

MANUEL DA
NÓBREGA

Ministério da Educação | Fundação Joaquim Nabuco

Coordenação executiva
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier e Isabela Cribari

Comissão técnica
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier (presidente)
Antonio Carlos Caruso Ronca, Ataíde Alves, Carmen Lúcia Bueno Valle,
Célio da Cunha, Jane Cristina da Silva, José Carlos Wanderley Dias de Freitas,
Justina Iva de Araújo Silva, Lúcia Lodi, Maria de Lourdes de Albuquerque Fávoro

Revisão de conteúdo
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier, Célio da Cunha, Jäder de Medeiros Britto,
José Eustachio Romão, Larissa Vieira dos Santos, Suely Melo e Walter Garcia

Secretaria executiva
Ana Elizabete Negreiros Barroso
Conceição Silva



Alceu Amoroso Lima | Almeida Júnior | Anísio Teixeira
Aparecida Joly Gouveia | Armanda Álvaro Alberto | Azeredo Coutinho
Bertha Lutz | Cecília Meireles | Celso Suckow da Fonseca | Darcy Ribeiro
Durmeval Trigueiro Mendes | Fernando de Azevedo | Florestan Fernandes
Frota Pessoa | Gilberto Freyre | Gustavo Capanema | Heitor Villa-Lobos
Helena Antipoff | Humberto Mauro | José Mário Pires Azanha
Júlio de Mesquita Filho | Lourenço Filho | Manoel Bomfim
Manuel da Nóbrega | Nísia Floresta | Paschoal Lemme | Paulo Freire
Roquette-Pinto | Rui Barbosa | Sampaio Dória | Valnir Chagas

Alfred Binet | Andrés Bello
Anton Makarenko | Antonio Gramsci
Bogdan Suchodolski | Carl Rogers | Célestin Freinet
Domingo Sarmiento | Édouard Claparède | Émile Durkheim
Frederic Skinner | Friedrich Fröbel | Friedrich Hegel
Georg Kerschensteiner | Henri Wallon | Ivan Illich
Jan Amos Comênio | Jean Piaget | Jean-Jacques Rousseau
Jean-Ovide Decroly | Johann Herbart
Johann Pestalozzi | John Dewey | José Martí | Lev Vygotsky
Maria Montessori | Ortega y Gasset
Pedro Varela | Roger Cousinet | Sigmund Freud



MANUEL DA NÓBREGA

João Adolfo Hansen



ISBN 978-85-7019-515-9
© 2010 Coleção Educadores
MEC | Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana

Esta publicação tem a cooperação da UNESCO no âmbito do Acordo de Cooperação Técnica MEC/UNESCO, o qual tem o objetivo a contribuição para a formulação e implementação de políticas integradas de melhoria da equidade e qualidade da educação em todos os níveis de ensino formal e não formal. Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da UNESCO, nem comprometem a Organização.

As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo desta publicação não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, tampouco da delimitação de suas fronteiras ou limites.

A reprodução deste volume, em qualquer meio, sem autorização prévia, estará sujeita às penalidades da Lei nº 9.610 de 19/02/98.

Editora Massangana
Avenida 17 de Agosto, 2187 | Casa Forte | Recife | PE | CEP 52061-540
www.fundaj.gov.br

Coleção Educadores
Edição-geral
Sidney Rocha
Coordenação editorial
Selma Corrêa
Assessoria editorial
Antonio Laurentino
Patrícia Lima
Revisão
Sigma Comunicação
Ilustrações
Miguel Falcão

Foi feito depósito legal
Impresso no Brasil

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco. Biblioteca)

Hansen, João Adolfo.

Manuel da Nóbrega / João Adolfo Hansen. – Recife:
Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
180 p.: il. – (Coleção Educadores)

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-7019-515-9

1. Nóbrega, Manuel da, 1517-1570. 2. Educação – Brasil – História. I. Título.

CDU 37(81)

SUMÁRIO

Apresentação, por Fernando Haddad, 7

Ensaio, por João Adolfo Hansen, 11

Estudo biográfico do educador, 11

Notícia biográfica, 18

Os textos de Manuel da Nóbrega, 47

A catequese, 76

O ensino, 94

As cartas de Nóbrega, 111

O *Diálogo sobre a conversão do gentio*, 126

Nóbrega: sentido de uma ação, 134

Textos selecionados, 141

Diálogo sobre a conversão do gentio, 141

Textus, 143

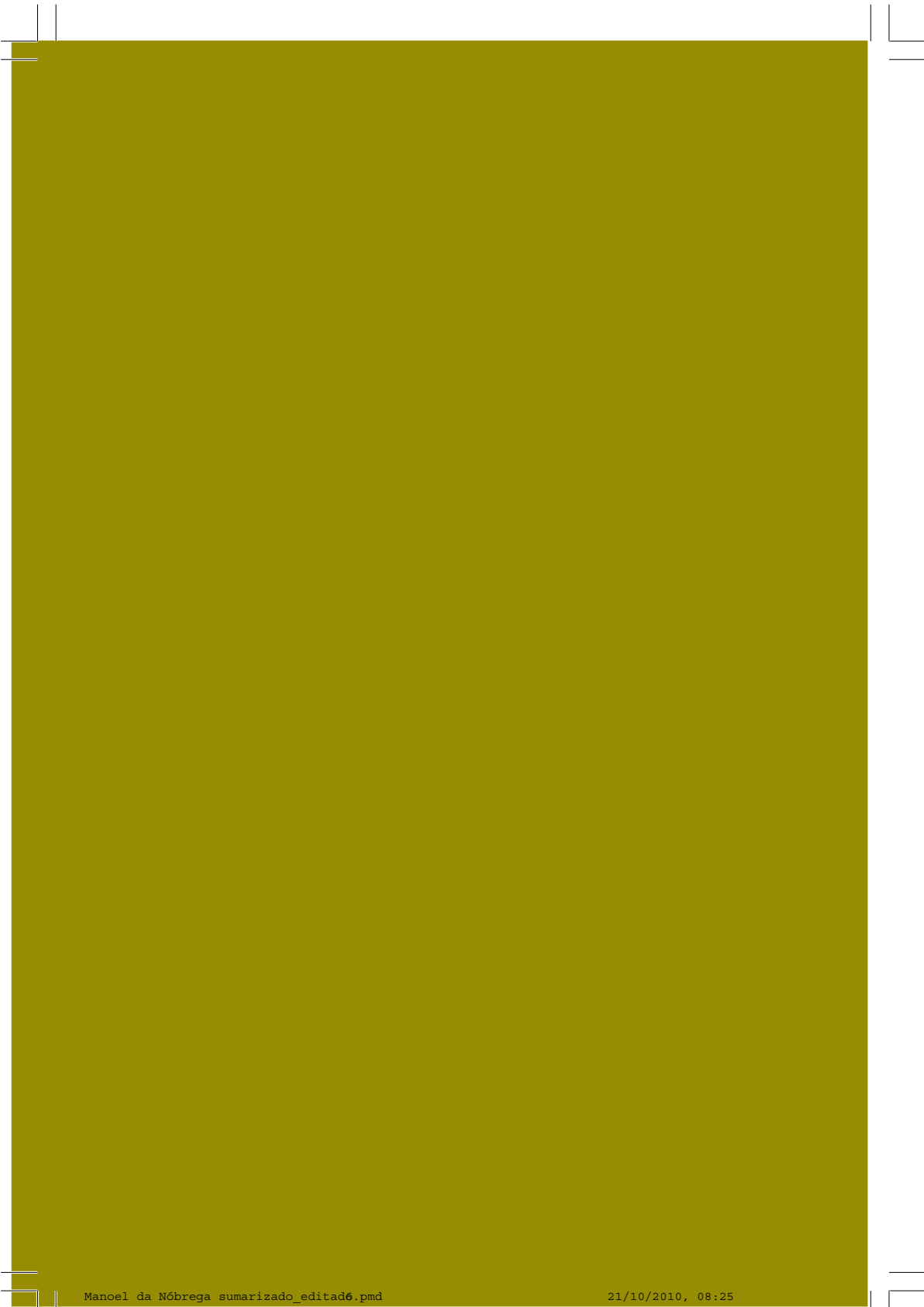
Cronologia, 167

Bibliografia, 173

Obras de Manuel da Nóbrega, 173

Textos de jesuítas dos séculos XVI e XVII, 173

Outras referências bibliográficas, 174



APRESENTAÇÃO

O propósito de organizar uma coleção de livros sobre educadores e pensadores da educação surgiu da necessidade de se colocar à disposição dos professores e dirigentes da educação de todo o país obras de qualidade para mostrar o que pensaram e fizeram alguns dos principais expoentes da história educacional, nos planos nacional e internacional. A disseminação de conhecimentos nessa área, seguida de debates públicos, constitui passo importante para o amadurecimento de ideias e de alternativas com vistas ao objetivo republicano de melhorar a qualidade das escolas e da prática pedagógica em nosso país.

Para concretizar esse propósito, o Ministério da Educação instituiu Comissão Técnica em 2006, composta por representantes do MEC, de instituições educacionais, de universidades e da Unesco que, após longas reuniões, chegou a uma lista de trinta brasileiros e trinta estrangeiros, cuja escolha teve por critérios o reconhecimento histórico e o alcance de suas reflexões e contribuições para o avanço da educação. No plano internacional, optou-se por aproveitar a coleção *Penseurs de l'éducation*, organizada pelo *International Bureau of Education* (IBE) da Unesco em Genebra, que reúne alguns dos maiores pensadores da educação de todos os tempos e culturas.



Para garantir o êxito e a qualidade deste ambicioso projeto editorial, o MEC recorreu aos pesquisadores do Instituto Paulo Freire e de diversas universidades, em condições de cumprir os objetivos previstos pelo projeto.

Ao se iniciar a publicação da Coleção Educadores*, o MEC, em parceria com a Unesco e a Fundação Joaquim Nabuco, favorece o aprofundamento das políticas educacionais no Brasil, como também contribui para a união indissociável entre a teoria e a prática, que é o de que mais necessitamos nestes tempos de transição para cenários mais promissores.

É importante sublinhar que o lançamento desta Coleção coincide com o 80º aniversário de criação do Ministério da Educação e sugere reflexões oportunas. Ao tempo em que ele foi criado, em novembro de 1930, a educação brasileira vivia um clima de esperanças e expectativas alentadoras em decorrência das mudanças que se operavam nos campos político, econômico e cultural. A divulgação do *Manifesto dos pioneiros* em 1932, a fundação, em 1934, da Universidade de São Paulo e da Universidade do Distrito Federal, em 1935, são alguns dos exemplos anunciadores de novos tempos tão bem sintetizados por Fernando de Azevedo no *Manifesto dos pioneiros*.

Todavia, a imposição ao país da Constituição de 1937 e do Estado Novo, haveria de interromper por vários anos a luta auspiciosa do movimento educacional dos anos 1920 e 1930 do século passado, que só seria retomada com a redemocratização do país, em 1945. Os anos que se seguiram, em clima de maior liberdade, possibilitaram alguns avanços definitivos como as várias campanhas educacionais nos anos 1950, a criação da Capes e do CNPq e a aprovação, após muitos embates, da primeira Lei de Diretrizes e Bases no começo da década de 1960. No entanto, as grandes esperanças e aspirações retrabalhadas e reavivadas nessa fase e tão bem sintetizadas pelo *Manifesto dos Educadores de 1959*, também redigido por Fernando de Azevedo, haveriam de ser novamente interrompidas em 1964 por uma nova ditadura de quase dois decênios.

* A relação completa dos educadores que integram a coleção encontra-se no início deste volume.



Assim, pode-se dizer que, em certo sentido, o atual estágio da educação brasileira representa uma retomada dos ideais dos manifestos de 1932 e de 1959, devidamente contextualizados com o tempo presente. Estou certo de que o lançamento, em 2007, do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), como mecanismo de estado para a implementação do Plano Nacional da Educação começou a resgatar muitos dos objetivos da política educacional presentes em ambos os manifestos. Acredito que não será demais afirmar que o grande argumento do *Manifesto de 1932*, cuja reedição consta da presente Coleção, juntamente com o *Manifesto de 1959*, é de impressionante atualidade: “Na hierarquia dos problemas de uma nação, nenhum sobreleva em importância, ao da educação”. Esse lema inspira e dá forças ao movimento de ideias e de ações a que hoje assistimos em todo o país para fazer da educação uma prioridade de estado.

Fernando Haddad
Ministro de Estado da Educação



MANUEL DA NÓBREGA¹
(1517 - 1570)

João Adolfo Hansen

I – Estudo biográfico do educador

Entre março de 1549 e outubro de 1570, o Padre Manuel da Nóbrega foi chefe, provincial e superior, da missão da Companhia de Jesus enviada para o Estado do Brasil pelo rei português Dom João III. Desenvolvendo o programa de “catequese e escola” que põe o Estado do Brasil sob a jurisdição imediata da Coroa, a missão funda colégios de ler e escrever, abre seminários para as vocações religiosas, ensina ofícios mecânicos a jovens índios, mamelucos e brancos. Ainda reduz ao catolicismo populações indígenas das capitâneas do Nordeste, Pernambuco, Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, e do Sudeste, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente.

