exemplo, concedia a D. Manuel a utilização do trabalho de “infiéis” desde que fosse para o proveito da propagação da fé católica, ou seja, somente poderiam ser escravizados para conhecerem a fé de Cristo e, assim, serem salvos.<sup>287</sup> Em oposição à orientação da Santa Sé de administrar o batismo aos mouros e negros que desembarcassem no porto de Lisboa,<sup>288</sup> as *Ordenações* de D. Manuel consideravam a decisão do escravo, com mais de 10 anos, de não receber o batismo. Embora o documento obrigasse os senhores a batizar seus negros da Guiné, a pena de perdê-los não seria aplicada caso a decisão do cativo fosse tomada diante de testemunhas e do cura da igreja. Os filhos dos escravos, entretanto, precisavam ser batizados mesmo sem o consentimento próprio ou dos pais.<sup>289</sup>

Embora não haja muitas referências dos inacianos sobre os africanos escravizados presentes no Brasil, o padre Antonio Pires fez menção, em 1552, às atividades religiosas praticadas com a “escravaria de Guiné” em Pernambuco. Presentes na capitania desde 1532, participavam de uma confraria do Rosário, freqüentavam as missas e as festas religiosas, aprendiam a doutrina e ouviam as pregações do jesuíta. Pires não indicou a forma como haviam sido batizados porque, provavelmente, já haviam recebido o sacramento quando do desembarque nos portos da colônia ou de Portugal.<sup>290</sup>

De qualquer modo, a distinção na aplicação do batismo dos “pagãos” fica bastante evidente quando Anchieta alertou sobre os cuidados que os missionários deveriam ter antes

---

<sup>286</sup> Ver APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VII... p. 03.

<sup>287</sup> BREVE *Pro Parte Tue* (31/01/1508). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963, pp. 29-30.

<sup>288</sup> BULA *Eximie Deuotionis* (07/08/1513). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II... pp. 62-64. O documento instituiu que o vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, da Ordem de Cristo, deveria batizar, como dito, os mouros e negros que chegassem ao porto de Lisboa.

<sup>289</sup> Ver ORDENAÇÕES do Senhor D. Manuel, Liv. IV, Título XCIX: “Batismo dos escravos da Guiné” (24/03/1514). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II... pp. 69-70.

<sup>290</sup> PIRES, Antonio. Carta de Pernambuco de 5 de Junho de 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, pp. 149-150.

de administrar o sacramento também para os moribundos,<sup>291</sup> ou seja, da necessidade de ter o seu consentimento para isto. E todo o cuidado que os inacianos demonstravam ter para oferecer o batismo aos nativos revela que os recursos persuasivos, em muitos casos, foram úteis para que os ameríndios manifestassem o desejo de aderir o catolicismo, “mas deixar seus costumes lhes parece áspero”.<sup>292</sup> Entendiam os missionários que esta dificuldade que os indígenas tinham de se manterem firmes nos ensinamentos da fé decorria não apenas da “inconstância” de suas almas, mas, também, dos “males da terra”.

### 3.3: OS MALES DA TERRA

Os inacianos entendiam que a presença de “feiticeiros” nas tribos; a conduta desviante dos aventureiros portugueses e do clero secular dificultava a conversão dos nativos porque suas ações estimulavam os ameríndios a manterem seu modo de vida tradicional. A esses “males”, somava-se a pobreza material da terra, ou seja, a condição humana e material de cada capitania que os padres buscavam identificar, como dito.

#### **Pajés e Caraíbas**

Feiticeiro era a denominação dada, pelos jesuítas, aos sacerdotes da religião tupi-guarani: os pajés, ou xamãs. Assim como em outras áreas de atuação dos inacianos na Ásia e na África, os líderes religiosos eram tidos como um mal a ser combatido em função da influência que exerciam em seu meio social. Afinal, a religiosidade que anunciavam incidia em um modo de vida que, aos olhos dos missionários, eram graves pecados que deveriam ser eliminados para viabilizar a conversão dos naturais.

Nas tribos indígenas do Brasil, os pajés viviam isolados em uma choupana e eram procurados pelos índios em função dos poderes supra-humanos a eles atribuídos: detinham as faculdades de cura e proteção, inclusive contra os espíritos malignos que, na crença

---

<sup>291</sup> Ver ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560. *In: \_\_\_\_\_*. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 155. Exemplos semelhantes desta indicação podem ser vistos em NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... pp. 96-97; e CORREIA, Pero. Carta de S. Vicente, 18 de Junho de 1554. *In: LEITE, Serafim S.J. (org.). op. cit.*, p. 172.

<sup>292</sup> NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 114.

ameríndia, traziam infortúnios para suas vidas.<sup>293</sup> Os pajés de maior reputação recebiam a denominação dos nativos de “pajé-uaçu”, ou “caraíbas”.<sup>294</sup> Eles percorriam as aldeias e suas visitas eram esperadas com entusiasmo, conforme relatou Nóbrega:

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão dellas.<sup>295</sup>

Para os inacianos, os feiticeiros exerciam forte influência negativa entre os nativos porque “se fazem santos, (...) prometem saúde e vitória contra os inimigos”,<sup>296</sup> ou seja, fingiam ter “santidade”, fator que anulava a prestígio dos padres naquelas aldeias. Isso ocorria porque, além de prometerem saúde aos índios, os caraíbas anunciavam a Terra sem Mal, uma espécie de paraíso da cosmogonia religiosa tupi-guarani. Naquele lugar, acreditavam os silvícolas, podia-se viver com os antepassados sem que fosse necessário trabalhar em busca de alimentos: eles viriam por si só enquanto todos festejavam, e ninguém envelheceria.<sup>297</sup>

Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, (...) e mudando sua própria voz (...) lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça (...) e as frechas irão ao matto por caça (...) e que hão de matar muitos dos seus contrarios, (...) e que as velhas se hão de tornar moças (...), e outras cousas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm.<sup>298</sup>

---

<sup>293</sup> Ver KOK, Glória. *op. cit.*, pp. 35-37.

<sup>294</sup> Em geral, a designação de “caraíba” era utilizada pelos missionários para se referirem a esses “profetas ambulantes”, como observou John M. Monteiro. Glória Kok, por seu lado, observa que os indígenas utilizavam o termo “caraí” para se referirem àqueles que tinham habilidade, destreza (“cara”) e perseverança (“y”), daí os portugueses recém-chegados ao Brasil serem, também, chamados de caraíbas pelos indígenas. Como explicou José de Anchieta, pelo fato dos lusitanos chegarem de longe e por cima das águas. Ver MONTEIRO, John Manuel. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: PAULINO, Francisco Faria (coord.). *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: CNCDP, 1991, p. 127; KOK, Glória. *op. cit.*, p. 37; e ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e de suas Capitanias (1584). In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 340. A questão é abordada também em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, p. 201.

<sup>295</sup> NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil (1549)... p. 99.

<sup>296</sup> NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 114.

<sup>297</sup> Sobre a questão ver VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 50-62. A mesma cerimônia de recebimento dos “feiticeiros”, e do conteúdo que anunciavam, pode ser visto em NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555... p. 173.

<sup>298</sup> NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil (1549)... p. 99.

Os feiticeiros desempenhavam também um papel político nas aldeias, porque a religiosidade que anunciavam incidia sobre o comportamento e a organização social das tribos indígenas. Acredita-se que a migração dos ameríndios do interior do continente para o litoral, bem como o percurso inverso, tenha se originado da busca da Terra sem Mal.<sup>299</sup> Assim, além de causarem o nomadismo, os conselhos espirituais também preservavam demais tradições, como as guerras intertribais e, principalmente, a relação dos tupi com o mundo sobrenatural.<sup>300</sup>

Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, (...) que parecem demoninhadas (...), e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh'o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam tambem (...) de muitos enganos e feitiçarias (...). Em suas guerras aconselham-se com elles.<sup>301</sup>

Por terem o poder de preservarem tradições, e assim manterem os índios com os “maus costumes”, os feiticeiros eram os “móres contrarios que cá temos”. Para a atividade missionária, tão grave quanto essa capacidade eram as “mentiras” propagadas por aqueles sacerdotes: “fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes mettemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos”.<sup>302</sup> Tal fato, de acordo com Navarro, era prejudicial ao rito batismal dos moribundos, porque os pajés difundiam que, se os índios repetissem as palavras dos padres, morreriam.<sup>303</sup> Daí Viveiros de Castro ter apontado que os caraíbas foram “os grandes popularizadores da letalidade do batismo”.<sup>304</sup>

### **Aventureiros e degredados**

Muitos dos homens que iam para a América eram os “aventureiros” que, no parecer de Sérgio Buarque de Holanda, se diferenciavam do “trabalhador”: este prezava as dificuldades a vencer e não o triunfo a ser alcançado. Devido o seu lento, persistente e

---

<sup>299</sup> Conferir VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios...* pp. 64-69.

<sup>300</sup> Conferir MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 24-28.

<sup>301</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Informação das Terras do Brasil (1549)*... pp. 99-100.

<sup>302</sup> As duas citações referem-se NÓBREGA, Manoel da. *Informação das Terras do Brasil (1549)*... p. 100.

<sup>303</sup> Conferir NAVARRO, João de Azpilcueta. *Carta da cidade do Salvador do anno de 1551*... p. 96.

<sup>304</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, p. 201.

pouco compensador esforço, sabia tirar proveito do insignificante; evitava o desperdício; e suas ações, sempre envoltas a um valor moral positivo, visavam a estabilidade e a paz. Já o aventureiro não primava pela moral. Irresponsabilidade, vagabundagem, audácia e outros vis sentimentos eram próprios de sua ética, o que fazia do aventureiro um tipo humano que ignorava as fronteiras e os processos intermediários do seu objetivo final; ou seja, aquele que colhia o fruto sem plantar a árvore, que fazia dos obstáculos um trampolim para seus projetos ambiciosos.<sup>305</sup>

Junto com os aventureiros, emigrantes voluntários, outro grupo em número muito superior era enviado para o Brasil, os “desterrados da mais vil e perversa gente do Reino”.<sup>306</sup> Estes degredados, de acordo com Geraldo Pieroni, desempenharam importante papel nas políticas portuguesas de povoamento do território durante o século XVI.<sup>307</sup> Eram delinquentes de toda sorte, pobres ou nobres que colocavam em risco a ordem social e espiritual do reino luso. Banidos pelos poderes temporal e eclesiástico, formaram um grande contingente branco que auxiliou no seu povoamento durante as primeiras expedições coloniais (1500-1530), no período das capitânicas-donatarias (1534-1549), e, sobretudo, nas primeiras décadas do Governo-Geral (1549-1580).<sup>308</sup>

Para os jesuítas, esses homens ofereciam um grande problema às atividades de evangelização pelo seu modo de vida. São várias as observações de desvios de conduta dos cristãos em todas as capitânicas por onde os missionários passaram.<sup>309</sup> De um modo geral, os

---

<sup>305</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 43-46.

<sup>306</sup> NÓBREGA, Manoel da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 60.

<sup>307</sup> Vale lembrar que o degredo foi prática comum no reino português e esteve a serviço de uma política de povoamento dos domínios de além-mar. As primeiras legislações do século XIII já previam o desterro de vadios e delinquentes para os coutos, regiões despovoadas que tinham valor estratégico para as guerras com a vizinha Castela. Com a expansão lusa nos séculos XV e XVI, incrementou-se o degredo para os domínios ultramarinos, principalmente nas áreas africanas de comércio de escravos e nas ilhas atlânticas desabitadas. A partir do século XVII, porém, o local de degredo era escolhido pela Coroa de acordo com a necessidade de recurso humano, onde quer que fosse. Ver SOUZA, Teotónio R. de. Carreira, escalas e o serviço penal ao serviço do Império. In: *A carreira da Índia e as rotas dos estreitos*. Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 1998, pp. 597-609.

<sup>308</sup> PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas...* pp. 123-128. O autor comenta que, do final do século XVI em diante, esse grupo perdeu sua importância na política de povoamento da América, tornando-se um contingente pouco considerável frente à população formada por colonos portugueses, pela população nativa e africana, além daqueles que nasciam da relação entre esses grupos.

<sup>309</sup> Nas cartas, os jesuítas se referiam aos portugueses como “cristãos” para diferenciá-los dos “gentios”.

inacianos acusavam os comportamentos considerados como pecados,<sup>310</sup> e aquelas ações tidas como imorais e incompatíveis com a lide colonial, também inspirada por motivações religiosas.<sup>311</sup>

A repreensão que os jesuítas faziam ao modo de vida e ao salteamento praticado pelos colonos foi causa de grande dissensão entre esses dois grupos. Para os inacianos, a conduta dos portugueses causava o ódio dos índios contra os cristãos, o que colocava em xeque a credibilidade dos padres frente aos indígenas.<sup>312</sup> Nesse caso, o comportamento dos portugueses comprometia os recursos persuasivos utilizados para despertar o desejo dos ameríndios pelo batismo porque, invariavelmente, tais recursos estavam baseados na conquista da “confiança” dos indígenas.

Citar os inúmeros relatos sobre o modo de vida dos colonos, mesmo que sucintamente, tomaria boa parte do espaço nesta análise do empreendimento missionário dos jesuítas nos trópicos. Seria uma mostra, entretanto, da gravidade e do grau de dificuldade que os desviantes colocavam à evangelização dos ameríndios. Em síntese, porém, os padres alegavam que a cobiça era a força motriz dos pecados cometidos por aqueles que deveriam, com o exemplo e boas obras, auxiliar na salvação das almas. Os oficiais enviados pelo rei, segundo Nóbrega, estavam mais interessados em obter ouro do que almas para Cristo. Queriam acabar o serviço que lhes cabia e levar seu ordenado para Portugal, onde estavam seus familiares.<sup>313</sup> Pelo fato de não terem estima pela terra e sua gente, causavam medo entre os indígenas, que abandonavam suas roças. Quando os

---

<sup>310</sup> As faltas mais observadas pelos inacianos eram a mancebia, a blasfêmia, a luxúria e os vícios do jogo e da bebida. Além disso, alguns donos de índios escravizados não os levavam às missas e permitiam que os filhos nascidos da relação com as mancebas vivessem nos costumes dos gentios. Ver NAVARRO, João de Azpilcueta. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de março de 1550... p. 75; NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta aos Irmãos de Coimbra. De Porto Seguro, 19 de Setembro de 1553. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 156; NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 74; e NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... p. 124.

<sup>311</sup> Os inacianos acusavam, por exemplo, que muitos portugueses enganavam os chefes tribais para comprar os índios, que eram vendidos como escravos em outras capitâneas. Quando os pais não vendiam seus filhos, os aventureiros partiam para o salteamento. Conferir NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... pp. 81-83; NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil (1549)... p. 98; NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... pp. 109-110; e NÓBREGA, Manoel da. A Thomé de Sousa (1559). In: *op. cit.*, p. 209.