Quando se fala da *educação*, do *ensino*, da *instrução* e da *catequese* desenvolvidos pela missão jesuítica, deve-se especificar a historicidade desses conceitos nas circunstâncias luso-brasileiras em que ocorrem para não generalizar anacronicamente os modos como são entendidos hoje. A sociedade portuguesa do século XVI não é burguesa, iluminista ou liberal. Sua experiência do tempo é outra, diferente da experiência temporal moderna, pois pressupõe a presença providencial de Deus como Causa e Fim da sua história. Também é outra sua doutrina de poder, que não é democrática; de “pessoa humana”, que é escolástica; de linguagem e realidade, que é motivada como participação das coisas, homens, even-

¹ Nos trechos de autoria de Manuel da Nóbrega reproduzidos nesta obra foi mantida a grafia original. (Nota do editor.)

tos e palavras na substância metafísica de Deus. Fundamentadas metafisicamente e ordenadas pela teologia-política católica, as doutrinas de tempo, história, poder, pessoa, linguagem e realidade mobilizadas nas práticas do programa catequese e escola são corporativas, integrando-se nas malhas das relações pessoais que constituem a hierarquia do Estado monárquico português.

Os meios e os fins da catequese, da educação, do ensino e da instrução das faculdades da memória, da vontade e da inteligência, que então definem a *humanidade* da pessoa, realizam a “política católica” portuguesa como um conjunto de *normas*. Estas definem saberes a serem ensinados e condutas a serem inculcadas em crianças, jovens e adultos indígenas, mamelucos e portugueses. Representam também um conjunto de *práticas*, que permitem a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas².

Na carta que envia em 1546 para Diogo Laynez, Afonso Salmerón e Pierre Favre, jesuítas mandados a Trento como teólogos do Papa, Loyola expõe os preceitos que devem seguir para ajudar as almas. As determinações disciplinares que dá aos três valem para todos os padres da Companhia como *noster modus procedendi*, “nosso modo de proceder”. Membros de um mesmo corpo, devem conduzir-se de modo adequado à sua representação de *monopanto*, “um por todos ou todos por um”, na missão para a qual forem mandados. Nesse caso, Loyola afirma que o objetivo principal da viagem dos três é, depois de terem-se arranjado para viver juntos num lugar decente, pregar, confessar, dar lições públicas, ensinar as crianças, dar exemplo, visitar os pobres e exortar o próximo. Conforme seu talento, cada um deles deverá animar os que puder para a devoção e a prece. Nas pregações, não tocará em nenhum dos pontos que separam os protestantes dos católicos, mas tratará dos bons costu-

² A noção de “cultura escolar” como conjunto de normas e práticas é exposta por Dominique Julia em “La culture scolaire comme objet historique”, texto mimeografado de uma conferência feita pelo autor em Lisboa, em julho de 1993, no XV ISCHE.

mes e devoções em uso na Igreja. As almas devem ser animadas a conhecerem-se melhor e a amarem mais seu Criador; falarão frequentemente do Concílio e rezarão por ele. Nas lições sobre as *Escrituras*, a mesma atitude da pregação, o mesmo esforço desejoso de inflamar as almas com o amor do Criador, quando se fornece a inteligência do texto explicado. Nas confissões, deverão falar aos penitentes como se a fala fosse pública. Dando os *Exercícios Espirituais*, deverão começar com os da primeira semana para um grupo de poucas pessoas capazes de ordenar a vida seguindo a escolha deles. Durante esse tempo, não devem permitir que façam promessas; também não obrigarão ninguém a permanecer e agirão sempre com medida. As crianças serão ensinadas quando for oportuno; segundo os recursos e a disposição dos lugares, devem-se ensinar os primeiros rudimentos, explicando as coisas com maior ou menor profundidade conforme a capacidade delas. Os hospitais serão visitados em horas do dia mais convenientes aos doentes; os pobres serão confessados e consolados; se possível, deve-se levar alguma coisa para eles. As pessoas com quem se conversa serão exortadas a se confessar, a comungar e a celebrar frequentemente e a fazer os *Exercícios* e outras obras de caridade. Para determinar algumas questões, é útil falar pouco e com reflexão; ao contrário, para estimular as almas ao progresso espiritual, é útil lhes falar longamente, com ordem e com afetuosa caridade.

Loyola também especifica como deve ser a ajuda mútua dos padres. Todo dia, devem tomar uma hora à noite para tornar comum o resultado do dia e o objetivo do dia seguinte. Para as questões passadas e futuras, devem pôr-se de acordo por meio de voto ou outra maneira. A cada três dias, cada um deve pedir aos outros que o corrijam em tudo que lhes parecer útil. O corrigido não deve replicar, a menos que lhe seja pedido que explique o que foi objeto de correção. No dia seguinte, outro padre pedirá que o corrijam e assim por diante. Desse modo, todos poderão ajudar-se com toda a caridade e para maior edificação em toda parte.

Manhã, resoluções; duas vezes por dia, exame. A vocação da Companhia não permite que o padre se abstenha de relacionamentos com outras pessoas. Para que não sejam prejudiciais, Loyola determina, como se falasse de si mesmo:

Para mim, se devo falar, serei lento, refletido, pleno de amor, sobretudo se se trata de determinar questões de que o Concílio trata ou possa tratar. Lento ao falar, serei assíduo em ouvir e calmo para penetrar e conhecer os pensamentos, os sentimentos e as vontades dos que falam, para poder melhor responder ou nada dizer. Tratando das questões do Concílio ou de outras, que se deem razões dos pontos de vista opostos, para não ter o ar de defender o seu próprio julgamento e esforçando-se para não deixar ninguém descontente. Eu não constituirei como autoridade nenhuma pessoa, sobretudo de posição elevada, salvo em questões maduramente examinadas; eu me adaptarei a todos sem me apaixonar por ninguém. Se a questão debatida é tão justamente expressa que não se possa nem se deva calar, dar-se-á então seu conselho com toda a tranquilidade e a humildade possíveis e se concluirá, exceto melhor opinião. Enfim, se se trata de relações e conversações sobre matérias de doutrina adquirida ou infusa e eu queira falar delas, será muito precioso não considerar meu lazer ou a falta de tempo que me apressa, em outros termos, minha comodidade. Mas eu me regrearei de acordo com a comodidade e a situação de meu interlocutor a fim de envolvê-lo para a maior glória de Deus³.

Como se pode inferir do exemplo, os pressupostos, meios e fins das normas e práticas jesuíticas desse tempo não são os pressupostos, meios e fins liberais das sociedades de classes estabelecidas no Ocidente a partir do século XVIII. Na prática catequética e educacional de Nóbrega, não se encontram as noções que hoje integram as conceituações correntes de *educação, ensino, instrução, aprendizagem*, como *psicologia, individualidade, formação, democracia, cidadania, igualdade de direitos, livre-concorrência, liberdade de expressão, autonomia, reflexão crítica, direitos humanos, público, opinião pública* etc. No Estado do Brasil, a catequese e o ensino são práticas socioculturais do

³ Inácio de Loyola. "Aux compagnons envoyés a Trente. Rome, début 1546". In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, sj .Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp .686-688.

chamado “capitalismo monárquico português” na nova situação política mundial determinada pelos Descobrimentos, pela Reforma protestante, pela Contrarreforma e pela disputa comercial e política das potências da Europa pelas possessões coloniais. Iniciado no Estado do Brasil em um momento de aguda crise econômica de Portugal, o programa concilia os interesses da Companhia de Jesus, da Coroa portuguesa e dos coloniais luso-brasileiros.

A redefinição da Igreja Católica pelo Concílio de Trento como comunidade de fé, magistério e autoridade então amplia o conceito de *communitas fidelium*, a comunidade dos fiéis. Roma determina que ele inclui as populações gentis habitantes das terras americanas, africanas e asiáticas com que portugueses e espanhóis fazem contato. Essas populações não conhecem a mensagem salvadora de Cristo e as novas ordens religiosas fundadas para combater a heresia luterana, calvinista e maquiavélica na Europa passam a exercer o magistério e o ministério da Igreja entre elas. Seguem a ordem de São Paulo na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* (3,15): *tenete traditiones*, “conservai as tradições”. A catequese jesuítica é prática religioso-política essencial para a expansão territorial, militar, política, agrícola e mercantil da Coroa portuguesa. A integração dos indígenas ao corpo místico da Igreja Católica por meio da redução, conversão, batismo e mais sacramentos converte-os em súditos da Coroa. Como trabalhadores livres dos engenhos, lavouras de açúcar, fazendas de gado, atividades de extração de madeiras, pesca etc., recebem salários muito inferiores aos dos pagamentos recebidos por trabalhadores brancos livres⁴. Quase que invariavelmente, quando não fogem para o mato ou não são mortos pelas doenças europeias e violências das autoridades e colonos, são escravos executando trabalhos mecânicos próprios, como se diz então, de gente “suja de sangue”.

⁴ Stuart Schwarz informa que um trabalhador índio recebia – quando era pago – cerca de um terço do salário de um barqueiro comum. Cf. Stuart B. Schwartz. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras: 1988, p. 51.

Desenvolvendo o programa, Nóbrega enfrenta conflitos com homens da hierarquia eclesiástica, como o bispo Pero Fernandes Sardinha, e da Companhia, como os padres Luís da Grã e Diogo Mirão, defensores de outros métodos de catequese e modos de organização e gestão dos colégios. O monopólio jesuítico da administração temporal e espiritual dos índios aldeados choca-se frontalmente com os interesses econômicos dos colonos. Cumprindo decretos anti-luteranos do Concílio de Trento, a missão jesuítica afirma a humanidade dos índios e põe os aldeados para trabalhar, emprestando-os ou alugando-os para os colonos. Individualmente ou representados por Câmaras municipais e capitães-mores, eles acusam a Companhia de usar os índios em benefício próprio. Alegando contra ela que os índios são “escravos por natureza”, “selvagens”, “bárbaros”, “animais” e convencendo as tribos de que a permanência delas perto dos engenhos e fazendas, onde fornecem serviços braçais e defensivos, garante a manutenção de suas práticas guerreiras, não têm escrúpulos em exterminá-las. Ainda alegam que os religiosos os emprestam por tempos determinados ou os alugam para os colonos, que sempre os capturavam como mão-de-obra escrava abundante e barata, para substituir, com vantagem, os escravos africanos traficados pela Coroa⁵. O resultado objetivo da catequese é a destruição das culturas indígenas e a subordinação de seus membros como súditos e escravos da Coroa e de particulares. Quanto aos brancos e mamelucos, o ensino nos colégios e seminários os integra na ordem dominante segundo os estamentos que os hierarquizam ou classificam nas ordens sociais a que pertencem.

⁵ Cf. “(...) o que estava em jogo eram as alianças que os índios buscavam em condições que se deterioravam cada vez mais para eles, à medida que a presença europeia se aprofundava. As lideranças indígenas apresentavam estratégias das mais diversas para enfrentar a nova situação, ora buscando os padres para evitarem o cativeiro, ora buscando os colonos para poderem continuar suas atividades guerreiras, ora se posicionando de maneira independente contra todos os europeus”. In: John M. Monteiro, “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo”. In: *História da Cidade de São Paulo*. A Cidade Colonial. Org. de Paulo Porta. São Paulo, Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 31.

Quando se trata do programa de “catequese e escola” de Nóbrega, não se deve ignorar que, desde o século XVIII, quando a Companhia de Jesus foi expulsa do Império português pelo Marquês de Pombal, as interpretações de sua ação no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão Pará entre 1549 e 1760, constituem um campo disperso, contraditório e polêmico. Elas vão da sua mais total apologia como obra civilizatória à sua mais severa condenação como colonialismo responsável pela destruição das culturas indígenas. Passando ao lado de juízos morais anacrônicos, que cobram dos jesuítas do século XVI a conduta democrática e o discernimento antropológico inexistentes em seu tempo, deve-se dizer que a ação catequética da Companhia de Jesus integra-se *objetivamente* no processo colonialista. Para afirmá-lo, basta considerar que a pacificação de tribos inimigas resistentes à ocupação territorial e a conversão, a subordinação e o controle de seus membros como trabalhadores livres e escravos, colaboram *materialmente* para a fixação e o desenvolvimento da empresa colonial. Como Bartolomé de Las Casas na América Espanhola, Manuel da Nóbrega é um homem de grande coragem e admirável determinação na condução do projeto de “catequese e escola” que afirma a humanidade dos índios. Essa afirmação, que no caso dos índios aldeados se acompanha da discussão sobre a legalidade e a legitimidade da escravidão, adapta-se objetivamente ao dado bruto da conquista portuguesa, funcionando como prática associada às estratégias militares de divisão e destruição das tribos que resistem à empresa colonial⁶.

Para tratar da vida e obra do Padre Manuel da Nóbrega nos limites determinados para este livro, recorre-se às cartas que escreveu entre 1549 e 1570, ao seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de 1556, a textos de seus contemporâneos e a obras de autores católicos e não-católicos dos séculos XX e XXI. Evidentemente, a in-

⁶ Cf. David Treece. *Exilados, Aliados, Rebeldes*. O Movimento Indianista, a Política Indigenista e o Estado-Nação Imperial. São Paulo, Nankin Editorial/EDUSP, 2008, p. 52.

venção da verossimilhança deste texto é parcial. Não tem pretensão de recompor “fatos”, que permanecem latentes como realidade passada intangível, nem de totalizar o campo dos debates. O jesuíta Michel de Certeau dizia que, estudando Surin, distinguia-se dele. Este texto trata de Nóbrega distinguindo-se dele.

Notícia biográfica

Na *Crônica da Companhia de Jesus*, Simão de Vasconcelos, jesuíta do século XVII, compõe em gênero alto a vida de Manuel da Nóbrega antes e depois de ele vir para o Estado do Brasil. Fazendo o encômio das ações mui virtuosas do “padre gago”, magro, inteligente, douto, bem humorado, corajoso, doente, obediente, determinado, andarilho, que se alimenta frugalmente com abóboras, velho aos 40 anos de idade, Vasconcelos informa que Manuel da Nóbrega nasceu em Braga, Portugal, em 17 de outubro de 1517. Depois de fazer seus estudos iniciais em Coimbra, bacharelou-se duas vezes. Primeiramente em Filosofia, pela Universidade de Salamanca; depois, em Cânones, em 14 de junho de 1541, pela Universidade de Coimbra⁷. Em 21 de novembro de 1544, com 27 anos de idade, entrou para a Companhia de Jesus, instituída em 1540 como ordem religiosa pelo Papa Paulo III.

Nos três *Regimentos* de 17 de dezembro de 1548 dados a Tomé de Sousa, o rei D. João III ordena-lhe fundar uma cidade fortificada na Bahia como sede do Governo Geral do Estado do Brasil. Em 1549, por intermédio de Simão Rodrigues, mestre de Nóbrega em Coimbra e provincial da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, o rei nomeia Nóbrega chefe da missão religiosa enviada na

⁷ Cf. Simão de Vasconcelos, SJ. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. Introdução de Serafim Leite. Petrópolis, Editora Vozes, 1977, 2 v., v. I.

Na dedicatória de uma de suas obras canônicas ao P. Simão Rodrigues, provincial da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, o Dr. Navarro refere-se a Nóbrega: “O doutíssimo Padre Manuel de Nóbrega, a quem não há muito conferimos os graus universitários, ilustre por sua ciência, virtude e prosápia”. Cf. Francisco Rodrigues, S.J. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto, Apostolado de Imprensa, 1931, T.I, v. 2, p. 616.

esquadra de Tomé de Sousa, primeiro governador geral. “Porque a principal causa que me move a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa Santa fé católica”, declara no *Regimento*⁸. Três naus, duas caravelas e um bergantim saíram do porto de Lisboa em 1 de fevereiro de 1549 com destino ao Brasil. Levavam mais de mil pessoas; entre elas, cinco religiosos da Companhia de Jesus comandados pelo Pe. Manuel da Nóbrega: os Padres João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, Antônio Pires e os Irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues.

A frota chegou ao arraial do Pereira, Vila Velha, Bahia, em 29 de março de 1549. No início do mês de maio, Tomé de Sousa começou a construção de uma cidadela cercada por paliçadas de pau-a-pique na parte superior de uma falésia da baía de Todos os Santos. Chamou-se São Salvador de Todos os Santos. O seu núcleo inicial, conhecido como Cidade Alta, tinha a forma irregular de trapézio adaptada aos acidentes do terreno, com fortificações nos quatro cantos e nas metades dos lados maiores. No lado de duas praças irregulares, o Terreiro de Jesus e o Largo do Palácio do Governo, foram escolhidos os lugares para os edifícios das instituições representativas do poder temporal e do poder espiritual: o palácio do Governador, a casa da Câmara, a cadeia, o colégio dos jesuítas. A região abaixo da escarpa, chamada de Bairro da Praia, foi destinada à construção naval e às atividades mercantis. Com o tempo, novas edificações foram erguidas na Cidade Alta, que foi ligada à Cidade Baixa por meio de guindastes pertencentes aos jesuítas, beneditinos e carmelitas.

Desde a fundação, o espaço da cidade foi ordenado dando a ver princípios corporativos da doutrina teológico-política que então definia e fundamentava catolicamente o Império português

⁸ Cf. “Regimento que levou Thomé de Souza, governador do Brazil”. In: Ignácio Accioli e Brás do Amaral. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919, 7 v., v. I, p. 262.

como “corpo místico” ou “corpo político” subordinado ao rei. Os órgãos representativos da “cabeça” real, a parte superior do corpo político, foram situados em posição dramaticamente privilegiada em relação aos inferiores, correspondentes aos “membros” subordinados. É o que se observa na localização dos edifícios representativos do poder temporal e do espiritual na Cidade Alta, sobre o platô da falésia, e das atividades da construção naval, da alfândega, da alimentação e da escravaria na Cidade Baixa, junto ao mar. A primeira capela do local, a de Nossa Senhora da Ajuda, foi erguida por Nóbrega na parte baixa da cidade. Serviu de matriz quando o bispo Pero Fernandes Sardinha chegou, em 1552, e erigiu Salvador em paróquia. No ano seguinte, a Catedral da Sé começou a ser levantada.

Imediatamente após chegar, Nóbrega estabeleceu em Vila Velha uma “escola de ler e escrever”, que transferiu para Salvador quando esta foi fundada. Inicialmente externato, no final de 1549 foi transformada em internato. Nóbrega nomeou o Irmão Vicente Rodrigues como seu diretor entre 1549 e 1550. Em 1550, quando Salvador Rodrigues chegou de Lisboa trazendo sete meninos órfãos, passou a dirigi-la até 1553. Vicente Rodrigues então foi enviado para Porto Seguro. Os meninos órfãos tinham sido recolhidos na Ribeira de Lisboa pelo Pe. Pero Domenech, que em 1549 fundou o Colégio dos Meninos Órfãos de Lisboa. Serafim Leite informa que eram “moços perdidos, ladrões e maus, que aqui chamam patifes”⁹. Foram juntados a “outros órfãos da terra, que havia muitos, perdidos e faltos de criação e doutrina e dos filhos dos gentios quantos se pudessem meter em casa”, informa Nóbrega¹⁰. Em 1551, a escola passou a chamar-se Colégio dos

⁹ Cf. Serafim Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (Século XVI. O Estabelecimento) Tomo I; Tomo II (Século XVI. A Obra). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938, T. I., p. 36.

¹⁰ Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. II p. 150.

Meninos de Jesus¹¹. Em uma carta escrita do Rio vermelho em agosto de 1557, Nóbrega informa que no colégio da Bahia há órfãos que demonstram capacidade para serem da Companhia; os outros são dados aos ofícios mecânicos, salvo dois ou três, que não se dão a nada e que é melhor mandar de volta¹².

Inicialmente, Salvador foi fortaleza, como se lê em papéis dos séculos XVI e XVII que a classificam como “praça-forte”. Uma das razões alegadas para a escolha do local era estratégica, a abundância de água. As várias plantas da cidade feitas até o século XVIII permitem inferir que foi situada no alto de uma escarpa para repetir as soluções defensivas tipicamente medievais adotadas no Porto e em Lisboa. Desde a fundação, seu porto foi o centro do eixo das rotas horizontais do Atlântico sul e das rotas verticais do comércio costeiro. Salvador mantinha contato contínuo com Pernambuco, Paraíba, Itamaracá e Sergipe, ao norte, e com Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e Buenos Aires, ao sul. Recebia navios vindos da Índia que retornavam para Portugal. Navios negreiros, que chegavam continuamente de Angola, da Costa da Mina e da Guiné. E navios mercantes que, saídos de Lisboa para o Brasil com cargas de azeite, vinho, bacalhau e mais drogas, retornavam para o Reino, depois de descarregar o lastro de pedra de líos usada na construção de cais e edifícios, com carregamentos de índios escravizados, açúcar, pau-brasil, animais, peles, tabaco e outros produtos tropicais. Já no século XVI, a maior

¹¹ Os meninos constituem a Confraria dos Meninos de Jesus, entidade jurídica com bens imóveis e de raiz. Sua direção espiritual e docente fica por conta dos padres; a administração temporal é atribuída a dois mordomos e um provedor, “para que fiquemos livres de inconvenientes e somente nos ocupemos do espiritual, ensinando e doutrinando os meninos”, diz Nóbrega. O fundo patrimonial da confraria dos Meninos de Jesus da Bahia era constituído pela sesmaria de Água de Meninos, alguns escravos da Guiné e as 12 vacas iniciais mandadas de Cabo Verde por D. João III para “sustentação dos meninos”. Cf. Luiz Alves de Mattos. *Primórdios da Educação no Brasil. O Período Heroico (1549-1570)*. Rio de Janeiro, Gráfica Editora Aurora, 1958, pp. 54-55.

¹² Cf. “Nóbrega, Baía, Rio Vermelho agosto de 1557”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit. v. II, p. 399.

parte da renda da cidade provinha dos impostos sobre o açúcar e o tráfico negreiro¹³.

O estabelecimento do Governo Geral e o envio da missão jesuítica ocorriam em um momento crítico do chamado “capitalismo monárquico” da dinastia dos reis Avis, quando fracassava o regime das capitanias hereditárias estabelecidas no Estado do Brasil em 1534. Com exceção das capitanias de Pernambuco e Itamaracá, no Nordeste, e a de São Vicente, no Sul, a colonização das restantes vinha sendo derrotada pelas distâncias, pela falta de capitais dos donatários, pelos ataques contínuos de índios e piratas europeus. Ilhéus era devastada pelos aimorés. O donatário de Porto Seguro, Pero Tourinho, fora preso pela Inquisição. Vila Velha, no Espírito Santo, era assediada pelos goitacases. São Vicente, atacada por franceses e seus aliados tamoios. No planalto de Piratininga, João Ramalho, português unido com Mbicy (Potira, Bartira), a filha do chefe tupi Tibiriçá, era amigo das famílias dos muitos guerreiros casados com suas filhas. Aliado dos chefes Tibiriçá e Piquerobi, dedicava-se com seus homens e filhos mamelucos a caçar índios de tribos inimigas, fazendo-os trabalhar como escravos em suas propriedades e, como consta, vendendo-os no litoral para colonos de Santos e São Vicente e castelhanos que demandavam o Rio da Prata. Francisco Pereira Coutinho, donatário da Bahia, fora morto e devorado pelos tupinambás de Itaparica em 1545.

O descentramento das capitanias era a principal causa do insucesso, que se agravava com a ameaça constante de ocupação do território pela França e outras potências europeias. As diretrizes da fundação da cidade de Salvador pressupunham esses problemas, determinando que seria a “cabeça” ou o órgão centralizador, administrativo, fazendário, militar e religioso dos outros “membros” ou capitanias do Estado do Brasil. O *Regimento* determinava que os

¹³ Stuart B. Schwartz. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 79.

portugueses manteriam a paz com as tribos indígenas amigas e fariam “guerra justa” contra os grupos inimigos, resistentes à ocupação do território e à doutrinação religiosa, caso dos tupinambás do litoral, que haviam comido Coutinho, e dos aimorés do sertão e do sul da Bahia, que frequentemente atacavam o Recôncavo, Ilhéus e Porto Seguro, destruindo os engenhos e apavorando as populações. Nos três primeiros anos do governo de Tomé de Sousa, Salvador sofreu ataques constantes dos tupinambás e tabajaras. Com a intervenção de Diogo Álvares Correia, Caramuru, português casado com uma índia, Paraguaçu ou Catarina Paraguaçu, e muito influente entre as tribos, fizeram as pazes em 1553.

Chegando à Bahia aos 31 anos de idade, o Pe. Nóbrega aí permaneceu até julho de 1551, providenciando a construção da capela e do colégio, enquanto delineava a política dos primeiros aldeamentos indígenas. Chamados Aldeias d’El Rei, conforme o *Regimento*¹⁴, seriam distintos de outros agrupamentos de índios, chamados de “administração particular”. Dependiam diretamente dos governadores, que nomeavam para eles os Institutos Religiosos vocacionados para as missões. Desta maneira, os missionários jesuítas eram delegados do governador geral. As Aldeias d’El-Rei ficavam fora da alçada das Câmaras municipais; os missionários eram diretamente indicados pelos reitores dos colégios ou provinciais da Companhia com os poderes das leis, de modo que eram, ao mesmo tempo, párocos das aldeias e seus regentes seculares ou civis. As relações das Câmaras municipais com as Aldeias d’El-Rei eram, desse modo, reguladas por leis que conferiam a jurisdição secular aos superiores delas; às vezes, porém, as Câmaras assumiam tal jurisdição. A intervenção

¹⁴ Cf. *Regimento*, Ed. cit. “Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornaram cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversão, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas capitâneas, e não com os gentios, e possam ser ensinados e doutrinados nas cousas de nossa santa fé”.

das Câmaras era considerada legítima, quando exerciam a jurisdição por meio de poderes especiais que lhes eram confiados pelos governadores; contudo, quando se adiantavam a tais poderes, interpretando-os livremente, sua intervenção era considerada ilegal, principalmente porque a finalidade oficial do agrupamento dos índios nas Aldeias d' El-Rei era, como reza uma carta do governador geral do Brasil, Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça aos oficiais da Câmara da Vila de São Paulo da Bahia, em 7 de outubro de 1671, “(...) para Sua Alteza os ter assim prontos a seu real serviço, que é o fim de elas se perpetuarem”¹⁵.