<sup>312</sup> Em 1550, por exemplo, quando os padres chegaram a Ilhéus e Porto Seguro, constataram que os “cristãos” viviam apartados da verdade, sem ciência da lei e praticavam desacatos e assassinatos. Ainda, chamavam os índios de cães, faziam-lhes todo tipo de mal, e só tinham a intenção de os enganar e roubar, “e dahi vem o pouco credito que gozam (...) entre os Gentios”. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 108.

<sup>313</sup> Queixa feita em NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei D. João (1552)... p. 134.

inacianos convenciam os nativos a voltarem às suas terras, os lusitanos diziam a eles que os jesuítas queriam tê-los juntos para melhor matá-los. Assim, os nativos levavam os filhos já doutrinados e, os que ficavam, não recebiam o batismo pelo risco de também irem embora, fosse por vontade própria ou pela necessidade de fuga.<sup>314</sup>

A punição, medida plausível para se evitar a ocorrência dos crimes seculares e eclesiásticos cometidos pelos portugueses, muitas vezes era difícil de ser aplicada porque os Ouvidores Gerais tinham a opinião de que havia a necessidade de testemunhas brancas que confirmassem os crimes, pelo menos três ou quatro. Quando punidos, promoviam a discórdia na terra: faziam injúrias ao governador e causavam a sublevação dos índios mais hostis, colocando-os contra o poder secular e os jesuítas.<sup>315</sup> Em suma, Nóbrega citou São João Batista para lamentar que trabalhava para tirar os pecados do mundo, e os portugueses, “por todos os modos que podem, os mettem na terra, seguindo a bandeira de Lúcifer homicida e mentiroso desde o principio do mundo! (...)”.<sup>316</sup> Eram, por esta razão, a “infernai raiz”, da qual “nasce darem-se pouco os Christãos pela salvação dos escravos que têm do Gentio, deixando-os viver em sua lei, sem doutrina nem ensino, em muitos peccados”.<sup>317</sup>

### O clero secular

O clero secular, que poderia auxiliar os inacianos a levarem os colonos à ortodoxia do catolicismo, praticava os mesmos atos “abomináveis” dos portugueses errantes. Ainda no início das atividades, Nóbrega foi enfático ao dizer que “certo é muito necessário haver homens *qui quoarent Jesum Christum solum crucifixum*”, porque havia clérigos no Brasil, “mas é a escória de que lá vem”. Assim, enfaticamente recomendou que “não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica”.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Para o Provincial de Portugal (1557). *In: \_\_\_\_\_*. *op. cit.*, p. 172.

<sup>315</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. A Thomé de Sousa (1559)... pp. 206-208.

<sup>316</sup> *id. ibid.*, p. 197.

<sup>317</sup> As duas citações referem-se a *id. ibid.*, p. 198.

<sup>318</sup> As citações referem-se a NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Mestre Simão (1549). *In: \_\_\_\_\_*. *op. cit.*, p. 77.

Este perfil do clero secular, para os jesuítas, era o motivo de insucesso das suas atividades. Em Pernambuco, por exemplo, “havia (...) mui pouco cuidado de salvar almas”<sup>319</sup> porque os clérigos da terra tinham o ofício de demônios, e não de sacerdotes. Além de terem mancebas, pregavam publicamente aos homens que eles podiam pecar com suas escravas porque elas eram como cães.<sup>320</sup> Quando da chegada dos inacianos na capitania, foram repreendidos e um pediu perdão publicamente, mas os demais não apareceram em público de tão escandalosos que eram seus pecados: absolviam sacramentalmente os amancebados e não ofereciam a comunhão há mais de vinte anos para os pecadores.<sup>321</sup> Em pregações dirigidas ao clero local, Nóbrega os lembrou das leis de Deus e, de acordo com o jesuíta, as coisas da fé lhes pareciam novidade.<sup>322</sup> Na Bahia a situação era semelhante, e foi a causa apontada para o pouco fruto colhido pelos inacianos no local. Nóbrega chegou a dizer que restava aos jesuítas encomendar a terra a Deus “porque (...) todos são para estorvar o serviço de Nosso Senhor, e um só se não acha para favorecer o negocio de salvar almas”.<sup>323</sup>

Assim como na relação entre os jesuítas e os colonos, a repreensão dos inacianos ao comportamento desviante do clero secular criou um clima de tensão entre os grupos. As desavenças, que começaram com pequenas inquirições que os padres faziam sobre as faculdades dos jesuítas de administrar os sacramentos,<sup>324</sup> ganharam maiores proporções em episódios como o ocorrido em 1558: o vigário tirou a doutrina da cidade da Bahia dos padres da Companhia e tomou as terras deixadas por Diogo Álvares, o Caramuru, à Ordem. De acordo com Nóbrega, o clérigo falsificou a assinatura do falecido e foi admoestado fraternalmente, mas ele amotinou seus padres contra os de Nóbrega.<sup>325</sup> A dissensão tomou vulto tamanho que o jesuíta chegou a considerar que se não fossem os governadores, e os

---

<sup>319</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para os Irmãos do Collegio de Jesus de Coimbra (1551). *In: \_\_\_\_\_*. *op. cit.*, p. 119.

<sup>320</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 116.

<sup>321</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Para os Irmãos do Collegio de Jesus de Coimbra (1551)... pp. 119-120.

<sup>322</sup> NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... pp. 123-124.

<sup>323</sup> NÓBREGA, Manoel da. A Thomé de Sousa (1559)... p. 196.

<sup>324</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 111.

<sup>325</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558. *In: LEITE, Serafim S.J. (org.)*. *op. cit.*, pp. 84-85. Esta carta, ao que tudo indica, é a mesma de NÓBREGA, Manoel da. Para o Provincial de Portugal (1557)... As duas trazem as mesmas informações, mas trechos foram suprimidos (ou acrescentados), porque a carta da primeira coleção citada tem quatro páginas a mais que a da segunda coleção.



“principais da terra” que favoreciam seus missionários, os padres seculares já teriam tirado suas vidas.<sup>326</sup>

Não fosse apenas o choque com os inacianos, as intrigas que o clero secular promovia entre os indígenas causavam também a desestabilização da harmonia na terra. A estabilidade, pois, era buscada pelos inacianos como forma de preparação dos ameríndios ao batismo, e dela dependia o sucesso da conversão, na ótica jesuítica. Houve um caso em que um sacerdote incitou a briga entre dois “principais”, causando a morte de um deles,<sup>327</sup> mas o mais grave ocorreu na Bahia, quando um clérigo não recebeu benefícios materiais de um “principal da terra” e desejou-lhe a morte. O homem acreditou tanto que adoeceu e, antes de falecer, mandou os filhos vingarem sua morte. Nesse desforço, segundo Nóbrega, iniciou-se uma guerra dos índios na Bahia contra os portugueses.<sup>328</sup>

Conforme o entendimento dos inacianos, com essas e outras “más ações” do clero secular resultava-se, enfim, uma vida espiritual em penúria no Brasil: “não há paz, mas tudo ódio, murmurações e detrações, roubos e rapinas enganos e mentiras; não há obediência nem se guarda um só sacramento de Deus e muito menos os da Igreja”.<sup>329</sup>

### **A pobreza da terra**

A pobreza material da Terra de Vera Cruz também despertou a reação dos jesuítas porque a questão dizia respeito à manutenção da atividade missionária, nem sempre socorrida materialmente pela Coroa portuguesa. Em 1557, quase uma década depois do início das atividades evangelizadoras, Nóbrega lembrou o provincial de Portugal que esperava maneira de manter as casas dos meninos em Salvador, porque os missionários viviam das esmolas da cidade. Afinal, essas eram insuficientes, porque a maioria da população era pobre; o rei não havia dado nada para a manutenção das casas; e nem mesmo a venda de ornamentos e cálices das igrejas garantiu recursos suficientes para o sustento de todos os catecúmenos.<sup>330</sup>

---

<sup>326</sup> NÓBREGA, Manoel da. A os Padres e Irmãos (1551)... p. 116.

<sup>327</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 108.

<sup>328</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 81.

<sup>329</sup> NÓBREGA, Manoel da. A Thomé de Sousa (1559)... p. 194.

<sup>330</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para o Provincial de Portugal (1557)... p. 172.

João de Azpilcueta Navarro mostrou que a pobreza da região era antiga, pois em 1551 fez referência à impossibilidade de se construir um colégio na cidade.<sup>331</sup> Um ano mais tarde, Nóbrega informou que a igreja da Bahia havia caído porque era de taipa e erguida pelas mãos dos padres sem a ajuda dos moradores.<sup>332</sup> Em 1557, 1558 e 1559, o padre voltou a comentar que não havia meninos nos colégios por falta de alimentos para sustentá-los,<sup>333</sup> e por isso devia o rei parar de mandar pessoas pobres para a região. Por não terem condições materiais para se fixarem na terra, muitos “foram forçados a se tornar [para Portugal] ou morrerem de bichos”.<sup>334</sup>

Como viviam de esmolas, os padres contavam com o auxílio dos indígenas (que tinham filhos alojados nos colégios) na produção de alimentos. Em algumas regiões, a natureza era abundante e os missionários não se preocupavam com a questão, mas as guerras entre indígenas e colonos causavam a escassez, e a população branca, em função da extrema pobreza, não podia socorrer os missionários nesse sentido. Enquanto Afonso Braz mencionava que as terras de Porto Seguro eram as mais férteis e abundantes em caça e pesca,<sup>335</sup> Nóbrega acusava a falta de mantimentos em São Vicente, fator que levou os padres a ensinarem apenas os filhos dos “principais”.<sup>336</sup> Anchieta também se referiu a esta capitania apontando que nela não havia nem moradores suficientes para compor uma expedição de exploração da região a partir de Piratininga.<sup>337</sup> Por ser precariamente despovoada, a capitania foi invadida pelos franceses.<sup>338</sup>

---

<sup>331</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 98.

<sup>332</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Provincial de Portugal (1552). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 132.

<sup>333</sup> Conferir, respectivamente, NÓBREGA, Manoel da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio... pp. 161-162; NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... p. 80; e NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Geral, Diogo Láinez. Da Baía, 30 de Julho de 1559. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, pp. 88-90.

<sup>334</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... p. 78.

<sup>335</sup> BRAZ, Affonso. Carta mandada do porto do Espirito Santo do anno de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 114.

<sup>336</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Mestre Simão Rodrigues. De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 35. Nóbrega contou também o caso de Ilhéus e Porto Seguro, onde os índios fizeram cerco aos cristãos e esses se viram obrigados a pedir a ajuda do governador, pois comiam apenas laranja durante o cerco. Ver NÓBREGA, Manoel da. A Thomé de Sousa (1559)... pp. 212-213.

<sup>337</sup> ANCHIETA, José de. De Piratininga, em 15 de Novembro de 1579, ao Capitão Jeronimo Leitão, em S. Vicente. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 278.

<sup>338</sup> A capitania mais povoada, segundo os padres, era a de Pernambuco. No entanto, como era maior o número de portugueses na região, maiores eram os pecados da terra em função da má conduta daqueles homens. Ver NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 115.

Decorria desta carência material a participação dos jesuítas em assuntos temporais: usavam o trabalho escravo, tinham roças e gado nos colégios. Nóbrega informou Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, que usava escravas “fêmeas” porque eram elas que sabiam fazer a farinha e, principalmente, para que não andassem em pecado com os escravos “machos”, com os quais muitas foram casadas. Os homens apenas caçavam, pescavam e faziam as roças, mas os demais trabalhos eram realizados pelas mulheres.<sup>339</sup>

Em 1552, a participação dos jesuítas em assuntos temporais causou alguns escândalos na colônia porque os jesuítas se recusaram a dar dízimos aos padres seculares. Esses acusaram os inacianos de terem terras e escravos e que, portanto, podiam dar a contribuição. Em função das insinuações, Nóbrega ordenou que seus padres mostrassem publicamente que nada pertencia a eles, mas sim aos meninos dos colégios. Obrigou, igualmente, que quando estivessem em Salvador, comessem com os criados do governador; que fizessem uma só refeição (antes eram duas); e saíssem de todos os negócios temporais, deixando-os para os leigos. Na ocasião, o bispo sugeriu que os jesuítas deixassem o colégio da Bahia para acabarem os escândalos, mas Nóbrega não o fez até ter informações de Portugal sobre como proceder na questão. Ao pedir a opinião do seu superior, lembrou-o que não era possível sustentar as casas sem a participação dos seus padres nos assuntos temporais, e que era de fundamental importância que a manutenção do colégio fosse regida por um padre da Companhia.<sup>340</sup>

Esse caso em particular corrobora a tese sustentada por Célio Costa de que a participação dos jesuítas em assuntos temporais, ao que pese todas as críticas, deve ser entendida como um conjunto de ações práticas que visavam o planejamento, a organização e a execução da atividade missionária no ultramar. Essa participação, portanto, refletia a racionalidade mercantil da expansão portuguesa na racionalidade jesuítica, baseada nos mecanismos do Padroado.<sup>341</sup>

A iniciativa de Nóbrega de afastar seus padres dos assuntos temporais se tornou regra em 1556, ano em que os missionários receberam as *Constituições da Companhia de*

---

<sup>339</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1552)... p. 139.

<sup>340</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1552)... pp. 139-141.

<sup>341</sup> Ver COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

*Jesus*, que proibia seus membros de possuir bens temporais.<sup>342</sup> O documento instituiu que os admitidos deviam ter as qualidades da obediência e da pobreza. Esta última, por ser entendida como a “sólida muralha da vida religiosa”, não permitia que os missionários tivessem renda alguma, o que exigia que sua subsistência fosse garantida através de esmolas. As casas e Igrejas da Companhia também não podiam ter bens materiais, mas somente móveis, dinheiro, livros, roupas e alimentos.<sup>343</sup>

Como se observa, quando as *Constituições* determinaram que os inacianos devessem viver apenas das esmolas, a questão da pobreza da terra foi agravada, já que ela era carente também de colonos que pudessem auxiliar os missionários. Desse modo, os inacianos entendiam que combater esse mal, e os demais existentes na terra, era premissa fundamental para que se criasse um ambiente favorável à evangelização.

Para eliminar os “males da terra”, os jesuítas entendiam como necessária a adoção de medidas que viabilizassem o trabalho apostólico, e isso demonstra que a Companhia de Jesus, de um lado, tinha um projeto amplo de salvação de almas nas regiões abertas ao mundo pela monarquia lusa; por outro, não contava com um projeto peculiar a cada espaço: as ações práticas da missão foram construídas de acordo com as necessidades de cada local e baseadas, fundamentalmente, na relação que Portugal estabelecia com a região onde estavam os missionários.

---

<sup>342</sup> Na carta em que Loyola foi avisado da chegada do documento ao Brasil, o Geral encontrou também alguns comentários tecidos por Nóbrega sobre a manutenção de casas e colégios: o jesuíta estava em São Vicente desde 1554 e informou que iria para a Bahia a fim de construir uma casa para os órfãos que chegaram de Lisboa. Quando estivesse pronta, Nóbrega apartaria os meninos e demais índios e daria o cargo desses e dos seus bens temporais “a quem delles tenha cuidado, ficando-nos o ensinál-os e doutrinal-os somente”. Isto seria feito a exemplo do que acontecera em São Vicente, cuja casa não recebia esmolas suficientes para o seu sustento e “obrigava-nos a cousas que não eram do nosso Instituto”. Assim, ao chegar à região, o missionário proibiu a participação dos padres em assuntos temporais e os meninos da casa foram levados para a povoação dos seus pais. Lá foi construída uma casa e igreja e os jesuítas passaram a doutrinar também os pais e as mães, que sustentavam a casa com seus mantimentos. Ver NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Ignacio [de Loyola] (1556). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, pp. 150-155.

<sup>343</sup> Ver LOYOLA, Inácio de (1491-1556). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 173-182. Essas regras foram alteradas pelas *Normas Complementares das Constituições da Companhia de Jesus*, documento que absorveu decretos das Congregações Gerais realizadas ao longo do século XX, e que foi oficialmente promulgado na Congregação XXXIV de 1995.

### 3.4: AS BOAS SEMENTES

#### **A função prática dos sacramentos nos espaços de influência dos inacianos**

No Brasil, uma das primeiras medidas adotadas pelos inacianos foi exercer influência sobre algumas aldeias onde pudessem controlar as condutas dos indígenas para prepará-los ao batismo e, da mesma forma, “policar” os batizados para que não voltassem a cometer seus “pecados”:

As mais novas da terra, haverá muitos que as dirão a Vossa Alteza; o que me a mim ocorre dizer é que vai tudo em crescimento, assim no espiritual como temporal; alguns se fazem christãos, depois de muito provados, e vai-se pondo em costume de, ou serem bons christãos, ou apartarem-se de todo da nossa conversação; e os que se agora baptisam os apartamos em uma aldeã, onde estão os Christãos, e têm uma igreja e casa nossa, onde os ensinam.<sup>344</sup>

Inicialmente, essas aldeias eram escolhidas estrategicamente entre uma cidade (ou vila) e as tribos para que os padres pudessem socorrer tanto aos indígenas de outras aldeias quanto aos colonos.<sup>345</sup> Esses espaços de controle podem ser entendidos como uma espécie de “quartel general” das atividades missionárias em cada capitania. Os índios que manifestavam o desejo pelo batismo eram levados para essa aldeia e ali se iniciava o ensino das coisas da fé. O cotidiano era ditado pelos padres e a passagem do tempo controlada pelas atividades religiosas como as missas, sermões noturnos, dias e horários de confissão e comunhão, entre outras.<sup>346</sup>

Nas aldeias, os sacramentos da Igreja desempenhavam seu sentido salvífico e assumiam, também, funções práticas. Entre as sete instituições salutares reafirmadas no concílio de Trento (batismo, confirmação, comunhão, penitência ou confissão, extrema-unção, matrimônio e ordem), o batismo, a confissão e o matrimônio tinham maior preponderância nas atividades evangelizadoras.

O concílio de Trento buscou a mesma referência utilizada na elaboração da doutrina do batismo para a reafirmação da penitência. Tomás de Aquino havia definido o

---

<sup>344</sup> NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei D. João (1552)... p. 135.

<sup>345</sup> A primeira casa (aldeia) dos jesuítas na Bahia, de 1549, acolhia 200 catecúmenos e contava com o auxílio de cinco escravos e de um soldado que já fazia os exercícios espirituais. Ali também fizeram uma igreja para ensinar os novos cristãos. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... pp. 83-84.

<sup>346</sup> A exemplo, ver ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560... p. 162.

sacramento como um instrumento doutrinal de salvação,<sup>347</sup> respeitando o duplo fim dos sacramentos: “aperfeiçoar o homem no que diz respeito ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã, e depois ser remédio para as deficiências causadas pelo pecado”.<sup>348</sup> O concílio preservou essa característica, na “Doutrina do Santo Sacramento da Penitência”, ao estabelecer a necessidade da contrição (arrependimento), da confissão e da absolvição mediante a prática da penitência imposta pelo padre.<sup>349</sup> Em um momento em que a Igreja objetivava também reformar os costumes, tanto quanto sua doutrina, a confissão atendia ao propósito de “policiar” a conduta dos fiéis para, a qualquer desvio, serem reconduzidos à ortodoxia da religião. Além disso, a confissão foi a principal ferramenta do Santo Ofício da Inquisição na sua função de normatização social.

No que diz respeito ao matrimônio, o concílio reforçou seu teor dogmático de união legítima, monogâmica e indissolúvel, onde os esposos ficavam obrigados a imitar o ato simbólico de submissão da Igreja a Cristo.<sup>350</sup> Entre outros, ficou proibido o casamento entre parentes sob a alegação de que eles eram contraídos por ignorância do casal; vedou-se o casamento daqueles que haviam fornicado antes de receber o sacramento, bem como para aqueles que tivessem demonstrado a união “ilegítima” em público, ou seja, que não tiveram “pública honestidade”.<sup>351</sup> De acordo com Ronaldo Vainfas, assim a Santa Sé combatia a ocorrência desses ritos “populares” de casamento na Europa, cujas práticas haviam dado espaço para Lutero considerar o matrimônio como mera “necessidade física”. No entanto, mais do que reafirmar o matrimônio como sacramento diante da negação protestante, subjetivamente o concílio pretendia transformar o sacramento em um poderoso instrumento de controle da vida dos fiéis a partir do seu seio familiar: “das relações entre pais e filhos,

---

<sup>347</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2003, q. 84, a. 1, ad. 1, 2, 3.

<sup>348</sup> *id. ibid.*, q. 65, a. 1.

<sup>349</sup> APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 2º Período (1551-1552): Sessão XIV. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007, pp. 01-07.

<sup>350</sup> Esta seria uma alusão aos núcleos que estabeleciam, no plano moral, um comportamento do “ser cristão”, e não herege: a Ordem (para um eclesiástico) ou a família (para os leigos). Sobre a questão ver NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 74.

<sup>351</sup> Ver “Decreto de Reforma do Matrimônio”. In: APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIV... pp. 01-20.

maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos”.<sup>352</sup>

Se para a Europa os sacramentos ganhavam a função prática de formação moral da cristandade, para as missões quinhentistas transfiguraram-se em “um traço distintivo do catolicismo”.<sup>353</sup> ofereciam a salvação e a civilização do “pagão”. Conforme defende Baeta Neves, tendo a Igreja dividido o mundo em três categorias (cristão, herege e pagão), o batismo dava a cristandade a quem o recebia, marcando, então, o seu “nascimento social, espiritual e religioso”.<sup>354</sup> Se tornasse a pecar, lhe era oferecida nova purificação através da confissão. Ao ser atribuída uma pena ao pecado cometido, o indivíduo não só era salvo como era reintegrado ao corpo social. Igualmente, o matrimônio livrava o “pagão” do maior de todos os pecados capitais, a poligamia, o incesto, e concomitantemente inseria-o na instituição da família, núcleo de uma vivência pautada na moralidade cristã.<sup>355</sup>

De igual maneira, Adone Agnolin entende a conversão como missão civilizadora porque os sacramentos, no seu parecer, funcionavam como uma ferramenta de negociação simbólica/cultural que visava a integração dos nativos à ordem social trazida de Portugal. Nesse sentido, o batismo exigia a transformação cultural do ameríndio, o que significava sua inserção em um espaço onde deveria abandonar completamente os “velhos costumes demoníacos”.<sup>356</sup> Mas, por ser inconstante na vontade, a confissão era utilizada como um remédio espiritual, tanto quanto social, porque oferecia a renovação da sua nova identidade cultural em detrimento daquela abandonada com o batismo. O matrimônio, nesse caso, era utilizado como uma espécie de “prevenção” da prática de pecados, já que, na América, o casamento foi, por excelência, um elemento de normatização da sexualidade indígena: “trata-se, de fato, de combater a *prática* de uma sexualidade profundamente enraizada nos costumes (...) e constituída (...), aos olhos dos missionários, por excessos”.<sup>357</sup>

O entendimento da praticidade dos sacramentos como meio de civilizar os indígenas associa-se perfeitamente à proposição de Ângela Barreto Xavier de que a cristianização dos domínios lusos (especificamente a Índia, caso analisado pela autora) era um instrumento de

---

<sup>352</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 11-12.

<sup>353</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *op. cit.*, p. 73.

<sup>354</sup> *id. ibid.*, p. 73.

<sup>355</sup> *id. ibid.*, pp. 73-77.

<sup>356</sup> AGNOLIN, Adone. *op. cit.*, p. 307.

<sup>357</sup> *id. ibid.*, p. 331.

uma reforma política em que os nativos deveriam ser transformados em súditos do rei luso. Mais do que uma simples propagação da fé, para a autora, a evangelização era um meio de concretização da reforma imperial joanina caracterizada pela reconstituição dos seus domínios ultramarinos: uma homogeneização que implicava a submissão dos territórios ao aparelho burocrático, jurídico e cultural de Portugal.<sup>358</sup>

Nesta perspectiva, os sacramentos desempenharam de fato um papel civilizador do gentio. No Brasil, entretanto, as cartas dos missionários demonstram que sua função prática funcionava também para os colonos: assim como transformavam “bárbaros selvagens” em “súditos mansos”, ofereciam uma conduta moral reta aos colonos, necessário que era este comportamento à conversão dos nativos e, principalmente, para enquadrar a terra aos princípios reformistas da Igreja tridentina, que Nóbrega chamou de “nova Igreja que o Senhor quer fundar”.<sup>359</sup>

Aproximando o sentido teológico e a função prática da confissão, por exemplo, os jesuítas usavam o sacramento como meio de eliminação dos pecados, por duas razões: a penitência pública era uma forma de exemplificação aos demais índios batizados; e o conhecimento dos pecados mais cometidos lhes daria condições de elaborar estratégias para sua prevenção. Para bem realizar a confissão, em 1552 o padre Nóbrega perguntou aos teólogos de Portugal se os inacianos poderiam utilizar intérpretes na confissão dos ameríndios, porque a Igreja exigia que ela fosse realizada na intimidade do sacerdote e do fiel.<sup>360</sup> Oito anos mais tarde, Anchieta comprovou a realização da confissão com o auxílio de intérpretes e indicou a necessidade de ter a confissão até mesmo dos moribundos que haviam sido batizados: “a’ confissão e mais sacramentos têm muita reverência, e tanto, que muitas vezes afirmam os enfermos que se lhes abrandam as dóres depois da confissão”.<sup>361</sup>

A orientação dos missionários, no entanto, era para que, em todas as capitânias, usassem a pregação para lembrar a todos da necessidade de confissão e, do mesmo modo,

---

<sup>358</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa...* pp. 64-80.

<sup>359</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão (1549)...* p. 79.

<sup>360</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão (1552)...* p. 137.

<sup>361</sup> ANCHIETA, José de. *Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560...* p. 160. Charles Boxer indica que o uso de intérpretes na confissão foi comum também nas missões asiáticas e africanas. Pelo fato de muitos missionários não dominarem perfeitamente as línguas locais, recorriam aos intérpretes e, a partir do século XVII, aos manuais de confissão, textos que traziam as perguntas que os curas deveriam fazer ao fiel e as respostas mais prováveis que receberiam destes. Ver BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 59-60.



conseguir a confissão regular dos índios e portugueses, principalmente daqueles cristãos que não freqüentavam o confessionário há muito tempo.<sup>362</sup> A partir da exposição das faltas cometidas pelos fiéis, os padres adotavam medidas auxiliares para tornar a confissão uma prática freqüente e, de igual maneira, evitar a ocorrência dos pecados mais comuns, como é possível identificar nas palavras de Nóbrega sobre uma aldeia de São Vicente: “foram tão proveitosas estas confissões, que enxergamos muita emenda de seus vícios e maus costumes”;<sup>363</sup> e como a maior parte desses era o “vício da carnalidade”, Nóbrega tratou de prepará-los para o casamento.<sup>364</sup> Braz Lourenço, por seu lado, criou uma “confraria de caridade” no Espírito Santo: os portugueses filiados, quando revelavam em confissão suas faltas mais graves (porque comumente confessavam os vícios “menores”), pagavam determinada quantia em dinheiro. No entanto, se fossem denunciados por outrem, pagavam o dobro. O principal objetivo do padre era inibir a prática da mancebia, tanto que o dinheiro das “multas” era revertido para a realização do casamento das órfãs.<sup>365</sup>

Para os inicianos, o casamento não era utilizado apenas para eliminar a prática da poligamia entre os nativos. Pretendiam, também, evitar a ocorrência do concubinato. Ao chegar em Pernambuco, Nóbrega encontrou muitos portugueses casados em Portugal que tinham filhos com as indígenas. Valendo-se de sua influência junto ao rei e ao governador-geral, ordenou que buscassem suas esposas no reino e mandou construir uma casa para recolher as mulheres indígenas, que passaram a viver sob os cuidados dos missionários à espera de um bom casamento.<sup>366</sup>

Essas mulheres, normalmente, eram casadas pelos padres com os solteiros lusos que tinham menos recursos materiais. Os de maior projeção social, no entanto, alegavam,

---

<sup>362</sup> A indicação desta orientação pode ser vista em SÁ, Antonio de. Carta de Pernambuco pera os Padres e Irmãos de Portugal da Companhia de Jesus, de 8 de Setembro de 1563 annos. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 428.

<sup>363</sup> NÓBREGA, Manoel da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio... p. 160.

<sup>364</sup> *id. ibid.*, pp. 160-161.

<sup>365</sup> São duas as cartas que falam da “confraria da caridade” de Braz Lourenço: ANCHIETA, José de. Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 46-47; e GONÇALVES, Antonio. Carta da casa de S. Pedro do Porto Seguro do Brasil, pera o Padre Diogo Mirão, Provincial de Portugal, escripta a 15 de Fevereiro de 1566. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 500.