Os grupos tupis habitantes do litoral eram nômades e uma das primeiras medidas adotadas por Nóbrega foi fixá-los nas aldeias. Já em abril de 1549, enviou sua primeira carta à Europa, informando que havia confiado a “instrução” (a escola de ler e escrever) ao Irmão Vicente Rodrigues. E que pedira a Diogo Álvares Correia, Caramuru, a tradução de orações do português para o tupi. Na carta de 10 de agosto de 1549, enviada para seu mestre de Coimbra, Dr. Navarro, afirma que é grande maravilha Deus ter entregue terra tão boa por tanto tempo a uma gente tão inculta que não conhece nenhum Deus, regendo-se por apetites sensuais e sempre inclinada ao mal, sem conselho nem prudência¹⁶. Nesta carta e em outros textos de Nóbrega, encontra-se o núcleo do seu pensamento a respeito dos índios e da política da catequese: sabe que crer é obedecer e, acreditando que os índios não têm nenhum Deus, conclui que não obedecem a nada; logo, a catequese deverá fornecer-lhes a memória do Deus verdadeiro, que ignoram, orientando-lhes a vontade e a inteligência para adquirirem e manterem a constância da prática de

¹⁵ Serafim Leite, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII- XVIII). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1945, T. VI, pp.228-229.

¹⁶ Manuel da Nóbrega. “Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra. Carta de 10 de agosto de 1549”. In: Ignácio Accioli e Brás do Amaral. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919, 7 v., v. I, p. 284.

boas obras cristãs decorrentes do conhecimento da culpa do pecado original. A ação religiosa da catequese é política, pois destribiliza os grupos indígenas, subordinando-os aos poderes da Companhia de Jesus subordinada a Roma e à Coroa.

Com muito entusiasmo inicial, os jesuítas acreditaram que as tribos seriam imediatamente catequizáveis em massa e que passariam a levar uma vida catolicamente virtuosa, abandonando seus maus hábitos antigos com o bom exemplo cristão dos portugueses. O entusiasmo era equivocado, pois os índios resistiam e o suposto bom exemplo português era, muito objetivamente, o extermínio, a escravidão e a classificação deles como “sujos de sangue”, “inferiores por natureza”, “escravos por natureza”, “selvagens”, “bárbaros” e “animais”. Na carta encaminhada em 1549 ao Pe. Mestre Simão Rodrigues, Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, Nóbrega dá conta dessas práticas cristãs:

...e é desta maneira que fazem (os cristãos) pazes com os negros para lhe trazerem a vender o que têm, e por engano enchem os navios deles, e fogem com eles; e alguns dizem que o podem fazer por os negros terem já feito mal aos cristãos.(...)De maravilha se achará cá terra, onde os cristãos não fossem causa de guerra e dissensão, e tanto que nesta Bahia, que é tido por um gentio dos piores de todos, se levantou a guerra contra os cristãos. Porque um padre, por lhe um principal destes negros não dar o que lhe pedia, lhe lançou a morte, no que tanto imaginou que morreu, e mandou ao filho que o vingasse. De maneira que os primeiros escândalos são por causa dos cristãos; e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas coisas fazem vantagem aos cristãos, porque melhor moralmente vivem e guardam a lei da natureza. Alguns destes escravos me parece que seria bom juntá-los e torná-los a sua terra, e ficar cá um dos nossos para os ensinar...¹⁷

¹⁷ “Carta que o Padre Manoel da Nóbrega, da Companhia de Jesus em as terras do Brasil, escreveu ao Padre Mestre Simão, preposito provincial da dita Companhia em Portugal, anno de 1549”. In: Accioli, Ignácio e Amaral, Brás do. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Official do Estado, 1919, v. I, p. 320. Nos textos jesuíticos do século XVI, os índios são chamados de “negros” e “negros da terra”.

Informações semelhantes são achadas em textos de outros jesuítas desse tempo, como o escrito em 1584 por José de Anchieta, *Primeiros Aldeamentos da Bahia*, em que faz o relato da espantosa variedade de atrocidades praticadas pelos colonos contra os índios e das “guerras justas” ordenadas por governadores gerais contra as tribos inimigas dos portugueses¹⁸.

Logo no início, quando começou a estabelecer os primeiros seminários dos Meninos de Jesus, Nóbrega recebeu uma sesmaria de Tomé de Sousa. Chamou-se Água dos Meninos e nela fundou a casa para um deles. Dedicados ao ensino de meninos e rapazes, a primeira finalidade dos seminários era a formação missionária. Os jesuítas obedeciam ao *Regimento*¹⁹, que determinava que a catequese devia priorizar a doutrinação de crianças e jovens indígenas, pois seriam mais moldáveis que os adultos já depravados por “costumes bestiais”. Assim, enquanto os adultos catequizados eram mantidos nas aldeias, os meninos ficavam com os religiosos nos colégios, recebendo a doutrina. As leis não permitiam que índios fossem ordenados padres e, na prática, os seminários acabaram sendo escolas de catequese onde houve ensino de artes e ofícios manuais. Em 1561, quando avaliou os resultados desse ensino, Nóbrega afirmou que os moços índios que abandonavam a escola e voltavam para suas tribos no mato pelo menos não tornavam a comer carne humana e censuravam os pais e os parentes que o faziam. No mato, tiravam a roupa católica e ficavam nus, mas demonstravam vergonha de ir à igreja pelados. Outros jovens, porém, não abandonavam a escola e aprendiam ofícios ma-

¹⁸ José de Anchieta. *Primeiros Aldeamentos da Bahia*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1946 (Coleção Brasileira de Divulgação, Série IV, História, no. 1).

¹⁹ Cf. Regimento de Tomé de Sousa. Ed.cit.: “Aos meninos, porque neles imprimirão melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos e que sejam ensinados e tirados da conversão dos gentios. E aos capitães das outras capitânias direis da minha parte que lhes agradecerei ter cada um cuidado de assim o fazer em sua capitania. E os meninos estarão na povoação dos portugueses e em seu ensino folgará de se ter a maneira que vos disse”.

nuais, como a ferraria, a fundição, a tecelagem, a carpintaria, a marcenaria, a olaria e outros, ensinados pelos padres²⁰.

Nos primeiros tempos, a missão jesuítica do Estado do Brasil fazia voto de pobreza e era sustentada por esmolas dos governantes e da população local. Em 1550, recebia do almoxarifado régio o subsídio mensal de 1 cruzado (400 réis) para cada um dos seis religiosos vindos com Tomé de Sousa. Em 1564, uma provisão real estabeleceu o Colégio de Salvador para 60 padres da Companhia de Jesus. Ainda em 1564, a Coroa emitiu um alvará que estabelecia a redízima dos dízimos como “esmola para sempre para a sustentação do Colégio da Bahia”. Com o dinheiro do imposto, os jesuítas passaram a ter recursos materiais para a manutenção dos colégios. Em 1568, o benefício real seria estendido para o Colégio do Rio de Janeiro e, em 1576, para o de Olinda, em Pernambuco.

Desde que chegou à Bahia, Nóbrega pediu mais missionários. Em março de 1550, chegaram quatro, Afonso Brás, Francisco Pires, Manuel de Paiva, Salvador Rodrigues e sete meninos órfãos de Lisboa, que se integraram aos trabalhos da catequese²¹. Em julho de 1553, vieram mais sete, os Padres Luís da Grã, Lourenço Brás, Ambrósio Pires e os Irmãos Antônio Blázquez, João Gonçalves, Gregório Serrão e José de Anchieta. Com o bom humor

²⁰ Manuel da Nóbrega. “Carta ao P. Geral Diogo Laynes (São Vicente, 12 de junho de 1561)”. In: Serafim Leite, S.I. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed.cit. v. III. A respeito dos ofícios mecânicos e seu ensino, cf. Serafim Leite, S.J. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Rio de Janeiro, Edições Brotéria: Livros de Portugal, 1953.

²¹ Dos três jesuítas que vieram com Nóbrega para o Estado do Brasil, o P. Leonardo Nunes dedicou-se à catequese em S. Vicente, sendo chamado pelos índios de Abarebebê, “padre voador”, porque se movimentava com muita rapidez, sendo visto no mesmo dia em diversos lugares da capitania. Leonardo Nunes morreu afogado perto de Santos, quando naufragou o navio que o levava a Lisboa, em 30 de junho de 1554. O P. Azpilcueta Navarro foi o primeiro a aprender tupi, tornando-se intérprete. O P. Antônio Pires dedicou-se à catequese em Pernambuco. Dos que chegaram em 1550, o P. Manuel de Paiva foi pregador em São Paulo. O P. Afonso Brás dedicou-se à construção de colégios. O P. Francisco Pires dedicou-se a visitar as aldeias indígenas, fazendo pregações. O P. Salvador Rodrigues cuidou da educação dos meninos índios em Salvador. Quanto aos Irmãos, Vicente Rodrigues se notabilizou por ser o primeiro mestre-escola do Estado do Brasil, enquanto Diogo Jácome dedicou-se à capitania do Espírito Santo.

que caracteriza muitas de suas ações, Nóbrega anunciou a venda do Pe. Paiva em leilão para obter recursos, declarando que um padre jesuíta tinha muitos usos. Com a brincadeira, denunciava o estado precário da missão. Tomé de Sousa presenciou a cena, contando-a em Lisboa como exemplo das virtudes de Nóbrega²².

Em julho de 1551, Nóbrega foi para Pernambuco com o Pe. Antônio Pires. Em Olinda, oficiou o casamento de portugueses amancebados com índias, batizou índios e negros, fundou um recolhimento de moças e uma Casa de Meninos. Voltou para a Bahia em janeiro de 1552, ocupando-se sozinho das missas em Vila Velha e Salvador, pois os outros padres estavam no Sul, pregando o jubileu do ano santo de 1550.

Em junho de 1552, chegou a Salvador o bispo Pero Fernandes Sardinha. Era a maior autoridade espiritual no lugar e a missão jesuítica se subordinava a ele. Sardinha polemizou com Duarte da Costa, o segundo governador geral, usando o púlpito para censurar o que considerou irregular no comportamento sexual de D. Álvaro da Costa, filho do governador, com as mulheres do lugar. Também teve atritos com os jesuítas. Serafim Leite afirma que, vindo da Índia, Sardinha teria confundido os índios ágrafos do Brasil com os hindus letrados de Goa. Julgava os índios incapazes de receber a doutrina. Nóbrega havia determinado que não poderiam receber o batismo em massa e que os indivíduos batizados deviam necessariamente viver nas aldeias administradas pelos jesuítas²³ separados das restantes, para não retornarem aos “maus hábitos” de sua “natureza *semper prona ad malum*”, “natureza sempre inclinada ao mal”, como escreve qualificando suas práticas, o nomadismo, o xamanismo, a nudez, a poligamia, a guerra por vingança, a cauinagem e a antropofagia ritual. Antes de receberem

²² Cf. Serafim Leite, S.J. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*. Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1993, p. 5.

²³ Idem, *ibidem* p. 6.

o batismo, os índios catequizados deviam provar que eram “bons cristãos” ou afastar-se da comunidade dos padres. Inicialmente, estes permitiram algumas acomodações das práticas tupis às católicas, como a nudez dos curumins, as crianças índias, e o uso de instrumentos de música usados nos rituais de sacrifício de inimigos. Com o tempo, supunham, os índios abandonariam seus costumes “abomináveis” e seriam bons cristãos. Sardinha censurou duramente tais procedimentos, polemizando com Nóbrega sobre a confissão feita por meio de “línguas” ou intérpretes capazes de falar a “língua geral” ou *nheengatu*, o tupi do litoral²⁴. Ainda em 1552, no dia do Anjo Custódio, Nóbrega fundou a aldeia de São Tomé do Paripe, mandando que o Irmão Vicente Rodrigues e dois meninos órfãos conhecedores de tupi ficassem nela para ensinar as crianças indígenas.

No final de 1549, tinha enviado o Pe. Leonardo Nunes com dez meninos alfabetizados para São Vicente. Aí, Nunes construiu uma igreja e organizou um recolhimento para a catequese de crianças índias do litoral e do planalto de Piratininga. Provavelmente para se distanciar da polêmica com Sardinha, Nóbrega foi com o governador geral para São Vicente, em 1552. Na viagem, passou pela Capitania do Espírito Santo, onde o Pe. Afonso Brás administrava o Colégio de Santiago, em Vitória. Na Ilha do Governador, Rio de Janeiro, fez contato com a tribo de Maracajaguaçu, “o

²⁴ Em carta de 17 de setembro de 1552 para Simão Rodrigues, Nóbrega diz: “Se nós abraçamos alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger de seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais (...) e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes”. Cit. por John M. Monteiro. In: “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo”. In: *História da Cidade de São Paulo. A Cidade Colonial*. Org. de Paulo Porta. São Paulo, Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 36.

Gato Grande”, amiga dos portugueses. Chegando em 17 de janeiro de 1553 ao colégio fundado um ano antes pelo Pe. Leonardo Nunes, ordenou-o juridicamente, em 2 de fevereiro de 1553, como outro Colégio dos Meninos de Jesus.

Em agosto de 1553, Nóbrega subiu a serra de Paranapiacaba pela trilha dos tupiniquins, chegando ao campo de Piratininga. Aí deixou dois Irmãos, que construíram uma casa e uma capela auxiliados pelos homens do chefe Tibiriçá. Nóbrega pretendia permanecer em São Vicente, acreditando que a Capitania era a mais apropriada para a redução do gentio por ser a entrada para o grande sertão do planalto de Piratininga habitado por tribos indígenas classificadas como “bravas”, arredias ao contato com os portugueses ou inimigas deles. Queria permanecer em São Vicente para ir ao Paraguai. O governador geral o dissuadiu da empresa, temendo que a Capitania se despovoasse com uma corrida às minas de ouro descobertas no Peru. Além disso, razão política, desde o Tratado de Tordesilhas as terras paraguaias pertenciam à Coroa castelhana, ainda que muitos portugueses acreditassem que Assunção fosse possessão lusa.