<sup>366</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para os Irmãos do Collegio de Jesus de Coimbra (1551)... p. 120. O padre observou que, enquanto aguardavam o casamento, as mulheres melhor doutrinadas poderiam também auxiliar na catequese pregando nas aldeias.

quando repreendidos pela prática da mancebia, que “não têm mulheres com que casem”.<sup>367</sup> Assim, entre 1549 e 1552, Nóbrega solicitou diversas vezes o envio de mulheres brancas, mesmo que fosse com aquelas “que lá têm pouco remédio de casamento”, porque no Brasil, “ainda que fossem erradas, (...) casarão todas mui bem, com tanto que não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo”.<sup>368</sup>

Neste especial pedido, o padre revelou a dupla e indissociável importância do casamento para os inacianos: primeiro, zelar pelo sacramento do matrimônio como forma de eliminação dos apetites sensuais causadores da fornicação, do incesto, do adultério e concubinato; segundo, de promover um povoamento orientado na instituição da família que, sagrada para os clérigos, era também um núcleo de ordenamento comportamental para os leigos, como comentado. Esta medida, e o discurso que a embasava, se assemelhava ao que ocorrera em Goa na década de 1510.

Em 1509, Afonso de Albuquerque foi enviado à Ásia para substituir D. Francisco de Almeida no cargo de governador do Estado da Índia. Na ocasião, Almeida era “ainda um vice-rei flutuante, governador de um Estado sem território, com o convés da sua nau por capital”.<sup>369</sup> Homem próximo ao rei, Albuquerque compartilhava dos intentos cruzadísticos de D. Manuel, que via na conquista da Índia uma forma de se lançar bases para uma futura incursão à Terra Santa.<sup>370</sup> Uma vez na Índia, passou a defender a idéia de que era preciso conquistar regiões definitivas à Coroa para, então, executar o plano de conquista de Jerusalém. Atuando nesse sentido, primeiramente Albuquerque conquistou a cidade de Goa, em 1510; um ano mais tarde Malaca, no sudeste asiático; e, em 1515, Ormuz, no Golfo Pérsico, compondo uma rede de fortalezas e feitorias que constituíam os domínios lusos na Ásia.

---

<sup>367</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 79.

<sup>368</sup> As duas citações referem-se a Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 80. O padre relatou que para Pernambuco não era preciso o envio de mulheres porque havia lá muitas filhas de portugueses com as nativas que viviam apartadas à espera de casamento, de que já se falou. Em Porto Seguro, os homens pobres se casavam com as indígenas, mas se fossem mandadas as órfãs de Lisboa, os bons e ricos homens dariam bons dotes para o casamento. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 109; NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... p. 126; e NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei D. João (1552)... p. 133.

<sup>369</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: \_\_\_\_\_ . *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998, p. 213.

<sup>370</sup> Sobre a questão, ver THOMAZ, Luís Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CAPES, 2008, pp. 57-63.

Após essas conquistas, Albuquerque se instalou em Goa e confiscou as terras pertencentes aos muçulmanos (que disputavam também a cidade), diminuiu as taxas que estes haviam imposto aos hindus, nomeou alguns nativos para cargos administrativos, cunhou moedas e, mais importante, deu início a uma política de diplomacia e tolerância com relação à população hindu: era complacente com suas tradições e religião.<sup>371</sup>

Naquele momento, o governador passou a estimular uma política de casamentos mistos com a dupla finalidade de conversão das mulheres locais e como forma de manter definitivamente os portugueses na cidade, fundamental que era para a empresa asiática. Em carta a D. Manuel, Albuquerque narrou a tomada de Goa e as medidas subsequentes à sua conquista. Entre elas estava o casamento de algumas muçulmanas cativas, “mulheres alvas e de bom parecer” e quistas por homens “limpos e de bem”.<sup>372</sup> Aproximadamente quatrocentas e cinquenta almas receberam terras e mais coisas necessárias para ali viverem:

Goa podeis nela ordenar e fazer todo o que quizerdes; (...) e espero em Nosso Senhor, segundo os homens que estão casados nesta terra e folgão de viver nela, que os mesmos lavradores serão os portugueses, os quais são casados já aqui muitos.<sup>373</sup>

A política de casamentos promovida pelo governador era uma tentativa de assegurar a presença lusa na região e, a longo prazo, o recrutamento para defesa da região dominada, uma vez que havia a ameaça constante de cercos. Esta idéia se reforça quando Albuquerque comentou que o pagamento feito em mercadoria era um bom estímulo para os homens casarem-se e fixarem-se na Ásia: recebiam armas, cavalos, alimentos, vestes<sup>374</sup> e, dependendo do indivíduo, até mesmo pequenos navios, como os quatro casados que receberam um para patrulhar a costa goesa.<sup>375</sup>

Mesmo que a política tenha entrado em declínio em fins de 1512, devido à falta de recursos da Coroa para estimular o casamento, ela desempenhou fundamental papel dentre

---

<sup>371</sup> As ações de Afonso de Albuquerque na Ásia, assim como sua trajetória de vida de uma forma geral, podem ser vistas em SANCEAU, Elaine. *A vida e a época de Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Verbo, 1976.

<sup>372</sup> As duas citações referem-se a ALBUQUERQUE, Afonso de (1462-1515). Carta de 22 de dezembro de 1510 ao rei D. Manuel. In: \_\_\_\_\_. *Cartas para El-Rei D. Manoel I*. Seleção, prefácio e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, 1942, p. 10.

<sup>373</sup> ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 22 de dezembro de 1510 ao rei D. Manuel. p. 12.

<sup>374</sup> Esses dados são oferecidos em ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 1 de abril de 1512 ao rei D. Manuel. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 44.

<sup>375</sup> Conferir ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 3 de dezembro de 1513 ao rei D. Manuel. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 124.

o conjunto de ações de Albuquerque na Ásia. Os homens que o governador casava, em geral, passavam a exercer funções de oficiais (ferreiro, carpinteiro, etc.) e auxiliavam na lide expansionista da Coroa portuguesa, o que lhes deu considerável *status* entre os portugueses. Ser “casado” era uma forma de se diferenciar daqueles portugueses que iam à Índia como soldados e que, depois de cumprirem seu serviço régio, queriam voltar para Portugal ou permaneciam na Ásia a depender da caridade dos nobres.<sup>376</sup>

As mulheres hindus e muçulmanas eram ponto-chave desta política. Albuquerque reprovava a sua retirada da cidade para serem vendidas porque, segundo ele, “eu nunca dei mulher a nenhuma pessoa, senão com condição que se a quizesse casar, que lhe daria alguma cousa por ela, e que ninguém as não tirasse de Goa sem minha licença”.<sup>377</sup> Sua atitude demonstra não apenas seu controle sobre os casamentos realizados em Goa, como também um outro aspecto subjacente ao tema: o fator religioso, expresso como uma estratégia de conversão das mulheres hindus ao cristianismo e no zelo pelo sacramento do matrimônio.<sup>378</sup>

O casamento, assim como no Brasil, foi utilizado como forma de ordenamento das práticas sociais já que, com o matrimônio, vinham as premissas comportamentais baseadas na moralidade cristã. O elemento religioso do casamento em Goa, portanto, não estava desassociado do caráter mais amplo de ocupação definitiva dos espaços asiáticos, situação semelhante do que ocorreu no Brasil. Mesmo que Albuquerque e Nóbrega tenham seguido para o ultramar em momentos distintos, as regiões onde atuaram viviam situações análogas: a necessidade de ocupação e de moldar os comportamentos dos portugueses a partir da moral católica estabelecida com o casamento. Considerada a diferença temporal e conjuntural em que esses agentes atuaram, a comparação dessas experiências deixa evidente que naqueles espaços o sacramento do matrimônio oferecia um comportamento moral a ser seguido pelos cristãos, definindo as posições e as funções que esses homens

---

<sup>376</sup> O governador se queixou desses portugueses que não tinham afeição à terra e às coisas da Coroa, porque normalmente tinham que realizar serviços régios por um período de três anos e faziam o possível para voltar ao reino. Ver ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 3 de dezembro de 1513 ao rei D. Manuel... p. 139.

<sup>377</sup> ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 1 de abril de 1512 ao rei D. Manuel... p. 74.

<sup>378</sup> Ao lado da união matrimonial, o governador buscou outros meios de converter a população local, como ocorreu em Cochim, onde ordenou um homem casado a ensinar as crianças locais a ler e escrever, a partir de “cartinhas” enviadas pelo rei português para aquela finalidade. Segundo Albuquerque, havia aproximadamente cem moços, “filhos de (...) homens honrados; são muito agudos e tomam bem o que lhe ensinam e em pouco tempo, e são todos cristãos”. Ver ALBUQUERQUE, Afonso de. Carta de 1 de abril de 1512 ao rei D. Manuel... p. 41.

ocupariam nas nascentes sociedades coloniais. Não por outra razão, Nóbrega revelou ao rei português que o recolhimento das moças na casa de Pernambuco, “além de outros muitos proveitos, (...) disto a gloria de Nosso Senhor resultará e a terra se povoará em temor e conhecimento do Creador”.<sup>379</sup>

Para realizar os casamentos no Brasil, entretanto, os padres deveriam tomar alguns cuidados, como faziam antes de lhes oferecer o batismo: tinham que convencer os portugueses de que suas escravas não ficariam forras com o casamento. Ao relatar suas atividades, Antonio Pires informou que realizou muitos casamentos de escravos em Pernambuco, e “casar-se-iam muitos mais, si acabassem de crer seus senhores que não ficam fôrros”,<sup>380</sup> motivo que levou Nóbrega a pedir para o rei o envio de uma provisão que declarasse não ficarem forras as escravas com o casamento, o que seria válido também para São Tomé e outras partes onde havia fazendas com escravos.<sup>381</sup>

Outra dificuldade alegada pelos jesuítas era o fato dos “gentios” contraírem união de forma “ilegítima” perante a doutrina da Igreja: casamentos consangüíneos ou sem “publica honestidade” (mancebia). Esses eram os maiores impedimentos dos inacianos em colocá-los em estado de graça, “e por isso não lhe ousamos a dar o Sacramento do Baptismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do peccado”.<sup>382</sup> Atentos ao risco, era costume dos padres primeiro realizarem o casamento para depois batizá-los. Se estivessem firmes na fé, entretanto, batizavam o homem e a mulher juntos e em seguida casavam-nos “com as admoestações daquilo que o verdadeiro matrimônio reclama”.<sup>383</sup>

Em função destes impedimentos ao casamento, Nóbrega solicitou a Luiz da Câmara, em 1553, que o papa desse a faculdade aos inacianos de aplicar o sacramento do matrimônio aos índios de São Vicente que, amancebados, queriam se casar com as mancebas com quem tinham filhos. No entanto, essas moças eram suas irmãs, e por isso não podiam se casar pelo grau de consangüinidade.<sup>384</sup> Em 1556, Nóbrega e Anchieta

---

<sup>379</sup> NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... p. 125.

<sup>380</sup> PIRES, Antonio. Carta da capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de Agosto de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 107. O padre indica que esses escravos e escravas eram indígenas que, quando da chegada dos missionários, já se encontravam na condição de cativos e realizavam trabalhos nas lavouras de Pernambuco.

<sup>381</sup> NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... pp. 125-126.

<sup>382</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Ignacio [de Azevedo] (1556). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 148.

<sup>383</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... p. 92.

<sup>384</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. Do sertão de S. Vicente, 31 de Agosto de 1553... p. 53.

voltaram a pedir o relaxamento das leis da Santa Sé para casá-los, pelo menos os casais consanguíneos de segundo grau. A mesma autorização pediram para unir em matrimônio os mestiços e cristãos mancebos e adúlteros.<sup>385</sup>

Ocorria, no entanto, que os sacramentos da confissão e do matrimônio eram administrados aos índios que estavam nos espaços onde os jesuítas exerciam influências, mas não o controle efetivo sobre suas vidas. As aldeias onde ficavam as igrejas e casas, portanto, estavam sujeitas à inconstância dos indígenas, que poderiam deixar o local tanto pela vontade quanto pela influência dos caraíbas, aventureiros e do clero secular; e à pobreza da terra, já que, quando as casas eram transformadas em colégios da Companhia de Jesus, passavam a ser sustentadas pela Província Eclesiástica da Ordem (de Portugal ou do Brasil, a partir de 1553), que dependia de esmolas da Coroa portuguesa.<sup>386</sup> Sendo assim, os missionários entendiam que o combate aos “males da terra” seria mais eficaz se os inacianos fizessem uso da condição política estabelecida por Portugal com o Brasil: usar-se da justiça temporal e do intuito de povoamento do território americano.

### **A justiça e a idéia de subjugação**

No Brasil, a condição de domínio político efetivo de Portugal permitia aos inacianos estabelecer uma estreita relação de solidariedade com os governadores-gerais, que recebiam também funções eclesiásticas necessárias para o desenvolvimento das atividades de evangelização. Ainda no início da missionação, Nóbrega teceu elogios à conduta de Tomé de Sousa, ao seu Ouvidor Geral e ao Provedor-mór da Fazenda.<sup>387</sup> O Governador, disse o clérigo, “eu o tenho por tão virtuoso e entende tão bem o espírito da Companhia, que lhe falta pouco para ser della”,<sup>388</sup> assim como D. Duarte e Mem de Sá, que demonstraram o

---

<sup>385</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Ignacio [de Azevedo] (1556)... p. 148; e ANCHIETA, José de. Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga... p. 55. Nesse pedido, os inacianos mostravam perfeita sintonia com as resoluções que o concílio de Trento definiria para a reforma do matrimônio apenas em 1562.

<sup>386</sup> Nota-se que, quando ainda eram “casas”, as aldeias eram sustentadas pelos indígenas ou pelos escravos enviados pela Coroa.

<sup>387</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 87.

<sup>388</sup> NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Provincial de Portugal (1552)... p. 131. Nesta carta, o padre sugeriu que Tomé de Sousa continuasse no Brasil após o fim do seu governo, porque era um homem virtuoso e zeloso às coisas da fé. Se isto não fosse possível, devia o rei mandar um governador casado, e que viesse com mulher e filhos para ser preservado tudo o que Tomé de Sousa havia construído em matéria de religião. Ver, também, sugestão feita ao rei em NÓBREGA, Manoel da. A’ El-Rei D. João (1552)... pp. 134-135.

mesmo zelo e virtude na subjugação dos índios da Bahia.<sup>389</sup> Ao infante D. Henrique, Nóbrega falou que Mem de Sá era abençoado tanto por evitar a implantação da heresia da Alemanha e as de Calvino trazidas pelos franceses, como por trabalhar pela eliminação de todos os vícios e pecados cometidos por índios e colonos na Bahia.<sup>390</sup>

Os elogios de Nóbrega aos governadores refletiam a mútua assistência desses homens a favor da construção da Província a partir das determinações da Coroa portuguesa. De um lado, os jesuítas prestaram auxílio aos governadores em diferentes momentos: percorreram a costa americana com Tomé de Sousa para identificar a situação material e espiritual das capitanias, em 1551;<sup>391</sup> e auxiliaram D. Duarte e Mem de Sá nas diversas sublevações ameríndias e na guerra de defesa contra a invasão francesa.<sup>392</sup> De outro, os governadores aplicavam a justiça a favor da conversão do gentio.