Em 9 de junho de 1553, conhecendo as opiniões do bispo Sardenha sobre a catequese e seus atritos com Nóbrega, Inácio de Loyola criou a Província do Brasil, nomeando Nóbrega seu primeiro provincial. Deixando de subordinar-se à autoridade do bispo, deu continuidade ao seu programa inicial de “catequese e ensino”. Ainda em São Vicente, conseguiu resolver as pendências sobre a posse de terras que Brás Cubas mantinha com Pero Correia. Quando Correia entrou para a Companhia, doou seus bens à confraria do Colégio dos Meninos de Jesus. Brás Cubas tornou-se um benfeitor dela, doando-lhe terras em Iguape. Nóbrega também tomou medidas para solucionar a situação civil de João Ramalho, o português influente entre os índios do litoral e do planalto de São Vicente. Casado em Portugal, vivia com Mbicy (Bartira) e outras mulheres índias com quem tinha muitos filhos mamelucos. Em 1553, Nóbrega refere-se

a ele negativamente, afirmando que anda nu e que vive incestuosamente com as filhas. Logo depois, quando a amizade com Ramalho foi conveniente, pois facilitava a penetração jesuítica no planalto de Piratininga, mudou de opinião²⁵. Nas guerras da chamada “Confederação dos tamoios”, as alianças com os tupis de São Vicente seriam fundamentais para os portugueses, ainda que frágeis, pois determinadas pelas múltiplas e cambiantes relações intertribais. Na região de Piratininga, já havia três aldeias de índios que Nóbrega pretendia juntar para melhor doutriná-los²⁶. Desde esse ano, 1553, passou a contar com o auxílio do Irmão José de Anchieta. Vindo de Tenerife, nas ilhas Canárias, Anchieta falava e escrevia fluentemente português, espanhol e latim. Aprendeu tupi com rapidez, tornando-se exímio na língua e autor de textos de teatro e poesia nesse idioma, além do poema épico em latim que celebra os feitos de Mem de Sá nas “guerras justas” contra os tamoios; e outro, também em latim, sobre a beata Virgem Maria.

Até esse momento, Nóbrega contava em Portugal com o apoio do Padre Mestre Simão Rodrigues, um dos fundadores da Companhia de Jesus, que afirmava querer ser o primeiro no Brasil, pois – referindo-se à ação de Francisco Xavier no Oriente – não tinha merecido ser o segundo na Índia. A Província de Portugal, constituída em 1546 com Simão Rodrigues como provincial, foi a primeira da Companhia de Jesus. O Colégio de Coimbra tinha 80 estudantes e, nesse tempo, era caracterizado por manifestações de fervor religioso consideradas extravagantes pelos superiores da Companhia em Roma, como flagelações nas ruas, pregações de padres semi-nus, ruidosas conclamações noturnas à penitência etc. Os padres Favre e Araoz já tinham manifestado sua inquietação.

²⁵ Cf. John M. Monteiro. “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo”. In: *História da Cidade de São Paulo. A Cidade Colonial*. Organização de Paulo Porta. São Paulo, Paz e Terra, 2004, v. 1.

²⁶ Serafim Leite S.J. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*. Braga, Livraria A.I., 1993, p. 12.

As “santas folias” provocavam espanto, mais que edificação. Simão Rodrigues era adepto da “loucura por Cristo” e as permitia. Em maio de 1547, o Pe. Polanco, secretário de Loyola, enviou a mando deste uma carta sobre a perfeição aos padres e irmãos de Coimbra. Expondo o ponto de vista de Loyola, a carta trata do zelo da vida interior, lembrando a excelência da vocação e a necessidade de fervor etc. Mas adverte-os de que o excesso deve ser contido, determinando que devem esforçar-se em ter um fervor santo e prudente, para poderem trabalhar com afinco no estudo das letras e das virtudes. Declarando que em umas e outras um único ato enérgico vale mais que mil atos fracos, Loyola determina que a medida da contenção é a obediência irrestrita²⁷.

Desde a criação da Província de Portugal e da nomeação de Simão Rodrigues, de origem fidalga, a assim chamada “espontaneidade espiritual” da Província portuguesa, a cumplicidade aristocrática e a estreita cooperação política dos jesuítas portugueses com o rei D. João III levaram Loyola, depois de vários apelos e recomendações sobre as regras e o sentido da obediência, a “liberar” Rodrigues do cargo, em 27 de dezembro de 1551, substituindo-o pelo Pe. Diogo Mirão. Este era membro do chamado “segundo círculo” de companheiros da Companhia formado em 1549 por Polanco, Domenech, Frusius, Nadal e Oviedo²⁸. Em 1552, Simão Rodrigues desentendeu-se com Loyola. Sendo substituído pelo Pe. Diogo Mirão como provincial, fora enviado para o reino de Aragão e proibido de voltar para Portugal. Em 1553, sem permissão de Roma, voltou para tratar da saúde. Quando chegou ao colégio de Santo Antão, que ele mesmo havia fundado em Lisboa, proibiram-lhe a entrada. Inácio de Loyola o intimou a ir a Roma

²⁷ Inácio de Loyola. “Aux Pères et Frères de Coïmbre, Rome, 7 mai 1547”. In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 693-701.

²⁸ Inácio de Loyola. “A Simon Rodriguez. Rome, 27 décembre 1551”. In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, sj. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 804-805.

para explicar-se. Dom João III obteve do Papa um breve que o eximia da obediência a Loyola. O breve foi-lhe entregue pelo embaixador português em Roma e conta-se que Simão Rodrigues o teria rasgado na frente de Loyola, declarando sua total obediência à Companhia. Nos vinte anos seguintes, teve que viver exilado de Portugal, aonde só voltou para morrer, em 1579.

O novo provincial de Portugal, Pe. Diogo Mirão, deixou de apoiar a missão de Nóbrega no Estado do Brasil supondo seu comprometimento com Simão Rodrigues. Quando o Pe. Luís da Grã chegou, em julho de 1553, vinha como emissário de Mirão. Nos tempos iniciais, a Companhia de Jesus tinha feito voto de pobreza. Agora, a sede romana determinava que devia acumular bens de raiz, enriquecendo seu patrimônio temporal. A política dos recolhimentos e as confrarias de meninos com bens próprios não eram mais convenientes. Luís Alves de Mattos informa que Nóbrega recebeu as novas orientações no final de 1553. Nesse ano, o Pe. Luís da Grã teve a notícia da confirmação de Diogo Mirão como provincial feita por Loyola e a determinação deste de que a Companhia não mais podia ter o encargo das instituições de órfãos²⁹. Em julho de 1553, Tomé de Sousa passou o cargo a Duarte da Costa, o segundo governador geral. Duarte da Costa era amigo do Pe. Luís da Grã e demonstrava antipatia por Nóbrega. Nesse momento, este se deparava com a oposição do bispo Sardinha, com a antipatia de Duarte da Costa e com as novas diretrizes da Companhia de Jesus representadas no Estado do Brasil pelo Pe. Luís da Grã. Mas sempre teve o apoio de D. João III, até 11 de junho de 1557, quando o rei morreu.

Esse apoio era, aliás, preocupação constante de Loyola, como se lê na carta de 15 de janeiro de 1556 que enviou ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara, cronista da Companhia de Jesus, quando

²⁹ Luiz Alves de Mattos. *Primórdios da Educação no Brasil. O Período Heroico (1549-1570)*. Rio de Janeiro, Gráfica Editora Aurora, 1958, pp. 106-107.

este foi para Portugal como colateral do provincial Diogo Mirão. Loyola lhe dá instruções acerca do modo como deve se ocupar do rei e nobres, do povo, da Companhia e de si mesmo. Deverá fazer tudo que possa auxiliando a pessoa do rei, para que este continue com sua boa opinião sobre a Companhia e os padres dela que vivem em seus Estados. Determina que, mais que isso, o rei português deve ser estimulado a tornar efetiva sua boa opinião, ajudando materialmente os padres em suas possessões. A evangelização do povo de Portugal deve estender-se “...às novas plantas das Índias e do Brasil e aos portugueses que aí se encontram. Seria preciso muito especialmente ocupar-se deles e de tudo que se refira à conservação e ao crescimento da religião nessas regiões, como sendo seus anjos protetores. Seria preciso pensar nos melhores meios de auxiliar essas almas, conferindo-o com o provincial e o comissário...”. Em seguida, dando instruções sobre a Companhia, Loyola determina: “Que todos andem no mesmo espírito, *para que pensemos, para que digamos a mesma coisa*, fazendo o esforço de que desapareça, se houver, toda distinção de nação ou outros comportamentos que são mais humanos que espirituais”³⁰.

Tentando defender o regime das confrarias, Nóbrega escreve para Roma, afirmando:

“O que se adquiriu foi para os meninos dos gentios. Dos moços órfãos de Portugal nunca foi minha intenção adquirir a eles nada, nem fazer casas para eles, senão enquanto fosse necessário para com eles ganhar os da terra e os ensinar e doutrinar. E esses haviam de ser somente os que para esse efeito fossem mais necessários e cá se pedissem. E, todavia, nos parece bem dar-lhes as terras, porque se pediram para os meninos dos gentios, por não haver escândalo e dizerem que com título de moços adquirimos para nós”³¹.

³⁰ Inácio de Loyola. “A Louis Gonçalves da Câmara, Rome, avant le 15 janvier 1556”. In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 973-977.

³¹ Cit. por Luiz Alves de Mattos, op. cit. p. 109.

Em janeiro de 1554, na véspera do dia de São Paulo, Nóbrega e mais doze religiosos subiram a Serra do Mar pelo caminho do Perequê e foram para Piratininga, onde, no dia 25, no sertão de Santo André da Borda do Campo, ele, José de Anchieta e outros religiosos participaram da fundação da vila de São Paulo de Piratininga, erigindo a casa de pau-a-pique de um colégio na esplanada acima do vale do rio Anhangabaú³². Aí Nóbrega confirmou as relações de amizade com os chefes tupiniquins Tibiriçá, Piquerobi e Caiubi. Logo depois da fundação da vila, entrou pelo sertão de Piratininga, descendo o rio Tietê pela margem esquerda até a aldeia tupiniquim de Maniçoba, onde tentou evitar a morte de prisioneiros carijós. Não conseguiu impedir que fossem mortos, mas Antônio Rodrigues e os Irmãos “pequenos” “converteram” os que iam ser sacrificados. Os matadores proibiram o batismo deles, afirmando que morreriam ao comer sua carne se fossem batizados³³. Voltando a São Paulo, Nóbrega escreve ao rei D. João III informando-lhe que os filhos dos índios de Piratininga recebiam a doutrina. Ainda no início de 1554, o geral da Companhia passou-lhe todas as faculdades que tinha na Santa Sé em Roma, menos a de dar indulgência plenária e a de admitir à profissão. Em 1554, quando chegaram a São Vicente os padres que vinham da Bahia, Nóbrega transferiu o colégio da vila de São Vicente para a vila de São Paulo de Piratininga. Chamou-se “São Paulo” em homenagem ao “apóstolo das gentes”, proposto por Nóbrega como modelo a ser seguido na conversão dos gentios. Em 24 de agosto de 1554, enviou três Irmãos da Companhia para fazer as pazes entre os carijós e os tupis. Dois deles, Pero Correia e João de Sousa, foram mortos pelos carijós instigados por um castelhano do Paraguai, tornando-se os primeiros “mártires do Bra-

³² Serafim Leite, S.J. *Nóbrega e a Fundação de São Paulo*. Lisboa, Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro, 1953.

³³ Cf. Há pormenores sobre esse caso na carta de São Vicente escrita pelo Irmão Pero Correia em 18 de julho de 1554. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v. II, pp. 65-68.

sil”. Ainda em São Paulo, Nóbrega pretendia ir para o Paraguai, mas recebeu instruções de Lisboa determinando que, sendo o provincial da Companhia de Jesus na assistência do Estado do Brasil, tinha que residir na capital, onde devia dar princípio a um colégio.

Em 23 de maio de 1556, partiu para a Bahia, doente, pondo sangue pela boca, em companhia do Pe. Francisco Pires, do Irmão Antônio Rodrigues e mais dois Irmãos. Levava as *Constituições* da Companhia de Jesus que tinham acabado de chegar ao Estado do Brasil. Elas traziam novas determinações para o ensino e o funcionamento dos colégios. Proíbiam que houvesse internatos para alunos leigos que não pretendessem ingressar na Companhia, o que determinou que os meninos índios internos fossem mandados embora³⁴. Chegando à Bahia em julho desse ano, 1556, depois de paradas no Espírito Santo e em Porto Seguro, começou a fundar novos aldeamentos indígenas. O primeiro deles foi estabelecido pelo Irmão Antônio Rodrigues no Rio Vermelho. Nóbrega proibiu a confissão de colonos que viviam em concubinato público com índias ou que possuíam escravos índios “comprados sem justiça”. Na aldeia do chefe Tubarão, fundou-se a igreja de São Sebastião.

Já em 1557, aparentemente a situação começou a mudar em seu favor. O bispo Sardinha tinha sido moqueado pelos índios caetés em 16 de junho de 1556, quando o navio que o conduzia à Europa naufragou nas costas do Nordeste. O bispado de Salvador seria

³⁴ Nóbrega escreve: “... comecei a desandar a roda que tinha caminhado e a diminuir os meninos e a tirar as confrarias o quanto pude, sem escândalo, mormente depois que vieram as Constituições. Assim se fez nesta Capitania de São Vicente, despedindo-se os rapazes com assás compaixão minha e dor, porque muitos filhos de índios sabiam ler e escrever e oficiavam as missas que era muita edificação para todos, assim portugueses como índios. O mesmo se fez em outras partes, e tiraram-se as confrarias, exceto no Espírito Santo, onde por devoção da gente a sustentaram, dizendo as missas seu vigário, homem devoto, e os moradores os sustentaram com esmolas, dando o cargo deles a um homem leigo... Na Bahia também se diminuiu tudo, os rapazes deram-se a ofícios e não se recolheram outros”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed.cit. v. III. Em carta de 8 de maio de 1558 escrita na Bahia, afirma: “Meninos do gentio não há agora em casa; os que havia eram já grandes e deram-se a ofícios, mas destes os mais fugiram-se para os seus.” Idem, v. II.

ocupado em 1559 por D. Pedro Leitão. Duarte da Costa fora substituído por Mem de Sá, adepto da política dos recolhimentos. Em Portugal, o Pe. Diogo Mirão era substituído por novo provincial, o Pe. Miguel Torres. Em 1558, Nóbrega também contava com a aprovação do Pe. Diogo Lainez, o novo superior geral da Companhia em Roma. Quando os cônegos do cabido metropolitano de Salvador começaram a atacar a Companhia disputando o legado que Diogo Álvares Correia, Caramuru, lhe havia deixado, Nóbrega soube aproveitar-se da oposição dos cônegos e do benefício do legado, escrevendo para o Reino, em maio de 1558, que “os meninos têm agora trinta mil réis que abastarão a uma dúzia deles para se manterem. Afora esta dúzia, quer o governador Mem de Sá manter à sua custa outra dúzia deles e já os começo de juntar”³⁵.

Em maio de 1558, nove anos depois de chegar à Bahia, sistematizou a nova política da catequese em seis itens básicos. Nesse momento, os padres estavam “resfriados”: seu entusiasmo inicial com a catequese arrefecera e reconheciam que a maior dificuldade para realizá-la era justamente a facilidade com que os índios aceitavam o cristianismo. O desânimo esfriava seu fogo apostólico, fazendo-os acreditar que a conversão era impossível. Extremamente eficazes, os seis itens expostos na carta de 8 de maio de 1558 evidenciam o pleno conhecimento da organização social dos grupos tupis do litoral e a mudança de orientação da catequese. As medidas substituem o que já foi chamado de “pedagogia do amor”, que teria caracterizado as práticas catequéticas entre 1549 e 1556, pela chamada “pedagogia do medo”, fundamentada no aperfeiçoamento das técnicas de controle e destribalização³⁶. As novas medidas atingem o

³⁵ Idem, *ibidem*.

³⁶ Em carta quadrimestral datada da Bahia, maio de 1556, o Irmão Antônio Blázquez escreve: “Assi que por esperientia vemos que por amor hé mui dificultosa a sua conversão, mas, como hégente servil, por medo fazem tudo”. Cf. Serafim Leite. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. II, p. 271.

núcleo da organização social dos tupis – a guerra feita por vingança e a antropofagia ritual associadas ao nomadismo. Impõem a monogamia acompanhada da culpa católica evidenciada nas roupas que cobrem as “vergonhas”, o sexo transmissor do pecado original. As medidas preveem a repressão por meio de castigos exemplares de grupos e homens resistentes à dominação portuguesa, caso dos *karaíba*, pajés ou xamãs tupis inimigos dos padres e portugueses em geral, que iam de tribo em tribo proclamando sabiamente que a água do batismo matava enquanto ouviam em chocalhos a voz dos mortos que anunciavam *Mair Monhan*, a terra sem mal dos tupis:

A lei que lhes hão-de dar é defender-lhes³⁷ comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros³⁸; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte senão for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem³⁹.

Em 1556, para combater o desânimo dos padres, Nóbrega escreveu o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de que se trata adiante; em 1558, um texto perdido, *Tratado contra a antropofagia e contra os cristãos seculares e eclesiásticos que a fomentam ou consentem*. Como informa em julho de 1558, nesse texto disputou em Direito a falsidade da opinião corrente de que era bom e vantajoso que os índios se comessem uns aos outros, pois assim deixavam os portugueses em paz. Ainda em 1558, Fernão de Sá, filho de Mem de Sá, comandou uma tropa de cerca de duzentos homens que atacou os aimorés do Espírito Santo, sendo morto na luta. Baltasar de Sá, seu sucessor, conseguiu fazer a paz, depois de muita violência. Georg Thomas informa que o governador geral acreditava que os portugueses ti-

³⁷ Proibir-lhes.

³⁸ Nóbrega chama os *karaíba* ou xamãs tupis de “feiticeiros”, termo tipicamente medieval relacionado à caça às bruxas europeias que fizeram pacto com o diabo cristão.

³⁹ Manuel da Nóbrega. “Carta da Bahia, 8 de maio de 1558”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit. v. II.

nham o direito de posse das terras, podendo fazer “guerra justa” contra qualquer grupo indígena que se opusesse aos brancos. Mem de Sá tinha total apoio da Coroa e D. Catarina de Áustria, a rainha regente enquanto D. Sebastião era menor, manifestou-lhe seu contentamento com a vitória portuguesa no Espírito Santo, incentivando-o a novas empresas contra os inimigos da Coroa⁴⁰.

Em 1559, o novo provincial de Portugal passou ao Pe. Luís da Grã as patentes do provincialato do Estado do Brasil e Nóbrega voltou para São Vicente, onde tentou restabelecer os recolhimentos. Assim, em janeiro de 1560, acompanhou a expedição organizada por Mem de Sá à baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, para atacar o forte Coligny, ocupado pelos huguenotes franceses de Nicolas Durand de Villegagnon desde 1555. A armada entrou na Guanabara em fevereiro; em março de 1560, a fortaleza foi tomada e destruída. Quando voltou a São Vicente, Nóbrega passou o cargo de provincial ao Pe. Luís da Grã, tornando-se superior das Capitanias do Sul⁴¹. Em maio, Mem de Sá abriu um novo caminho pela Serra do Mar ligando a vila de São Vicente à de São Paulo de Piratininga. Em junho, Nóbrega escreveu uma carta ao cardeal D. Henrique, que ocupava o trono, recomendando-lhe a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses. Em Piratininga, Mem de Sá fundou duas aldeias d’El-Rei, São Miguel e Pinheiros. Os padres forneciam índios aldeados nelas como mão-de-obra aos colonos; ao mesmo tempo, os índios defendiam a vila contra ataques de franceses e tribos inimigas. Em carta de 12 de junho de 1561 encaminhada para Diogo Lainez, o geral da Companhia em Roma, Nóbrega diz:

Eu quisera suscitar esta obra nesta capitania onde se poderiam sustentar com o que nos sobra da esmola de El-Rei e outras ajudas a quantos eu puder juntar.

⁴⁰ Cf. Georg Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo, Edições Loyola, 1982, pp. 75-76.

⁴¹ Serafim Leite. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. Ed. cit. p. 26.

Afirma então que há muita diferença entre doutrinar os meninos índios nas povoações deles, onde estão conversando com os pais, e doutriná-los sob a direta direção dos padres nos colégios internos⁴². Na carta, opõe-se à diretiva de Luís da Grã que, contrário à aceitação dos escravos negros e do gado doados pela Coroa, havia-o proibido de adquirir escravos para trabalhar nas obras do colégio. Segundo Nóbrega, Luís da Grã acreditava que, mesmo sendo casados, os escravos se multiplicariam muito e seriam causa de vergonha para a Companhia. Em sua opinião, Luís da Grã queria edificar a gente do mesmo modo que São Pedro e os apóstolos ou São Francisco de Assis, que ganhou a muitos por penitência e exemplo de pobreza. Assim, Luís da Grã determinava que os escravos fossem alugados e que se comprassem os mantimentos, em vez de serem produzidos pelos negros. Nóbrega escreve:

Esta opinião do Padre me fez muito tempo não firmar bem o pé nestas coisas, até que me resolvi, e sou de opinião – salva sempre a determinação de santa obediência – de todo o contrário; e me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente por meios que as Constituições permitem, quanto pudesse para nossos Colégios e casas de rapazes e, por muito que tenham, farta pobreza ficará, e não devemos de querer que sempre El Rei nos proveja, que não sabemos quanto isto durará; mas que por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira que os operários cresçam e não minguem. E temo que fosse isto grande invenção do inimigo vestir-se de santa pobreza para impedir a salvação de muitas almas. Estamos em terra tão pobre e miserável que nada se ganha com ela, porque é a gente tão pobre que por mais pobres que sejamos, somos mais ricos que eles. Quem aqui há de trabalhar na vinha do Senhor tem mister sustentar o sujeito (=o corpo), porque os trabalhos são muito maiores que em outras partes, e os mantimentos são muito fracos⁴³.

⁴² Nóbrega. "Carta de 12 de junho de 1561 ao P. Diego Laynez". In: Serafim Leite, SJ. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit., v. III, pp. 352-354.

⁴³ Idem, *ibidem*.

O Pe. Laynez respondeu, em 1562, aprovando a obra dos recolhimentos e recomendando a fundação de outros⁴⁴. No entanto, a iniciativa estava condenada pela Província Portuguesa da Companhia e, no Estado do Brasil, pela atuação contrária do Pe. Luís da Grã⁴⁵.

Desde 1561, Nóbrega participou ativamente da organização da “guerra justa” contra os tamoios confederados de Iperoig, em São Vicente, que se haviam aliado aos franceses. Na ocasião, enviou o Pe. Manuel de Paiva como confessor da tropa de portugueses, mestiços e índios cristianizados, e um Irmão, Gregório Serrão, como língua dos índios catequizados. Os tamoios foram derrotados em 6 de abril de 1561 e, nesse mês, Nóbrega tomou parte nas negociações de paz. Em julho de 1562, os tupis do sertão, até então amigos dos portugueses, aliaram-se aos tamoios para atacar a vila de São Paulo. Como sempre, a razão do ataque era a violência dos colonos. Atacaram a vila chefiados por Aimbirê, Jagoanharo e Piquerobi, irmão de Tibiriçá, que se manteve aliado dos portugueses. João Ramalho acudiu com seus muitos mamelucos e índios, Brás Cubas enviou reforços de Santos e, auxiliados pelos guerreiros do chefe Tibiriçá, os portugueses conseguiram resistir. No ataque morreu Jagoanharo, sobrinho de Tibiriçá.

Em 1560, como foi visto, Nóbrega tinha acompanhado a expedição de Mem de Sá contra o forte Coligny, na Guanabara, ocupado pelos huguenotes de Villegagnon. Mem de Sá os venceu, desbaratando cerca de 800 guerreiros tamoios seus aliados. Os habitantes de São Vicente passaram a atacar as aldeias dos tamoios vencidos, pois eles continuavam a dominar o litoral desde Bertioga até Cabo Frio. Quando Mem de Sá retornou à Bahia, os tamoios apoiados pelos franceses retomaram os ataques. Segundo o Pe.

⁴⁴ Serafim Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (Século XVI. O Estabelecimento). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938, T. I. p.44.

⁴⁵ O capítulo “Administração Temporal e Recursos Financeiros” de *Primórdios da Educação no Brasil*, de Luís Alves de Mattos, traz informações esclarecedoras sobre a precariedade das condições materiais da ação dos jesuítas entre 1549 e 1570 no Estado do Brasil.

Quirício Caxa, Nóbrega sabia que a justiça estava da parte dos tamoios pelos muitos agravos que haviam recebido dos portugueses. Também os índios aliados dos portugueses teriam a mesma opinião⁴⁶. Nessa situação, em 21 de abril de 1563, Nóbrega e Anchieta, que servia de língua, decidiram negociar a paz com os tamoios e informar-se sobre suas forças. Saíram de São Vicente por mar, passaram por Bertioga e, em 4 de maio, chegaram a Iperoig, no Grão Cairuçu, entre São Sebastião e Ubatuba, sendo recebidos pelos chefes tamoios Caaquirá e Pindobuçu e o tupinambá Cunhambebe. Doze índios foram levados como reféns no navio que voltava a São Vicente; e cinco, no que ia para o Rio de Janeiro. Aimbirê, chefe tamoio da Guanabara, falou em nome dos chefes confederados de Cabo Frio e do vale do Paraíba, afirmando que os *peró*, portugueses, eram gente malvada e sem palavra que devia ser exterminada. Falando em nome dos tamoios, exigiu que lhes fossem entregues os chefes tupiniquins aliados dos *peró*. Para contemporizar, Nóbrega propôs que as autoridades de São Vicente fossem consultadas. Redigiu mensagem para elas, determinando que a exigência dos tamoios não fosse atendida e pedindo que Aimbirê, que ia negociar, fosse tratado com honra.