O reduzido contingente do poder temporal no Brasil, no entanto, permitia aos inicianos apenas usar o castigo público como forma de instituir o medo. A emenda daqueles que cometiam crimes civis e eclesiásticos era um recurso persuasivo baseado no exemplo, já que a terra não estava aparelhada material e humanamente, como a Goa de Xavier, para usar a força bruta na conversão e, principalmente, para preservar a ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos.<sup>393</sup> No parecer de Nóbrega, castigá-los conforme a justiça *Del-Rei* era um recurso “útil” porque “por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo”.<sup>394</sup>

A asserção não é evidenciada apenas na frase, mas também diante de outros dois fatores: um era o procedimento que levava à punição. Primeiramente, os jesuítas utilizavam a pregação, admoestando os indivíduos com a leitura das penas do direito, ou travavam

---

<sup>389</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... p. 81.

<sup>390</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Infante Cardeal [D. Henrique] (1560). In: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, pp. 221-226.

<sup>391</sup> Ao percorrer as capitanias com Tomé de Sousa, Nóbrega obedeceu a ordem de D. João de deixar um padre em cada uma delas. Ver NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 116.

<sup>392</sup> O exemplo mais notório de “pacificação” talvez seja a dos tamoios, grupo indígena aliado dos franceses. Nesse caso, o termo “pacificação” deve ser entendido como a tentativa de exercer influência sobre o grupo para anular parte da força do exército inimigo. De fato, essa estratégia foi fundamental para a destruição do forte Coligny em 1560. Ainda, os jesuítas recrutavam os índios “mansos” para integrarem os exércitos de defesa contra a invasão francesa.

<sup>393</sup> Lembremos que a punição pública estava prevista nas leis portuguesas e era prática comum no reino, que também utilizava a “pedagogia do medo” através dos poderes civis e eclesiásticos. Este último, representado pelo Santo Ofício, além da catequização instituía o medo como um poderoso recurso de normatização social. Ver, a exemplo da prática realizada pela Inquisição em Portugal, PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 11-19.

<sup>394</sup> NÓBREGA, Manoel da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio... pp. 158-159.

“disputas”.<sup>395</sup> Caso não se emendassem, seus nomes eram levados ao Ouvidor Geral, que os punia conforme a gravidade da infração. O outro fator era o perfil da maioria dos homens que recebiam o castigo: feiticeiros,<sup>396</sup> blasfemadores públicos,<sup>397</sup> e ameríndios que, depois de batizados, voltavam aos seus antigos costumes,<sup>398</sup> ou seja, pessoas que desestabilizavam a relação entre os jesuítas e os ameríndios.<sup>399</sup>

As punições dadas a esses indivíduos eram as mais variadas. Iam desde a “disciplina” em público (penitência),<sup>400</sup> o cárcere,<sup>401</sup> e até mesmo a pena de morte, como ocorreu com um índio homicida. Por ter tirado a vida de um cristão, foi colocado à boca de uma bombardarda e estilhaçado em público. A severa punição, segundo Nóbrega, colocou medo nos índios e, principalmente, nos aventureiros lusos que, depois do ocorrido, não foram mais às aldeias causar os “escandalos que aos Índios davam, andando pelas suas terras”.<sup>402</sup>

Os inicianos entendiam que a aplicação da justiça trazia benefícios à conversão dos ameríndios, mas, por ter apenas a capacidade de instituir o medo, ainda não era eficiente para coibir a instabilidade decorrente das ações dos portugueses e feiticeiros, principalmente quando estes incitavam os indígenas a desobedecerem aos jesuítas e a guerrear entre si ou contra o poder temporal. O clima de tensão daí advindo deu origem a casos mais extremos em que a “sublevação” ameríndia colocou em risco a integridade física dos missionários e das autoridades régias. Diante desses episódios, a troca de experiências com os missionários castelhanos começou a germinar a idéia de subjugação

---

<sup>395</sup> As disputas eram realizadas com os clérigos seculares, mas, principalmente, com os feiticeiros. Assim como os jesuítas travavam debates com os bonzos e mestres muçulmanos no Oriente, no Brasil era uma forma de anular a influência que os sacerdotes exerciam sobre a população local. Nóbrega relatou uma dessas disputas com um caraíba na Bahia. Considerado o vencedor, o padre afirmou que mostrou aos demais índios que o “falso santo” estava “errado”. Redimido, o caraíba pediu para ser batizado sob a promessa de deixar de ensinar as coisas “demoníacas” nas aldeias. Ver NÓBREGA, Manoel da. *Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)*... p. 95.

<sup>396</sup> Um bom exemplo de punição de um feiticeiro que não reconheceu as pregações jesuítas pode ser visto em NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)*... pp. 189-190.

<sup>397</sup> A exemplo, ver NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão (1549)*... pp. 80-81.

<sup>398</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)*... pp. 184-185.

<sup>399</sup> Vale lembrar que era difícil submeter os portugueses às penas porque a punição destes dependia de testemunhas brancas, o que era difícil porque o clero secular, e demais colonos, costumavam não contribuir com a justiça delatando os seus.

<sup>400</sup> Essa, por exemplo, foi a pena dada a um índio que “levantou santidade” e saiu a pregar entre as aldeias. Ver NÓBREGA, Manoel da. *Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)*... pp. 180-181.

<sup>401</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. *Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio*... pp. 158-159. O documento relata a prisão de um “feiticeiro”.

<sup>402</sup> NÓBREGA, Manoel da. *Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)*... p. 94.



dos índios, fator que faria da justiça temporal um meio mais eficaz para se conseguir a salvação das tribos “bárbaras” e “ferozes”, ou mesmo para proteger as “mansas” da ação dos colonos.

Em 1555, Nóbrega fez menção ao exemplo paraguaio, onde os índios eram “o mais maduro fruto para se colher”<sup>403</sup> por serem reduzidos pelos castelhanos. O padre comentou com Loyola que recebia cartas dos missionários castelhanos pedindo ajuda naquela missão, mas ele não podia ir enquanto não tivesse licença da Companhia e do Imperador, por ser de outro reino “do qual somos importunados”.<sup>404</sup> Um ano mais tarde, os índios da Bahia levantaram guerra contra os portugueses<sup>405</sup> e, em 1557, o clérigo comentou que os índios da Bahia tinham a condição “mais de feras bravas que de gente racional”, e sugeriu que os inacianos tivessem as mesmas condições que os missionários tinham no Paraguai: “o Capitão e os principaes da terra, tendo todo o favor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos assim entre os Christãos como Gentios”.<sup>406</sup>

O afloramento das tensões entre indígenas e colonos na Bahia, em 1558, fez com que Nóbrega, na condição de Provincial, pedisse enfaticamente que os índios fossem sujeitados aos portugueses para que vivessem segundo a lei natural, já que os nativos matavam e comiam os cristãos barbaramente, e tomavam muitas naus e fazendas. Apesar de o rei ter enviado governador e justiça à terra, a ameaça dos índios causava medo entre os colonos que, ao buscarem refúgio nas fortalezas (como em outros domínios lusos ameaçados pelos mouros, lembrou Nóbrega), não aproveitavam as terras para a agricultura.<sup>407</sup>

Para Nóbrega, portanto, sujeitar o gentio traria benesses para todos os grupos existentes na terra: para a Companhia, porque poucos missionários teriam o total controle sobre os índios; para os nativos, porque teriam vida espiritual e seriam escravizados apenas de forma legítima, ou seja, pelo direito de “guerra justa”; para os colonos, que poderiam obter o serviço dos índios sem precisar escravizá-los, mantendo, assim, uma relação

---

<sup>403</sup> NÓBREGA, Manoel da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555... p. 58. Em diferentes cartas, os missionários indicam a recepção de cartas e reclamavam quando não as recebia em função de naufrágios ou de “esquecimento” dos seus superiores. A exemplo, ver missiva em que Nóbrega disse que “folgaria em ver novas do Congo”: NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 86.

<sup>404</sup> NÓBREGA, Manoel da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555... p. 59. O padre fez menção à predileção do monarca castelhano pelo trabalho dos franciscanos e dominicanos.

<sup>405</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Ignacio [de Azevedo] (1556)... pp. 147-149.

<sup>406</sup> As duas citações referem-se a NÓBREGA, Manoel da. Para o Provincial de Portugal (1557)... p. 174.

<sup>407</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... pp. 75-77.

pacífica com os nativos; o reino português, já que a paz advinda da sujeição favoreceria o desenvolvimento das atividades e, conseqüentemente, renda; e, por fim, o exemplo da Bahia teria tamanho “estrondo” que os índios das outras capitanias facilmente se sujeitariam.<sup>408</sup>

Como a maior parte das autoridades régias estava concentrada na Bahia, a subjugação das tribos começou a ser ali ensaiada quando Duarte da Costa tomou algumas medidas que apareceram em forma de normas no Regimento de Mem de Sá. Nesse documento, os índios da capitania ficaram proibidos de terem mais de uma mulher; estavam impedidos de comer carne humana; deviam pedir licença ao governador antes de fazer guerra contra as tribos contrárias; deviam andar vestidos, principalmente aqueles que já eram cristãos; não podiam consultar seus “feiticeiros”; deviam ficar nas terras repartidas e cedidas a eles para que não mudassem para outras partes, como de costume; e, a qualquer desobediência, estariam sujeitos às penas das *Ordenações* portuguesas, assim como os portugueses que lhes fizessem algum mal.<sup>409</sup>

A experiência da subjugação ocorreu apenas em três aldeias, mas foi o suficiente para Nóbrega considerar o “êxito” da medida: os índios já não saíam da aldeia sem pedir licença e os padres tinham que saber aonde iam para evitar que eles comessem carne humana ou se embebessem com outras tribos, “e si algum se desmanda, é preso e castigado pelo seu meirinho e o Governador faz delles justiça como de qualquer outro Christão e com maior liberdade”.<sup>410</sup> Tomando como referência o caso baiano, Anchieta considerou que em São Vicente “não ha dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar”, já que a experiência mostrava que os índios “aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da Fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos”.<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... pp. 75-79. Nóbrega lembrou que, se os índios fossem reduzidos, seria necessário existir um “protetor dos índios”, indivíduo que teria este cargo remunerado para castigar os índios malfeitores e defender os que fossem de paz. Nesta sugestão, o padre queria apenas “formalizar” a atividade de alguns homens que já exerciam uma função similar à dos “pais dos cristãos” na Ásia. Em Porto Seguro, por exemplo, os índios batizados foram apartados dos demais catecúmenos e Diogo Álvares ficou ordenado de ficar com esses “como pae e governador”. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 104.

<sup>409</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... p. 79.

<sup>410</sup> NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)... p. 179.

<sup>411</sup> As duas citações referem-se a ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560... p. 160.

A subjugação, como é possível observar nos argumentos de Anchieta, possibilitou a criação de um espaço de controle efetivo dos jesuítas sobre a conduta dos ameríndios. Há um consenso historiográfico de que, embora a intenção dos inacianos fosse a de proteger os índios da escravização, a redução dos nativos teve resultados funestos para suas culturas. Ao se ensinar a doutrina cristã nesses espaços, ocorreu aquilo que alguns estudiosos chamaram de “aculturação” dos indígenas,<sup>412</sup> “hibridismo cultural”,<sup>413</sup> ou a reconstrução simbólica e prática do mundo, onde a religião era o elemento de tradução utilizada por nativos e missionários.<sup>414</sup>

Ainda como resultado da subjugação, há a consideração de que a política de aldeamento promoveu a inserção do silvícola na lide colonizadora. Na catequese, além dos indígenas serem educados para serem cristãos, recebiam valores ibéricos, e um deles era a noção de trabalho.<sup>415</sup> Com esta “aculturação”, os missionários transferiam o controle sobre a terra e sobre o trabalho indígena para o poder temporal, atendendo aos interesses tanto da Coroa quanto dos colonos: respectivamente, porque podiam utilizar os índios “amansados” nas expedições de combate à ação corsária; ou como uma reserva de mão-de-obra livre na agricultura.<sup>416</sup>

Essas, evidentemente, são análises dos *resultados* da redução dos silvícolas em um espaço onde eram articulados os interesses dos homens de fé, de salvar suas almas; dos nativos, de se inserirem num espaço de “proteção”, negociação e aceitação de novas

---

<sup>412</sup> Destacam-se, nessa proposição, a consideração de que a evangelização dos indígenas causou a sua aculturação em função da transformação do seu modo de vida tradicional e de suas concepções sobre o sagrado e o universo. Ver COUTO, Jorge. *op. cit.*, pp. 315-320; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados...* pp. 17-25; e SCHWARTZ, Stuart B. *op. cit.*, pp. 49-51.

<sup>413</sup> Nesta perspectiva de análise, a evangelização é entendida como um meio que originou uma nova e híbrida cultura, que mesclava elementos da cultura européia e indígena. Ver SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 86-97; e BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 64-93. Assim também entendeu Gruzinski em sua análise da evangelização na América espanhola. Ver GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 93-110.

<sup>414</sup> Sustenta essa tese POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

<sup>415</sup> Deve-se considerar que muitos desses valores eram profundamente orientados pela religiosidade católica. Jorge Couto observa que inculcar a noção de trabalho nos ameríndios era uma forma de combater o ócio, entendido pelos missionários como um momento de descuido em que o demônio operava na mente do indivíduo. Ver COUTO, Jorge. *op. cit.*, pp. 317-318.

<sup>416</sup> Têm-se, nesta perspectiva de análise dos “aldeamentos”, MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra...* pp. 42-44; e SCHWARTZ, Stuart B. *op. cit.*, pp. 45-51. Este último não usa o termo “aldeamento”, mas “campesinato indígena”.

normas de conduta;<sup>417</sup> e da própria Coroa portuguesa, que tinha à sua disposição os nativos como “súditos” na lide colonial. Mas, independentemente destes sentidos *a posteriori* que as reduções ganharam, interessa-nos seus sentidos *a priori*. No parecer de Moacyr Flores, “a evangelização nas reduções é um modelo de experiência mística na formação de uma nova cristandade, sem a preocupação de inserir o índio na sociedade dos brancos. Bastava salvar a alma”.<sup>418</sup> Ou seja, subjugar os índios significava, para o padre, deixar de exercer apenas influência nas aldeias e passar a controlá-las de fato.<sup>419</sup> Este era o ponto de partida, pois, para protegê-los não apenas da ação dos colonos, mas de quaisquer outros indivíduos/elementos que suscitavam a inconstância indígena, os males da terra como um todo.

### **Recursos materiais e contingente humano**

Assim como a condição de domínio político efetivo de Portugal permitiu aos inácianos usarem a justiça temporal a favor da conversão, o intuito da Coroa de povoar seu domínio americano abriu espaço para os missionários recorrerem ao pedido de contingente humano e de recursos materiais como uma forma de combater aqueles “males da terra” que a justiça civil não podia eliminar.

---

<sup>417</sup> Deve-se considerar, também, que os tupi-guaranis se sujeitavam aos aldeamentos por que os relacionavam com os elementos da sua cosmologia religiosa. Moacyr Flores aponta para o fato de que tanto na América castelhana quanto na portuguesa, muitas tribos consideravam seu espaço sagrado: o plano físico estava interligado com o sobrenatural e, quando o meio natural não lhes dava condições de sobrevivência, buscavam a *Ivy Maray* (Terra sem Mal). Essa, por sua vez, podia ser construída por Monan, o deus da criação, ou por Tupã, o deus da destruição. Assim, muitas tribos acreditavam que o espaço destruído e reconstruído pelos europeus fosse a Terra sem Mal; e os homens brancos, os enviados de Tupã para tal fim. Confundiam, pois, os aldeamentos com a Terra sem Mal. Ver FLORES, Moacyr. Deus e o Diabo na fronteira com os gentios. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000, pp. 57-58. Lembremos, os missionários usavam o termo “tupã” para lhes apresentar o deus cristão, o que poderia contribuir para os nativos associarem os aldeamentos com a Terra sem Mal.

<sup>418</sup> FLORES, Moacyr. *op. cit.*, p. 67.

<sup>419</sup> Guilherme Amaral Luz aponta para o fato de que as ações de Mem de Sá, o governador-geral que trabalhou para levar a cabo a idéia de subjugação, eram inspiradas no “direito de guerra justa” teorizado por Vitória. O teólogo castelhano dizia que a maior de todas as justificativas da guerra contra os indígenas era para se estabelecer, com eles, a convivência pacífica para, com argumentos, bons exemplos e milagres, e não com a força, convertê-los à fé de Cristo. Nesse caso, para o poder temporal, combater aqueles que ameaçavam a estabilidade e a paz era uma obra de caridade: a salvação da alma ameríndia, entendida como ação recíproca entre a vontade do homem e de Deus. Para os missionários, “foi a expressão máxima da conversão, através da qual poder-se-ia obter controle dos costumes e hábitos dos indígenas com o rigor necessário à tarefa”, ou seja, a sua redução. Ver LUZ, Guilherme Amaral. A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000, pp. 261-268.

Comparado à extensão territorial do Brasil quinhentista, e à quantidade de índios com os quais os inacianos não conseguiram estabelecer contato, o número de missionários nos trópicos era considerado sempre reduzido e limitado para atender a todas as necessidades espirituais da terra. Assim, os jesuítas fizeram inúmeras solicitações de padres da Companhia para a missão<sup>420</sup> e, mesmo com a chegada de novos jesuítas, a quantidade era tida sempre como insuficiente para acudir os silvícolas e os portugueses, ou para obedecerem à determinação régia de sempre haver um padre da Companhia nas expedições de entrada no sertão.<sup>421</sup> Por esta razão, os padres pediam também o envio de meninos órfãos de Portugal. Sob os cuidados dos missionários, seriam educados para a vida religiosa e, se não tivessem vocação religiosa, poderiam ser preparados para a lide colonial aprendendo ofícios diversos.<sup>422</sup>

A Companhia de Jesus enviou alguns órfãos de Lisboa para o Brasil,<sup>423</sup> mas poucos tinham vocação religiosa.<sup>424</sup> Desse modo, os padres procuraram admitir jesuítas no

---

<sup>420</sup> Ver, a exemplo desses pedidos, NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 82; NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal. Da Baía, 10 de Julho de 1552. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 27; NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei D. João (1552)... p. 135; e JACOME, Diogo. Cópia de outra [carta] para os Padres e Irmãos do Collegio de Coimbra, 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 128.

<sup>421</sup> Como vimos no início deste capítulo, em 1580 a missão contava com 137 missionários, um crescimento de 131 pessoas em 31 anos de missionação. Ver ANCHIETA, José de. Carta Anua da Província do Brasil, de 1581, dirigida a Cláudio Acquaviva. Bahia, 1º de Janeiro de 1582. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 304. A exemplo das cartas que acusam a chegada de missionários, ver NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. De S. Vicente, 15 de Julho de 1553. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, p. 43; e NAVARRO, João Azpilcueta. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550... p. 79.

<sup>422</sup> A exemplo desses pedidos, ver NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. De S. Vicente, 15 de Julho de 1553... p. 50; e GRÃ, Luiz da. Alguns capitulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561. Recebida a 5 de Março de 1562. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *op. cit.*, p. 318.

<sup>423</sup> Nóbrega mencionou o envio de dois mestiços para o colégio de Coimbra. Os superiores do reino luso atenderam também as solicitações de envio de órfãos de Lisboa. As indicações de suas chegadas foram feitas em 1551 (não há indicação da quantidade); em 1555, 18 ou 20; um ano depois, 7 ou 8 meninos da Casa de Lisboa, que levaram provisão de Loyola para a construção de uma casa destinada a eles na Bahia; e houve também a indicação do recebimento de meninos, segundo Nóbrega, muito pobres e que os padres não haviam solicitados. Eles desembarcaram como degredados com a determinação da Coroa para que ficassem sob os cuidados dos inacianos e do governador. Ver NÓBREGA, Manoel da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 115; NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1552)... p. 138; NÓBREGA, Manoel da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555... p. 59; e NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Ignacio [de Loyola] (1556)... pp. 151-152.

<sup>424</sup> Anchieta considerava que no Brasil não havia um ambiente para fazer os órfãos firmes na fé. Em Pernambuco, a sensualidade das índias levou os meninos de Lisboa a fugirem para o sertão para fornicarem com as índias das tribos ainda “selvagens”. Ver ANCHIETA, José de. Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554. In: \_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 77.

Brasil,<sup>425</sup> fossem portugueses em estada na região ou os órfãos da terra, mestiços ou indígenas,<sup>426</sup> política semelhante adotada em outros espaços de atuação dos inacianos, como observou Boxer.<sup>427</sup> Como entre esses também havia poucos propensos ao sacerdócio, Nóbrega e Anchieta sugeriram o envio dos mestiços e indígenas para a Europa, onde poderiam ser preparados para a Companhia de Jesus sob a alegação de que no Velho Continente havia menos ocasião para o pecado.<sup>428</sup> Anchieta foi contundente ao demonstrar a importância da boa preparação dos órfãos, porque eram deles que saíam os intérpretes, mas os “ruins destroem o edificado”;<sup>429</sup> como igualmente relatou Navarro: “desejam muito ser religiosos e alguns foram admitidos na Companhia como peritos na lingua brasilica e outros recusados por não serem idoneos”.<sup>430</sup>

Pode-se associar esta preocupação dos inacianos em aumentar o número de missionários no Brasil à condição de penúria moral do clero secular da terra. Os jesuítas entendiam que, se os seculares acudissem às necessidades religiosas dos colonos, eles poderiam concentrar seus esforços na conversão do gentio. No entanto, os inacianos não abriram mão de resolver o problema apenas com o aumento do seu quadro institucional, pois procuraram instituir um aparelho eclesiástico eficiente com o pedido de um bispo e até mesmo de inquisidores.<sup>431</sup>

---

<sup>425</sup> Entre 1549 e 1568 foram admitidos 45 jesuítas no Brasil, sendo dois como padres e os demais como irmãos. Para citar um exemplo, Rodrigo de Freitas foi admitido provavelmente em 1558. Depois de perder a família, Freitas passou a cuidar tanto dos meninos quanto dos assuntos temporais do colégio da Bahia. Desses 43 irmãos, 13 vieram a se tornar padres. Ver PEIXOTO, Afrânio. *Missão Jesuítica ao Brasil de 1549 a 1568...* pp. 70-73; e NÓBREGA, Manoel da. *Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558...* p. 87.

<sup>426</sup> Sobre os órfãos enviados de Lisboa, e os recolhidos na terra, ver NÓBREGA, Manoel da. *Ao P. Geral Diogo Láinez. Da Baía, 30 de Julho de 1560...* pp. 88-90; NAVARRO, João de Azpilcueta. *Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550...* p. 78; e PIRES, Antonio. *Carta da capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de Agosto de 1551...* p. 110.

<sup>427</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 11-53.

<sup>428</sup> ANCHIETA, José de. *Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554...* p. 78; e NÓBREGA, Manoel da. *A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555...* p. 59.

<sup>429</sup> ANCHIETA, José de. *Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554...* p. 78.

<sup>430</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. *Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550...* p. 78.

<sup>431</sup> Sobre os pedidos ver NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão (1549)...* p. 83; e NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Simão Rodrigues (1550)...* p. 111. O pedido de bispo foi atendido em 1551. Com a chegada de D. Pero Fernandes, entretanto, teve início uma querela religiosa com Nóbrega envolta em disputa de autoridade e em questões doutrinárias. Tendo falecido em 1556, o bispo foi substituído em 1559 por D. Pedro Leitão. De qualquer modo, os pedidos dos inacianos relativos ao clero secular estavam voltados à tentativa de dinamizar a justiça com a inserção do seu braço secular no Brasil e, dessa forma, neutralizar a influência negativa exercida pelos sacerdotes e colonos sobre os nativos.

Um outro “mal da terra” não seria possível de ser combatido com a justiça: a pobreza da terra. Em 1549, os missionários encontraram uma região extremamente carente de recursos materiais indispensáveis para a atividade missionária. Tão logo se instalaram na terra, os padres começaram a pedir vacas e escravos ao rei, porque, em muitas capitâneas, os moradores não podiam lhes ajudar a manter as casas da Companhia.<sup>432</sup> Para as atividades corriqueiras, requisitaram ferramentas, sementes e livros;<sup>433</sup> além de estanho lavrado para a confecção de caldeirões e tachos necessários para o preparo da farinha. Às igrejas, foram solicitados sinos, relógios e ornamentos como batistérios, imagens de santos e crucifixos.<sup>434</sup> As novas igrejas careciam também de outros utensílios como cálices, pedras d’ara, retábulos, missais, vestimentas frontais, toalhas, entre outros.<sup>435</sup>

Embora esses pedidos nos pareçam simples, são um indicativo de que a extrema carência material da colônia apontava, para os inicianos, que a evangelização dependia de uma terra aparelhada materialmente.<sup>436</sup> Não obstante, a esses simples objetos, gado e escravos seguiam-se solicitações de maior soma. Em 1553, por exemplo, Nóbrega pediu para o mestre Simão Rodrigues intervir junto ao papado para que os jesuítas recebessem as

---

<sup>432</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. A’ El-Rei [D. João III] (1551)... p. 126.

<sup>433</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... pp. 85-86.

<sup>434</sup> Conferir NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... p. 84.

<sup>435</sup> Conferir GRÃ, Luiz da. Alguns capitulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561... *op. cit.*, p. 318.

<sup>436</sup> São muitas as indicações do recebimento de objetos, escravos e gado para o sustento das igrejas e colégios. Em 1561, Nóbrega relatou que o colégio de São Vicente tinha um rebanho de 100 cabeças, todas oriundas das 7 ou 8 iniciais; e que a Companhia recebera doação de terra para a criação desse gado. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 111; NÓBREGA, Manoel da. Para o Padre Provincial de Portugal (1552)... pp. 129-130; NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Francisco Henriques. De S. Vicente, 12 de Junho de 1561. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, pp. 96-97; e NÓBREGA, Manoel da. Ao mesmo, do mesmo lugar e data. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *op. cit.*, pp. 98-99 (assim nomeou a carta Serafim Leite. Foi enviada para Francisco Henriques e é datada de 12 de junho de 1561). Para a manutenção dos inicianos no Brasil, a Coroa também concedeu alguns benefícios. O Alvará de D. João III, de 1552, ordenava que os colonos dessem mantimentos e vestuário para os inicianos mensalmente. Um novo documento de 1557 ordenou o pagamento de dinheiro e de alimento anualmente aos jesuítas. Já o Alvará de D. Manuel, de 1564, previa a redízima de todos os dízimos da colônia para a manutenção das casas e colégios da Companhia de Jesus. Os padres também se beneficiaram de uma autorização papal para aforar todas as terras da Companhia no Brasil, desde que a renda fosse utilizada estritamente para a manutenção dos colégios. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1552)... pp. 138-139; PEIXOTO, Afrânio. *Synopse da Historia do Brasil e da Missão dos Padres Jesuítas, de 1549 a 1568...* p. 54; CARVALHO, Laerte Ramos de. Ação missionária e educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial.* v. I. Tomo I... pp. 160-161; e MERCURIANO, Everardo. Cópia de uma de N. P. para o P. Provincial José de Anchieta. Roma, 19 de agosto de 1579. In: ANCHIETA, José de. *Cartas: correspondência ativa e passiva...* pp. 296-297 (há uma cópia do Breve de Gregório XIII nesta carta).

terras deixadas por Álvaro de Magalhães. Afinal, o colono havia deixado sua fazenda em testamento para a Companhia, mas o núncio baiano a havia requerido.<sup>437</sup>

Desses pedidos de bens materiais e escravos sobressaia outra necessidade: o aparelho humano da terra. Os padres entendiam que se a terra fosse definitivamente ocupada pelos portugueses, a evangelização teria um êxito maior do que o batismo dos moribundos que, na maioria dos casos, era o que se podia fazer onde os silvícolas não estavam subjugados.<sup>438</sup>

Inicialmente, foram solicitados homens de ofícios (carpinteiros, ferreiros, etc.) que construíssem casas, colégios e igrejas. Nóbrega lembrou que esses deveriam já chegar ao Brasil com o dinheiro do serviço, porque mesmo que o rei mandasse alvará para o pagamento, o governador não teria recursos para tal. Além dos oficiais, foram solicitados tecelões para se aproveitar o algodão da terra e um petitório de roupas<sup>439</sup> para que os irmãos de Coimbra não recebessem a triste notícia que, “por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser cristã e conhecer seu Criador e Senhor e dar-lhe glória”.<sup>440</sup>

Os inacianos, ao fazerem seus pedidos, lembravam da necessidade desses homens serem casados, o que “muito viria a proposito para a paz e a conversão dos Gentios”,<sup>441</sup> e, principalmente, que viessem com suas famílias para o Brasil. Se isto fosse feito, os padres entendiam que viriam para se fixar definitiva na terra, teriam afeição a ela e aos nativos, e contribuiriam à sua conversão.<sup>442</sup>

Essa, pois, era uma clara intenção de mudar o perfil dos colonos e de se evitar a ocorrência de práticas heterodoxas, principalmente a mancebia. E dos pedidos daí advindos talvez o mais importante tenha sido o de mulheres brancas para o casamento. Em 1561,

---

<sup>437</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Mestre Simão Rodrigues. De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]... p. 37.