Simão de Vasconcelos conta que, enquanto esperavam o resultado das negociações, Nóbrega e Anchieta quase foram mortos pelos homens de Paranapuçu, filho de Pindobuçu, que chegou da Guanabara. Para fugirem deles, o jovem Anchieta teria carregado o velho⁴⁷, doente e alquebrado Nóbrega às costas, mas caíram em um ribeirão que desaguava na praia, quando procuravam a taba de Pindobuçu, onde supunham estar protegidos. Conseguiram abrigar-se nela e Paranapuçu não os matou porque teria ficado com medo do Deus dos *abaré*, quando os viu ajoelhados rezando. É o que afirma o discurso epidítico do jesuíta Vasconcelos⁴⁸. Dois meses

⁴⁶ Luiz Alves de Mattos, op. cit. p. 210.

⁴⁷ Em 1563, Nóbrega tem 46 anos. Segundo os textos de época, é “velho”.

depois, as autoridades de São Vicente ainda negociavam com Aimbirê e exigiram que os dois voltassem. Depois de idas e vindas nas negociações, os tamoios permitiram que Nóbrega retornasse a São Vicente, em 21 de junho. Anchieta permaneceu refém. Como diz Simão de Vasconcelos, “na flor da idade de trinta anos, ainda não cabais, no mor vigor da natureza, e quando a carne e o sangue mais senhoreiam, metido em terra bárbara, entre homens feras, entre mulheres nuas, ele consigo só”⁴⁹. Na ocasião, deu-se ao amor da Virgem e escreveu nas areias da praia, conta-se, seu longo poema em homenagem a ela, *De Beata Virgine Dei Matre Maria*.

Serafim Leite informa que 21 canoas de tamoios, entre eles Pindobuçú e Cunhambebe, foram à vila de São Vicente para negociar a paz. Fugiram, informados de que se preparava um ataque; evidenciou-se que era alarme falso e retornaram. Cunhambebe seguiu para São Vicente para encontrar-se com Nóbrega, enquanto Pindobuçú voltou para Iperoig a defender Anchieta. Nóbrega conduziu Cunhambebe e seus tupinambás e tamoios até Itanhaém, onde os tupis aliados dos portugueses combatiam os tupiniquins levantados contra eles. Tupis e tamoios eram inimigos e Nóbrega os reuniu na igreja de Itanhaém, onde fizeram as pazes. Na igreja da vila de São Paulo de Piratininga, os tupis e os tamoios que chegaram pelo rio Paraíba também fizeram amizade. Cunhambebe prometeu devolver Anchieta, que chegou a Bertioiga em 21 de setembro. Conforme Serafim Leite, os tamoios sentiram-se inseguros sem o refém, mas “foram bem tratados como antes pelos Portugueses e Tupis”⁵⁰.

Não pensavam assim os tamoios do Rio de Janeiro que, sabendo como tinham sido bem tratados antes, permaneceram em guer-

⁴⁸ Simão de Vasconcelos. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1977, 2 v., v. II, p. 89.

⁴⁹ Simão de Vasconcelos, op. cit. p. 92.

⁵⁰ Idem, *ibidem* p. 32.

ra aliados aos franceses. Mas Caaquira e Pindobuçu mantiveram a palavra de paz. E Cunhambebe mudou-se com sua tribo para a ilha de Santo Amaro, perto de Santos, mantendo a aliança com os portugueses e combatendo por eles contra outros índios. Segundo Serafim Leite, os tamoios do Rio de Janeiro eram irredutíveis. Mantinham prisioneiras algumas índias católicas de São Vicente, comeram um moço português e atacaram Bertioga. Nóbrega aconselhou a prisão dos seus principais, enquanto os portugueses esperavam que chegassem os galeões comandados pelo capitão-mor Estácio de Sá, sobrinho de Mem de Sá. Quando chegou à Guanabara, em fevereiro de 1564, Estácio e Nóbrega trataram de “assentar o que havia de fazer”. No dia da Páscoa de 1564, 2 de abril, Nóbrega celebrou missa na Ilha de Villegagnon. Uma tempestade dispersou os navios na Guanabara e julgou-se mais seguro que se refizessem em São Vicente. Daí, em 22 de janeiro de 1565, Estácio de Sá voltou para o Rio de Janeiro e Nóbrega permaneceu em São Vicente. Chegando ao Rio, os portugueses acamparam em Vila Velha, ao pé do Pão de Açúcar. Em 1 de março, os padres José de Anchieta e Gonçalo de Oliveira participaram da fundação da mui heroica e leal cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em 6 de março, os tamoios atacaram em mais de duzentas canoas de guerra. Conforme Simão de Vasconcelos, cada uma delas conduzia quarenta, sessenta, até oitenta guerreiros, apoiadas por três naus francesas de alto bordo. Os tamoios foram rechaçados. Em junho, atacaram em massa com cento e trinta canoas de guerra, novamente apoiadas pelas naus francesas. Os galeões de Estácio de Sá as atingiram e os índios aliados dos portugueses atacaram duas aldeias dos tamoios, matando e capturando grande quantidade deles. Em 15 de outubro, os navios portugueses infligiram mais danos a franceses e tamoios. Outra aldeia dos tamoios foi atacada e incendiada; cerca de trezentos homens foram capturados. Em 1566, Anchieta foi para a Bahia para ser ordenado padre. Levava o relatório de Estácio de Sá para o tio, com a incumbência de lhe pedir reforços. Nóbrega permanecia em

São Vicente, mandando o Pe. Vicente Rodrigues para o Rio de Janeiro com mantimentos, reforços e remédios que obtinha nas vilas de São Vicente, Santos, Itanhaém e São Paulo de Piratininga. Em novembro de 1566, Mem de Sá partiu para o Rio com o bispo D. Pedro Leitão, o padre visitador Inácio de Azevedo, o provincial Luís da Grã e José de Anchieta, já ordenado sacerdote⁵¹. Chegaram em 18 de janeiro de 1567. No dia de São Sebastião, 20 de janeiro, as tropas locais e as de Mem de Sá atacaram Uruçumirim, o reduto tamoio onde também se achavam os franceses. Os portugueses venceram, Estácio de Sá morreu, nenhum dos tamoios sobreviveu e os cinco franceses que ali se achavam foram enforcados “para escarmento de outros”, como diz piedosamente Simão de Vasconcelos. Em seguida, Mem de Sá atacou a aldeia tamoia de Paranapecuí, na ilha do Governador, matando os seus habitantes. Os poucos que sobreviveram foram escravizados. Os franceses tinham sido derrotados, o que facultou a expulsão definitiva deles do Rio de Janeiro e a sujeição dos seus aliados tamoios⁵². Aimbirê foi morto em 1567. Mais tarde, no *Auto de São Lourenço*, de Anchieta, dois dos diabos que vêm atacar a aldeia de índios catequizados chamam-se Aimbirê, o antigo inimigo que quis matá-lo em Iperoig, e Guaixará, o chefe tamoio de Cabo Frio morto pelos portugueses. Justiça poética.

Em 1566, a Coroa determinou que se organizasse uma junta para debater os “cativeiros injustos de índios”. A junta reuniu-se em Salvador, sendo composta pelo governador Mem de Sá, o bispo D. Pedro Leitão, o provincial da Companhia, Luís da Grã, o visitador da Companhia, Pe. Inácio de Azevedo e os ouvidores-gerais Brás Fragoso e Fernão da Silva⁵³. Nóbrega não participou, pois se achava em São Vicente; mas, em 1567, emitiu o parecer

⁵¹ Luiz Alves de Mattos, op.cit. p. 227.

⁵² Georg Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 78.

⁵³ Idem, *ibidem* p. 35.

que serviu de base para a lei portuguesa de 1570 a respeito do assunto⁵⁴. O parecer, *Caso de Consciência*, nega a legitimidade da escravidão dos índios que vendiam os filhos e a si mesmos como escravos para os portugueses durante a grande fome e a peste de varíola e sarampo de 1562-1563, que dizimaram milhares deles em todo o litoral brasileiro⁵⁵.

Depois que os caetés comeram Sardinha, em 1556, o governador geral propôs organizar uma expedição punitiva contra eles, coisa que não pôde realizar até 1562, por estar às voltas com guerras contra outras tribos, principalmente em São Vicente, onde atacavam São Paulo, e no Rio de Janeiro, onde os tamoios se aliavam aos franceses. Em 1562, decretou que todos os caetés eram escravos, permitindo aos coloniais encetar “guerra justa” contra eles, matá-los, aprisioná-los e distribuí-los por suas propriedades como escravos. O provincial da Companhia, Luís da Grã, confirmou a legalidade do decreto, solicitando ao governador que não se aplicasse aos caetés aldeados pelos padres. Os colonos não fizeram distinção entre caetés “bravos” e caetés cristianizados, passando a prear as aldeias jesuíticas⁵⁶, donde os que puderam fugiram para o mato.

Como os outros jesuítas de seu tempo, Nóbrega não é contrário à instituição da escravidão, mas a alguns modos de exercê-la considerados “ilegítimos” por contrariarem a lei natural da Graça

⁵⁴ José Eisenberg trata com precisão do debate da questão por Nóbrega e o padre jesuíta Quirício Caxa. Demonstrando que ambos pressupõem o conceito de *dominium*, domínio, que permite ao pai vender o filho, Eisenberg evidencia que discordam quanto à condição do exercício do *dominium*, fazendo distinções especiosas entre “grande necessidade” e “extrema necessidade” de vender o filho como escravo. Nóbrega, diz Eisenberg, sustenta que a prática deve ser limitada aos casos em que a “extrema necessidade” seja comprovada. Cf. José Eisenberg. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, pp. 139-158. Sobre o debate, cf. ainda Serafim Leite, S.J. *Novas Páginas de História do Brasil*. São Paulo, Nacional, 1962.

⁵⁵ Georg Thomas, op.cit. pp. 103-104.

⁵⁶ Georg Thomas, op.cit. pp. 79-80.

inata. Estabelecendo os “títulos justos” da escravidão, defende a liberdade dos índios aldeados sob a tutela da Companhia de Jesus, mas admite vários outros modos de sujeição que os faz escravos.

Depois que o Rio de Janeiro foi conquistado aos franceses e tamoios, os superiores da Companhia determinaram que o colégio de São Vicente fosse transferido para a cidade recentemente fundada. Nóbrega foi indicado para ser seu superior e partiu para o Rio, em junho de 1567. Em 24 de julho, tornou-se o reitor do colégio. Estava muito doente, pondo sangue pela boca, e Anchieta foi nomeado seu assistente. A jurisdição do colégio do Rio de Janeiro abarcava os de São Vicente, Santos, São Paulo de Piratininga, Vitória do Espírito Santo e algumas aldeias. Em 11 de fevereiro de 1568, um alvará régio determinou a redízima dos dízimos das capitâneas do Sul para sustentar 50 missionários no colégio do Rio de Janeiro e nas outras casas sob sua jurisdição⁵⁷.

Manuel da Nóbrega morreu no Rio de Janeiro no dia de seu aniversário, 17 de outubro de 1570, quando completava 53 anos de idade, depois de uma vida de obediência a seus superiores hierárquicos, o rei de Portugal e o geral da Companhia de Jesus.

Os textos de Manuel da Nóbrega

A maior parte dos escritos do Pe. Manuel da Nóbrega relativos à sua ação no Estado do Brasil no século XVI foi publicada pelo Pe. Serafim Leite, S.J., que teve acesso a manuscritos guardados em arquivos da Companhia de Jesus e instituições culturais de Brasil, Portugal, Espanha, Itália, França, Bélgica e Holanda⁵⁸. Ele

⁵⁷ Luiz Alves de Mattos, op. cit. pp. 228-230.

⁵⁸ A propósito do modo de edição das cartas jesuíticas, cf. Adriana Gabriel Cerello. *O Livro nos Textos Jesuíticos do Século XVI*. Edição, Produção e Circulação de Livros nas Cartas dos Jesuítas na América Portuguesa (1549-1563). São Paulo: Linear B; Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2008 (Coleção Dissertações e Teses do Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP).

os refere minuciosamente no *Tomo X* de sua obra monumental, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1954)⁵⁹. No prefácio da mesma, afirma ter usado como fontes principais para escrevê-la as cartas e os relatórios jesuíticos produzidos entre 1549, data da chegada de Nóbrega à Bahia, e 1760, data da expulsão da Companhia de Jesus pelo Marquês de Pombal. Transcreve-os fielmente, em um trabalho admiravelmente paciente, minucioso e erudito. Embora diga que vai manter-se neutro, afirmando que o material tem “valor próprio, independente de teorias e tendências”, nunca o é efetivamente, supondo-se que alguma vez a neutralidade seja possível. Sua interpretação das matérias tratadas nos textos é feita pela perspectiva do catolicismo como apologia da ação de Nóbrega e de outros jesuítas. Principalmente quando trata das polêmicas e conflitos que envolvem os jesuítas, índios, colonos, governadores e outros religiosos do século XVI, hipervaloriza a ação dos padres portugueses, em detrimento de jesuítas de outras nacionalidades, como o canarino Anchieta. Caracteriza-os como homens justos e injustiçados, quando os compara com seus inimigos e críticos, caso do colono e cronista Gabriel Soares de Sousa, que no final do século XVI escreveu contra eles⁶⁰, ou do bispo Sardinha, que criti-

⁵⁹ Serafim Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (Século XVI - O Estabelecimento); Tomo II (Século XVI - A Obra). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938; Tomo III (Norte - 1) Fundações e Entradas. (Séculos XVII - XVIII); Tomo IV (Norte - 2) Obra e Assuntos Gerais. (Séculos XVII - XVIII). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1943; Tomo V (Da Baía ao Nordeste. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII - XVIII); Tomo VI (Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII - XVIII). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1945; Tomo VII (Séculos XVII - XVIII - Assuntos Gerais); Tomo VIII (Escritores: de A a M (Suplemento Biobibliográfico - I); Tomo IX (Escritores: de N a Z (Suplemento Biobibliográfico - II). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira: Livraria Portugália, 1949; Tomo X (Índice Geral). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira: Livraria Portugália, 1950.