<sup>438</sup> Os padres chegaram a manifestar o desejo de que fosse encontrado ouro no Brasil para que Portugal criasse uma política de povoamento efetivo da colônia. A questão pode ser vista em GRÃ, Luiz da. Carta a Santo Inácio. Da Baía, 27 de Dezembro de 1553... p. 162; NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta aos Irmãos de Coimbra. De Porto Seguro, 19 de Setembro de 1553... p. 158; NAVARRO, João de Azpilcueta. Carta escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555... p. 172; ANCHIETA, José de. Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555... p. 87; e NÓBREGA, Manoel da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555... p. 60.

<sup>439</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 85.

<sup>440</sup> NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 74. Para o Rio de Janeiro, Nóbrega solicitou o envio de moradores e não de soldados. Com pessoas estabelecidas no local, acreditava o padre, construiriam uma cidade que, se feita em local estratégico, acudiria as capitânicas de São Vicente e Espírito Santo. Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Infante Cardeal [D. Henrique] (1560)... p. 227.

<sup>441</sup> NAVARRO, João de Azpilcueta. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550... p. 79.

<sup>442</sup> Ver NÓBREGA, Manoel da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 85.



Luiz da Grã fez referência à chegada de órfãos e órfãs de Lisboa: os meninos, segundo o padre, os colonos pediram para a lide militar; e as mulheres, para o casamento.<sup>443</sup> Nesse caso, Portugal fez a opção de enviar as filhas de funcionários régios mortos em serviço que eram abrigadas em instituições de caridade mantidas pelo reino. Em estudo sobre a função da população marginal lusitana na constituição e manutenção do império luso, Timothy Coates aponta que, ao oferecer dotes para as órfãs casarem, a Coroa estimulava o desenvolvimento colonial, já que o casamento garantia a presença lusitana no além-mar a longo prazo a partir dos descendentes advindos de suas famílias. Proteger essas mulheres, então, satisfazia determinações sociais urgentes em Portugal e assegurava a presença de uma elite portuguesa nos domínios lusos.<sup>444</sup>

De fato, as órfãs enviadas ao Brasil viviam no Recolhimento de Nossa Senhora da Encarnação, instituição lisboeta de amparo às órfãs de funcionários régios protegida por D. João III desde 1543. Afonso Costa identificou a chegada de 18 delas em momentos distintos: 9 em 1551, na armada de Carvalhal; 3 na armada que trouxe Duarte da Costa, em 1553; e 6 em 1558, junto com Mem de Sá.<sup>445</sup> Pedro Calmon indica a chegada de mais duas moças em 1552, o que totalizaria 20 órfãs que, casando nos trópicos, “foram pessoas principais na terra e [deram origem a] poderosas famílias do Brasil.”<sup>446</sup>

Embora a quantidade de mulheres seja ínfima se comparada à chegada de colonos, aventureiros, degredados e africanos escravizados, é preciso considerar que a constituição de famílias de “elite” no Brasil fora um fator importante ao desenvolvimento da colônia. Sendo assim, o número de órfãs não diz respeito a um possível povoamento promovido pelos inacianos, mas sim às estruturas por eles lançadas para se criar na Província de Santa Cruz uma sociedade à imagem e semelhança da portuguesa: católica, baseada na instituição da família e demais valores ibéricos fundamentados na religiosidade. Fazer do Novo Mundo um novo Velho Continente, pois, era premissa para o sucesso da evangelização.

Este mesmo raciocínio é aplicado aos pedidos de “bons cristãos” para a ocupação do território americano. Em 1549, estima-se que vivessem cerca de 3.000 colonos na região,

---

<sup>443</sup> GRÃ, Luiz da. Alguns capitulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561... p. 319.

<sup>444</sup> COATES, Timothy J. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998.

<sup>445</sup> COSTA, Afonso. As órfãs da Rainha. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 190, 1946, pp. 105-155.

<sup>446</sup> CALMON, Pedro. *História do Brasil*. v. I... p. 234.

número que saltou para 20.000 em 1570, e 30.000 em 1580.<sup>447</sup> A população escrava, por sua vez, dos estimados 10.000 passaram a 40.000.<sup>448</sup> Evidentemente, a Coroa lusa já fomentava o povoamento do território americano, e atribuir este aumento populacional aos pedidos dos inacianos seria impreciso, incorreto. Mesmo porque, não é possível identificar se os colonos que vieram para o Brasil entre 1549 e 1580 tinham o perfil desejado pelos jesuítas, porque os pedidos de homens de bem para a terra confrontavam-se com a necessidade da Coroa de atender também aos interesses materiais do seu domínio americano, permitindo a ação de colonos que, muitas vezes, tinham sua experiência baseada em um império rede, sem apego a terra. À vontade de se estabelecer em uma nova região, esses homens sobrepujaram o desejo de fazer uma riqueza a ser gozada no reino, e não no Brasil.

Entretanto, há que se considerar que as informações que os padres passavam sobre cada capitania também auxiliavam o reino a desenhar as estratégias de povoamento e desenvolvimento material de cada uma delas. Sendo assim, entende-se que os missionários se embrenharam nas políticas portuguesas para a América a fim de elaborar e executar as estratégias de conversão dos ameríndios. Tal fato demonstra que combater os “males da terra” com as “boas sementes” foi uma especificidade da missionação jesuítica nos trópicos: a associação dos sentidos espirituais e materiais dos pedidos muito bem revela que os inacianos objetivavam criar medidas práticas para o desenvolvimento da região como forma de criar condições favoráveis à salvação das almas “pagãs”. Nesse caso, o motivo essencial que movia os missionários contribuía, também, para a construção do Brasil.

---

<sup>447</sup> Ver MARCÍLIO, Maria Luiza. *op. cit.*, pp. 311-338.

<sup>448</sup> Ver KLEIN, Hebert S. *op. cit.*, pp. 129-149. Segundo o autor, o número de 10.000 cativos foi estimado no período entre 1531 e 1575, e o de 40.000, no período entre 1576 e 1600. De 1601 a 1625, este número passou para 100.000 africanos escravizados no território.

## CONCLUSÃO: FIZERAM-SE FRUTOS?

A religião esteve presente no fenômeno expansionista desde os primeiros movimentos dos lusitanos no ultramar, no século XIII, e caracterizou-se por um sentimento de Cruzada medieval. Entretanto, diante dos eventos que suscitaram a Reforma Católica no século XVI, e das reformas político-culturais promovidas por D. João III em Portugal, o fator religioso da expansão lusa modificou-se. A reconquista dos lugares sagrados do cristianismo deu lugar à evangelização, expressão dos novos imperativos em matéria de religiosidade: a salvação dos “pagãos” e a vigilância dos hereges, fatores que pediam medidas de proteção e de propagação do cristianismo.

Envoltos à espiritualidade tridentina, os jesuítas atuaram como um instrumento de uma ampla reforma política e cultural promovida por D. João III em seu império, o que fez da atividade missionária um elemento constituinte e transformador da expansão no século XVI. Atuando nas posses lusas sob a lógica do Padroado, os inicianos eram dependentes do poder secular e eclesiástico, conferidos ao monarca, para levar a cabo o trabalho de evangelização na Ásia, África e América.

Nesse processo amplo de evangelização, verificou-se que a salvação católica, para além de um simples ideal que motivava os missionários, foi uma força motriz da construção de estratégias de conversão. Evidentemente, a crítica que nos compete quando de um olhar para os nossos agentes históricos poderia nos levar a um entendimento do ideal de salvação como um arguto discurso legitimador da ação inaciana e da Coroa portuguesa no além-mar. E um bom exemplo de uma análise distante no tempo da atividade jesuítica encontramos em sujeitos que estavam apenas distante no espaço: os reformados, notadamente Jean de Léry.

A colonização em nome da salvação da alma ameríndia, no século XVI, também foi motivo de críticas do calvinista. Léry acreditava, assim como os protestantes, que a salvação era obtida pela fé em Cristo, o que dependia da vontade do indivíduo. Quando o sujeito manifestasse tal devoção, estava predestinado à graça redentora, daí a salvação dos reformados ser fundamentada na crença da “predestinação”. A experiência de Léry com os ameríndios levou-o a concluir que a inconstância do índio mostrava a predestinação destes a nunca conquistar a salvação. Assim, entendia ele, a colonização fundamentada na

justificativa da redenção dos ameríndios, além de ser impossível, era um argumento hipócrita de alguns europeus.<sup>449</sup>

A hipocrisia de que falou o calvinista problematiza o entendimento do ideal de salvação como um princípio de ação fundamentado em dogmas, em “verdades absolutas” definidas pela Santa Sé e defendidas pelas Coroas ibéricas. Entretanto, a avaliação do modo de agir dos inacianos nos mais distintos cenários políticos e culturais revela que a problematização feita por Léry não está associada ao apontamento do ideal de salvação como mero discurso, mas sim ao fato do reformado acreditar que as convicções católicas, para ele, não passavam de idéias falsas ou distorcidas sobre a redenção do homem; portanto, de argumentos hipócritas da colonização do Novo Mundo.

Independentemente do julgamento que se pode fazer sobre as crenças que moviam os católicos do século XVI, ao avaliarmos a missionação jesuítica na Ásia, África e América, fica evidente que, ao chegarem a uma região, os inacianos identificavam as estruturas sociais e os principais pecados cometidos por sua população para delinear suas estratégias de conversão. Em seguida, usavam a persuasão para despertar o desejo dos nativos de receber o batismo, obedecendo, assim, ao preceito teológico da salvação católica de que o indivíduo deveria manifestar sua vontade de ser batizado.

No entanto, constatou-se também nesse processo amplo de missionação, que a execução desses planos de conversão dependia, fundamentalmente, das relações político-administrativas que a Coroa portuguesa estabelecia com um espaço de atuação da Companhia de Jesus. Nesse caso, a presença oficial ou não de Portugal em uma região ditou as dinâmicas em que as missões jesuíticas se processaram: onde não vigorava a legislação lusitana, os missionários usavam a persuasão (a “disputa” com sacerdotes locais, a conversão de pessoas que exerciam grande influência em uma região e a utilização de nativos convertidos na catequese) e a mediação cultural (catequese baseada em políticas de tradução lingüística, fosse para as pregações ou para os materiais impressos destinados à evangelização) para converter os nativos. Já onde a legislação portuguesa vigorava, os jesuítas faziam uso do poder temporal para eliminar os “males da terra”, ou seja, pecados ou pecadores que, na ótica dos missionários, impediam a realização da atividade apostólica

---

<sup>449</sup> Sobre a crítica de Léry, ver LUZ, Guilherme Amaral. A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000, pp. 134-137.

baseada no preceito salvífico de que, uma vez batizado, o indivíduo deveria agir de acordo com os ensinamentos da Igreja.

Inserida neste processo maior de evangelização, a missão do Brasil articulou esses elementos que condicionaram a atividade apostolar no império português. Uma vez nos trópicos, os inicianos entenderam que a conversão dos ameríndios dependia da correção da fé praticada pelos colonos e da eliminação dos demais entraves colocados à preparação dos “pagãos” ao batismo: a pobreza e o povoamento incipiente da terra, a conduta desviante do clero secular e a influência exercida pelos feiticeiros nas tribos.

Nas especificidades desta missão, os jesuítas se valeram do domínio político efetivo de Portugal sobre o Brasil para recorrerem à justiça lusitana e às políticas delineadas ao domínio americano para criarem um ambiente favorável à salvação de almas. Porém, embora a relação da Coroa lusa com o território tenha permitido aos jesuítas subjugar algumas tribos, o reduzido contingente militar levou-lhes a utilizarem, também, meios evangelizadores comuns aos espaços de atuação da Companhia de Jesus onde a Coroa portuguesa não havia dominado politicamente, ou seja, os métodos evangelizadores baseados na persuasão e na mediação cultural.

A utilização de métodos evangelizadores, comuns a outras áreas de atuação da Companhia de Jesus na Ásia e África, revela a plasticidade dos missionários da Companhia de Jesus: se adaptavam às realidades políticas, sociais e culturais dos locais onde estavam inseridos, e buscavam, em suas múltiplas nuances, um meio de operar e desenvolver suas atividades. Nesse caso, o que diferiu a missionação jesuítica no Brasil das demais missões foram as políticas coloniais traçadas por Portugal para o Brasil, principalmente o intuito de povoar a terra efetivamente. Foram estas políticas que permitiram aos inicianos, por exemplo, sugerirem o perfil dos colonos que deveriam ser enviados para a Terra de Vera Cruz, bem como o envio de mulheres para o casamento com os colonos, entre outros.

É certo que os relatos jesuíticos poderiam apresentar um quadro um pouco (ou bastante) diferente da real situação nos trópicos, principalmente no que se refere à condição material da região. Afinal, ao escreverem as cartas, os inicianos davam mostra das dificuldades, das vitórias alcançadas no embate com os “males da terra”, e de milagres que mostravam a “ajuda celeste” na atividade apostólica. Nesse caso, a edificação, além de ser usada como forma de auxiliar na renovação do espírito dos homens de fé, era usada

também como um recurso persuasivo que garantisse o respaldo dos superiores da Ordem e das autoridades portuguesas aos seus pedidos.<sup>450</sup>

De qualquer modo, o fato é que as ações da Companhia de Jesus foram legitimadas pelo poder temporal e, por esta razão, transfiguraram-se em medidas práticas de ordenamento social. Afinal, cristianizar, na inspiração da fé tridentina, significava salvar as almas de um povo tido como pagão. Para os missionários, era uma missão apostólica baseada no Evangelho e na espiritualidade quinhentista que Loyola empregara como uma obra de caridade da Companhia de Jesus: ajudar o próximo a salvar sua alma significava salvar a própria alma. Para a Coroa, garantir a conversão dos “selvagens” lhe garantia a inserção dos nativos à lide colonialista, porque o batismo oferecia a identidade necessária para tal integração, assim como o matrimônio e a confissão permitiam aos religiosos controlar a conduta dos novos cristãos/súditos. Sendo assim, a missionação jesuítica, legitimada pela Coroa, foi uma colonização salvífica diante das demais pelas quais o Brasil passou, naquele momento e depois.

Entender a missionação como uma “colonização” é aceitável se entendermos que as ações dos jesuítas criaram uma realidade no Brasil; realidade esta, entretanto, que seria apenas o lançamento de bases para a colônia ser uma sociedade católica. Ademais, para a Coroa, “colonizar” não se tratava de povoar o território, simplesmente, mas sim de sujeitá-lo aos elementos de discernimento de um grupo como pertencente à civilização (ou à noção de); e o primeiro passo dessa integração era a cristianização da sua gente, pois, conforme salientou Gruzinski, o catolicismo “era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, (...) a sexualidade, as relações de casamento, ritmavam a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida”.<sup>451</sup>

Mesmo que a colonização salvífica seja uma forma específica de se entender a missionação jesuítica no Brasil, ela não está dissociada de um movimento maior da cristianização do território americano, porque o reino português permitiu outros meios para

---

<sup>450</sup> Diferentes exemplos da utilização da edificação como recurso persuasivo podem ser vistos em JACOME, Diogo. Cópia de outra [carta] para os Padres e Irmãos do Collegio de Coimbra, 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 128; NÓBREGA, Manoel da. Ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal. Da Baía, 10 de Julho de 1552. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 27; e NÓBREGA, Manoel da. A' El-Rei D. João (1552). In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 135.

<sup>451</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 93-94.

incluir também os africanos escravizados à ordem social ibérica no além-mar. A existência de confrarias, como a de Pernambuco, pode ser entendida como um meio de oferecer a identidade cultural européia aos africanos que, em termos teológicos, não precisavam ser evangelizados antes de serem batizados.<sup>452</sup> Por essa razão, a colonização salvífica é uma concepção que pode ser entendida também como a completa transformação do “outro”, do seu tempo e espaço, inspirada na crença da salvação de sua alma; ou seja, como um princípio de ação que, fundamentado em doutrinas e teorias de sua época, foi capaz de se transformar em um motor para a construção de um Novo Mundo.

O fato da baliza temporal da pesquisa ter sido o ano de 1580 não implica considerar que naquele momento os jesuítas lançaram mão do ideal de salvação na conversão dos ameríndios.<sup>453</sup> Significa, pois, entender que, ao se iniciar a União Ibérica, os inacianos perderam a exclusividade na atividade apostólica e não puderam mais contar com as políticas dirigidas pela Coroa para o local para executarem suas estratégias de conversão. Tiveram, então, que buscar outros meios para levarem a cabo suas táticas de cristianização, quando a busca pela salvação de almas ganhou novos problemas e soluções, temática que pede um novo e aprofundado estudo.

---

<sup>452</sup> Referimo-nos à confraria citada na página 102 deste trabalho. Evidentemente, as irmandades religiosas ganharam vários outros significados e formas ao longo do período colonial. Mesmo que delas participassem todas as pessoas (independentemente de cor ou seguimento social), para os escravizados serviram, segundo a historiografia, como um espaço de aculturação, ou de negociação cultural e social, ou mesmo como um centro regulador de comportamentos e relações sociais. Como se observa, os sentidos atribuídos às irmandades são muito semelhantes àqueles dados aos aldeamentos jesuítos. Sobre a questão, conferir revisão historiográfica acerca dos sentidos atribuídos às irmandades religiosas pela historiografia em WEBER, Sílvio Adriano. *Além do cativo: a Congregação de escravos e senhores na Irmandade do Glorioso São Benedito da vila de Morretes*. Século XIX. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, pp. 05-09.

<sup>453</sup> Há a indicação, por exemplo, de que os missionários da Companhia que se dedicavam à medicina nas reduções paraguaias, no século XVII, preocupavam-se com a regeneração da alma mais do que com a saúde física dos guaranis. Os principais “remédios”, pois, eram a confissão dos moribundos, seguida do batismo. Ver FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca de salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, julho/dezembro 2004, pp. 280-287. Cabe apontar que a autora entende a “salvação” como um discurso utilizado nas reduções, espaço de reinvenção dos significados da sensibilidade religiosa. Vimos, no entanto, que essa re-significação era a resultante da própria salvação católica: ao transformar o indígena em cristão com o batismo, conseqüentemente ele tinha que abraçar a devoção tridentina em detrimento da espiritualidade da pré-conquista.

## FONTES

ACADEMIA Real das Sciencias de Lisboa. *História do Congo (Documentos)*. Lisboa: Typographia da Academia, 1877.

ALBUQUERQUE, Afonso de (1462-1515). *Cartas para El-Rei D. Manoel I*. Selecção, prefácio e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, 1942.

ANCHIETA, José de (1534-1597). *Cartas: correspondência ativa e passiva*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

\_\_\_\_\_. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

APOSTOLADO Veritatis Splendor. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Bula Convocatória do Concílio; Sessão I a X. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007.

\_\_\_\_\_. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 2º Período (1551-1552): Bula de Reinstalação do Concílio; Sessão XI a XVI. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007.

\_\_\_\_\_. *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Bula de Reinstalação do Concílio; Sessão XVII a XXV; Finalização do Concílio; Admoestações aos Padres; Confirmação do Concílio; Apêndices. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br>. Acesso em 09/04/2007.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

\_\_\_\_\_. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

FRÓIS, Luís S.J. *Historia de Japam*. Edição anotada por José Wicki, S.J. v. I e II. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976.

GALVÃO, Duarte (1435-1517). *Chronica DelRey D. Affonso Henriques*. Transcrita do original por Miguel Lopes Ferreyra. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1726. Disponível em <http://purl.pt>. Acesso em 04/07/2008.



GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil e história da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

\_\_\_\_\_ (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edição fac-similada da edição de Évora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997.

HUE, Sheila Moura (org.). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HUNOLD, Silvia Lara (org.). *Ordenações Filipinas: livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

INÁCIO, Inês Conceição; LUCA, Tânia Regina de (orgs.). *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993.

IPARRAGUIRRE, Ignacio; DALMASES, Candido de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edicion Manual. Madrid: La Editorial Catolica, 1952.

LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean de (1534-1611). *Viagem à Terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LOYOLA, Inácio de (1491-1556). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiçi. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MACHADO, Diogo Barbosa (org.). *Noticias das sagradas missioens Executadas por Varões Apostolicos na China, Japaõ e Etiopia*. Collegiadas por Diogo Barbosa Machado, Abbade da Igreja de Santo Adriaõ de Sever, e Academico da Academia Real. Tomo I. Compreende do anno de 1555, até 1693.

NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da (1517-1570). *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RABELAIS, François (1490-1553). *Gargântua e Pantagruel*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo (orgs.). *A fundação do Brasil: testemunhos, 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ROTTERDAM, Erasmo (1465-1536). *Elogio da Loucura*. 8 ed. São Paulo: Atena, 1959.

STADEN, Hans (c. 1525-c. 1579). *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

ZURARA, Gomes Eannes de (1410-1474). *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, escrita por mandado de ElRei D. Affonso V, sob a direcção científica, e segundo as instruções do ilustre infante D. Henrique*. Introdução, ilustração e notas de Visconde de Santarém. Paris: J. P. Aillaud, 1844. Disponível em <http://www.purl.pt>. Acesso em 29/11/2007.

## REFERÊNCIAS

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

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

ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555). In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz Carlos. *O Brasil no Império português*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de. Expansão missionária no Oriente. In: CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *Condicionantes culturais da literatura de viagem: estudos e bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

ARAÚJO, Maria Benedita. O “Pay dos Christãos”: contribuição para o estudo da cristianização da Índia. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II. Braga: CNCDP, 1993.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

\_\_\_\_\_. A terra dos brasis: um tapete de Flandres jamais visto. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, n. 40, 2001.

\_\_\_\_\_. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. Tomo II/1. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BALLONG-WEN-MEWUDA, Joseph B. La politique africaine de D. João III, roi de Portugal (1521-1557). Le Regimento de São Jorge da Mina et la Lettre au roi du Congo (1529). In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

BARRETO, Luís Filipe. O orientalismo conquista Portugal. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

BARRETO, Luís Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987.

BENASSAR, Bartolomé (org.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Critica, 1981.

\_\_\_\_\_. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Aduato (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999.

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

BOURDON, Léon. *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne: Fondation Calouste Gulbenkian; Paris: Centre Culturel Portugais, 1993.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRASIL, Gérson. *O regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978.

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

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CABRAL, Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil (século XVI)*. São Paulo: Melhoramentos, 1925.

CALDAS, José. *História da origem e estabelecimento da Bula da Cruzada em Portugal, desde a sua introdução no Reino em 1197, até a data da última reforma do seu Estatuto Orgânico em 20 de setembro de 1851*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923.

CALMON, Pedro. *História do Brasil*. v. I e II. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963.

CAMPOS, Pedro Moacyr; HOLANDA, Sérgio Buarque de. As etapas dos descobrimentos portugueses. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, Laerte Ramos de. Ação missionária e educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do Novo Mundo: o plano do pe. Manoel da Nóbrega. *Revista de História (USP)*. São Paulo, n. 134, 1996.

\_\_\_\_\_. *Os lavradores de almas*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

COATES, Timothy J. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998.

COSTA, Afonso. As órfãs da Rainha. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 190, 1946.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

\_\_\_\_\_. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em aberto*. Brasília, v. 21, n. 78, dezembro 2007.

COSTA, João Paulo Oliveira e. O Império Português em meados do século XVI. In: MATOS, Artur Teodoro de (dir.). *Anais de História de Além-Mar*. v. III. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del Rey Juan*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.

CRUZ, Maria Arlete Pereira da; LUCENA, Maria Margarida Geada Coutinho de. O antigo Reino do Congo. Tradição e mudança. In: VITORIANO, José Manuel; CRUZ, Maria Arlete Pereira da; LUCENA, Maria Margarida Geada Coutinho de. *História da África Ocidental*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1998.

CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. v. I e II. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CAPES, 2008.

\_\_\_\_\_. *Império sitiado: as fortalezas portuguesas nas Índias (1498-1622)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

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

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998.

FELICIANO, José Fialho. Os encontros e desencontros das Missões. Uma leitura sociológica sobre o Leste Africano no século XVI. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II. Braga: CNCDP, 1993.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca de salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, julho/dezembro 2004.

FLORES, Moacyr. Deus e o Diabo na fronteira com os gentios. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. As expedições dos jesuítas portugueses ao sul do Brasil (1553-1640). *Estudos Leopoldenses*. Série História. v. 2, n. 2, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*. Um estudo comparativo. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

GALLAGHER, Catherine; GREENBLATT, Stephen. *A prática do novo historicismo*. Bauru: EDUSC, 2005.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GARCIA, José Manuel. *Ao encontro dos Descobrimentos: temas de História da Expansão*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIUCCI, Guilherme. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GREENBLATT, Stephen. O novo historicismo: ressonância e encantamento. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, 1991.

GROSSI, Vitorino; SESBOÛÉ, Bernard S.J. Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÛÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995.

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

HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina. A América Latina Colonial*. v. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.

HERDER, Johann Gottfried. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade (1774)*. Lisboa: Edições Antígona, 1995.

HERNÁNDEZ, Ángel Santos S.J. *Los jesuitas en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

HESPANHA, António Manoel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. Da “Justitia” à “Disciplina”: textos, poder e política no Antigo Regime. In: *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*. Estudos em homenagem ao professor doutor Eduardo Correia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1989.

\_\_\_\_\_. Os bens eclesiásticos na época moderna. Benefícios, padroados e comendas. In: MATOS, Artur Teodoro de (dir.). *Anais de História de Além-Mar*. n. 1. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Instituição do Governo-Geral. In: \_\_\_\_\_ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. O descobrimento do Brasil. In: \_\_\_\_\_ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial*. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.



KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KLEIN, Hebert S. A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos*. v. 17, n. 2, maio/agosto 1987.

KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

LADARIA, Luis F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LEITE, José Guilherme Reis. Aspectos da política joanina com reflexos nos Açores. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I e II. Livro I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

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

LOURDUSAMY, A. SJ. Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missiões Portuguesa e encontro de culturas*. v. III. Braga: CNCDP, 1993.

LUZ, Guilherme Amaral. A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000.

\_\_\_\_\_. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

\_\_\_\_\_. Mem de Sá: o governador dos jesuítas e as tópicas da guerra justa. *Métis: História & Cultura/Universidade de Caxias do Sul*. Caxias do Sul, v. 1, n. 2, julho/dezembro 2002.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A população do Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

MARTINS, José V. de Pina. Descobrimientos portugueses e Renascimento europeu. *In*: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

MARTINS, Manuel Alfredo de Morais. *Contacto de culturas no Congo português: achegas para o seu estudo*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

MARTINS, Maria Odete Soares. *A missionação nas Molucas no século XVI: contributo para o estudo da acção dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002.

MATOS, Artur Teodoro de; PINHEIRO, Luís da Cunha. A ilha de São Tomé no reinado de D. João III. *In*: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da Modernidade (1480-1620). v. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. *In*: PAULINO, Francisco Faria (coord.). *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: CNCDP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

NOVAIS, Fernando A. O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. *In*: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 12 ed. São Paulo: DIFEL, 1981.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

PIERONI, Geraldo (org.). *Heresias Brasileiras: Inquisição e purgatório no Brasil colonial*. Curitiba: UTP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_; PALAZZO, Carmen Lícia; SABEH, Luiz Antonio. *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

POLÓNIA, Amélia. A construção do Império começa na Metrópole. Estratégias joaninas de consolidação de infra-estruturas comerciais e navais. O caso de Vila do Conde. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PRADO Jr., Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1966.

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

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A nobreza cristã de Kyûshû*. Redes de parentescos e acção jesuítica. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: o empreendimento missionário de Manoel da Nóbrega na América portuguesa – 1549-1560*. Monografia (Licenciatura em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2006.

SANCEAU, Elaine. *A vida e a época de Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Verbo, 1976.

SANTOS, João Martinho dos. A expansão pela espada e pela cruz. In: NOVAES, Aduato (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SESBOÛÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. (dir.). *História dos dogmas: os sinais da salvação*. Tomo 3. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e colonização*. São Paulo: Ática, 1987.

SILVA, Maria B. N. da (dir.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Editorial Verbo, 1994.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis do Congo no Brasil colonial. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus (coord.). *Os espaços de sociabilidades na Ibero-América (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

\_\_\_\_\_. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Teotônio R. de. Carreira, escalas e o serviço penal ao serviço do Império. In: *A carreira da Índia e as rotas dos estreitos*. Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 1998.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Econômica*. Lisboa: Difel, 1993.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de quatrocentos. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CAPES, 2008.

\_\_\_\_\_. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos Descobrimentos. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II). In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. Os portugueses nos mares da Insulíndia no século XVI. In: \_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_; ALVES, Jorge Santos. Da cruzada ao Quinto Império. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991.

THORNTON, John. The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*. n. 25, 1984.

VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

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

\_\_\_\_\_. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical: a demonização das santidades brasílicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VICENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WEBER, Max. Religião. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

WEBER, Sílvia Adriano. *Além do cativo: a Congregação de escravos e senhores na Irmandade do Glorioso São Benedito da vila de Morretes, século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

\_\_\_\_\_. Aparejo e disposição para se reformar y criar otro nuevo mundo. A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. *In: D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

ZUPANOV, Ines G. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). *In: HESPANHA, António Manoel (org.). Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998.