⁶⁰ Cf. Gabriel Soares de Sousa. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil. Explicação de Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde-Imprensa Nacional, 1942, v. LXII.

cou os métodos da catequese. Não expõe suficientemente as razões e os interesses das partes inimigas ou contrárias ao monopólio jesuítico da administração dos índios aldeados. E, de maneira semelhante à dos jesuítas do século XVI, postula a universalidade do Deus católico como Verdade absoluta que fundamenta providencialmente a ação missionária no passado dos séculos XVI, XVII e XVIII e no presente da escrita da obra:

Em Portugal, reinava D. João III. O grande monarca, recusando infiltrações anglo-saxônicas, salvou Portugal da guerra civil e manteve, nesta parte do Ocidente, as tradições intelectuais, morais, religiosas e estéticas, da raça latina. A Providência reservou à Companhia de Jesus a principal colaboração nesta obra de saneamento espiritual. Sobretudo na vastidão do Império Português, onde ela iria ser veículo de tão grandes ideias⁶¹.

Partimos (...) do princípio de que a civilização cristã é boa⁶².

Em 2009, mais que nunca a Igreja Católica aparece publicamente como o que sempre foi e é – uma religião histórica entre outras – cujo Deus foi universalizado como Verdade na expansão ibérica do século XVI. Embora reconheça que houve “excessos” e “omissões” da Igreja Católica em Portugal, no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão Pará, Serafim Leite nunca põe em dúvida a Verdade que fundamenta a ação dos missionários. No *Tomo VII*, quando indica prováveis causas da oposição pombalina contra os jesuítas no século XVIII, repete preceitos de teólogos e juristas do Concílio de Trento, como Bellarmino, De Soto, Possevino, e de autores de tratados teológico-políticos que sistematizaram e fundamentaram a doutrina católica do poder em Portugal no início do século XVII, como

⁶¹ Serafim Leite, S.J. “Prefácio”. In: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (Século XVI - O Estabelecimento); Tomo II (Século XVI - A Obra). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938, p. X.

⁶² Serafim Leite, S.J. “Prefácio”. In: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (Século XVI - O Estabelecimento); Tomo II (Século XVI - A Obra). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938, p. XIII.

Francisco Suárez, para de novo afirmar que a liberdade humana necessariamente pressupõe Deus:

Não se trata de averiguar aqui as causas deste estado mental da Europa, lembrando apenas que alguns as atribuem à própria Companhia de Jesus com o seu sistema filosófico-teológico do livre-arbítrio, em que defende a liberdade, princípio revolucionário fecundo, sem dúvida, mas a que logo unia outro de carácter conservador: toda a autoridade vem de Deus, todavia quem a recebe directamente não são os Reis, senão o Povo, onde se conserva estável⁶³.

Assim, quando escreve sobre as culturas indígenas e as africanas, sua conceituação da diferença cultural não é antropológica, mas religiosa. É certo que define catolicamente como humana a cultura dos grupos indígenas aldeados pelos jesuítas - o que, aliás, foi decretado em 1537 pela bula papal *Sublimis Deus*, que constituiu como heresia a tese contrária. Mas caracteriza os índios como homens inferiores e desmemoriados da Verdade católica difundida pela civilização superior dos agentes portugueses:

Que importa o debate acerca da sobrevivência de culturas e a verificação de que a cultura inferior, posta em contacto com a superior, ou se desagrega ou morre? Não ficará sempre, como dado positivo, a maior extensão duma cultura superior?" (...) uma das glórias portuguesas foi operar a substituição da cultura inferior (...) quasi só pelo dinamismo latente da civilização superior, que por si mesma se impôs, agregando a si os elementos inferiores⁶⁴.

Serafim Leite opõe-se enfaticamente a interpretações como a de Felner que, tratando da presença jesuítica na África nos séculos XVI e XVII, afirma que os padres defendiam a liberdade dos índios americanos com finalidades comerciais porque, sendo amos das sobas de Angola, obrigavam os colonos brasileiros a comprar escravos negros e a recolonizar-se continuamente na dependência direta da Coroa, que tinha o monopólio do tráfico. Como donos

⁶³ Serafim Leite, S.J. Op.cit, VII, p. 336.

⁶⁴ Serafim Leite, S.J. "Prefácio". In: Op.cit. t. I, pp. XIII-XIV.

dos sobas, afirma Felner, só os jesuítas podiam vender negros, tendo lucros astronômicos⁶⁵.

Quando postula e defende a suposta brandura da colonização portuguesa, em geral, e da missão jesuítica portuguesa, em particular, falando do “(...) genuíno espírito colonizador de Portugal, esclarecido, humano e cristão”⁶⁶, Serafim Leite realça os feitos da Coroa e dos padres portugueses para retratar positivamente o caráter e a ação de grandes vultos lusos da Companhia de Jesus, como Nóbrega, Fernão Cardim e Antônio Vieira. Ao fazê-lo, elimina as referências às incontáveis violências colonialistas praticadas pelos portugueses contra as populações indígenas em nome da verdadeira religião. Sua interpretação tende a alinhar-se *objetivamente* com setores conservadores, nacionalistas e colonialistas de Portugal e do Brasil dos anos 1938/1950, como os que, em 1954, por ocasião do IV Centenário da Cidade de São Paulo, quando sua obra foi publicada, patrocinaram a invenção de uma memória dos bandeirantes paulistas como heróis desbravadores do território nacional, eliminando a referência à sua ação predatória como bandoleiros e assassinos de índios.

A obra de Serafim Leite permanece fundamental, contudo, como publicação de informações essenciais sobre a Companhia de Jesus no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão Pará, mas é prudente relativizar sua interpretação, cruzando-a com interpretações de outros agentes históricos não-jesuítas que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, foram contemporâneos dos eventos narrados, além de historiadores, sociólogos e antropólogos não-católicos e não-religiosos, brasileiros, portugueses e de outras nacionalidades, que, desde o século XVIII, vêm tratando polemicamente do assunto.

⁶⁵ Cf. Serafim Leite, S.J. op. cit. T. II p. 345. Luiz Felipe de Alencastro analisa de modo exaustivo a triangulação Lisboa-África-Brasil, nos séculos XVI e XVII, e as questões relativas à participação da Companhia de Jesus na escravidão de índios e no tráfico negreiro. Cf. Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos Videntes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁶⁶ Serafim Leite, S.J. Op. cit. II, p. 171.

Condicionamentos históricos da ação missionária do Pe. Manuel da Nóbrega no Estado do Brasil entre 1549 e 1570: O “capitalismo monárquico português”. A Contrarreforma.

Quando Nóbrega chega, em 1549, a Coroa portuguesa estabelece o Governo Geral para centralizar as bases administrativas, fazendárias e militares da exploração sistemática do plantio de açúcar no Estado do Brasil. Nesse sentido, para situar a prática de Nóbrega em seu tempo, é útil tratar brevemente do chamado “capitalismo monárquico português”. Ele foi inicialmente, na bela alegoria do historiador português Manuel Nunes Dias, a luta do mar e da caravela contra o deserto e a caravana⁶⁷.

Em 1415, interessada no ouro africano transportado pelas caravanas transsaarianas dos nômades cameleiros, a Coroa portuguesa obteve financiamento de banqueiros e mercadores portugueses, italianos e alemães, para encetar uma campanha militar contra Ceuta, cidade muçulmana do Marrocos. A expedição ocupou a cidade, sem encontrar o ouro que a Coroa acreditava existir. A ocupação do norte da África facultou aos portugueses o controle do Estreito de Gibraltar e, pondo fim às invasões marroquinas da Península Ibérica, garantiu o início da abordagem atlântica da Terra dos Negros, nome que então se dava à África, pelas caravelas do Infante D. Henrique.

As navegações iniciais, que iam dilatando a Fé e o Império, devastando as “terras viciosas de África”, como diz Camões em *Os Lusíadas*, de 1572, perseguiram um objetivo econômico e político, o controle das regiões africanas produtoras de ouro e de especiarias então muito valorizadas na Europa, como a pimenta malagueta. Na chamada Idade Média, a malagueta, produzida principalmente na Guiné, era transportada por cameleiros árabes que a adquiriam de

⁶⁷ Manuel Nunes Dias. *O Capitalismo Monárquico Português (1415-1549)*. Contribuição para o estudo das origens do capitalismo moderno. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1964, 2 v., v. II, pp. 7-16.

populações negras ao sul do Saara, no atual Mali, e em outras regiões africanas. Quando as caravanas chegavam ao Mediterrâneo, a pimenta era comprada por mercadores italianos que a revendiam para diversos entrepostos comerciais da Europa. Além da pimenta, os portugueses então adquiriam escravos, madeiras de lei, marfim, goma, peles, plumas e, principalmente, ouro. Por volta de 1500, compram escravos negros dos sobas ou régulos do Benim, que capturam enormes quantidades deles nas contínuas guerras intertribais. Os portugueses pagam por peça cerca de 12 ou 15 manilhas, argolas de latão ou cobre. Os corretores de Lisboa então adquirem esses metais em Antuérpia e em cidades do sul da Alemanha, como Augsburg e Nuremberg. Na Costa da Mina, os portugueses revendem os escravos pagos com as manilhas para outros africanos, recebendo em ouro. Na Mina, os negros eram revendidos pelo dobro do valor que tinham em Lisboa, o que era negócio bastante lucrativo para a Coroa portuguesa, os comerciantes e os banqueiros de Flandres e da Alemanha. A maior parte do ouro das trocas provinha principalmente da Guiné, sendo transferida para o Norte da Europa em pagamento das compras portuguesas de latão, cobre e prata. A prata vinha principalmente das cidades alemãs e era a moeda usada pelos feitores portugueses para pagar as especiarias, como a pimenta-do-reino, na Ásia.

Manuel Nunes Dias demonstra que o ouro africano e as especiarias asiáticas intensificam a circulação dos metais – a prata, o latão e o cobre alemães – e dos tecidos flamengos, usados suntuariamente na corte portuguesa, produzindo grande demanda de capitais mobiliários caracterizada fundamentalmente pelo uso progressivo do crédito no estrangeiro. As novas exigências de capitais para financiar as expedições e a construção e o sustento de feitorias e fortificações na África e na Ásia para garantir o monopólio comercial e a regularidade das trocas transformam a economia europeia. No final do século XV, uma nova forma de cidade surge em Lisboa, onde se

concentra uma população dedicada quase que exclusivamente ao comércio exterior. Novos tipos sociais, o mercador, o artesão, o banqueiro, gente do terceiro estado classificada juridicamente como “vulgar” ou “plebeia”, passam a opor-se à ordem antiga dos senhores da terra, da fidalguia da espada, do clero e dos servos⁶⁸. A monarquia de Avis conserva o monopólio do comércio, defendendo-o militarmente com unhas e dentes, pois seu capital é o patrimônio ultramarino. Como os lucros do tráfico são divididos entre a Coroa e particulares estrangeiros, seus parceiros, nada, praticamente, é destinado à população. Portugal quase não tem mercado interno e produz pouco para exportar.

Na segunda metade do século XV, depois que a Coroa portuguesa passa a dominar o ouro da Guiné, lança-se à conquista dos mercados da África oriental, dos entrepostos da Malásia e dos mercados do Pacífico asiático. Entre 1482, ano da construção do castelo de São Jorge da Mina, e 1521, ano da morte do rei D. Manuel, Portugal domina mundialmente os mares. A Coroa tem o monopólio do ouro africano e da pimenta asiática; funda-se a Casa da Índia, órgão de controle do tráfico ultramarino; organiza-se em Antuérpia sua principal agência de captação de financiamento para manter a empresa colonial com adiantamentos, tecidos flamengos e metais alemães. Lisboa, a Índia, Flandres e as cidades do sul da Alemanha dependem estreitamente umas das outras e das frotas africanas e asiáticas. As cortes dos reis D. João II e D. Manuel vivem um luxo extraordinário. Os contatos culturais com Florença, Roma, Bolonha, Paris, Oxford, Cambridge, Heidelberg e outros centros europeus são intensos e novas ideias e comportamentos circulam. Mas a crise já está presente na dificuldade crescente de obter novos créditos para financiar as expedições.

Manuel Nunes Dias propõe que a transição do patrimonialismo agrário, continental, senhorial e militarista para o patrimonialismo

⁶⁸ Manuel Nunes Dias, op. cit. pp. 7-42.

mercantil e ultramarino da Coroa portuguesa como capitalismo régio começou a falhar porque o rígido monopólio da Coroa prejudicava e impedia a livre-iniciativa particular. Além disso, o capitalismo monárquico subordinava o interesse econômico ao interesse religioso-político. O investimento econômico pressupõe a impessoalidade das relações financeiras e mercantis. O dinheiro não tem pátria, cor ou religião, como já disse alguém que sabia das coisas. Em Portugal, no entanto, os investimentos se chocavam com a teologia-política escolástica baseada na intolerância religiosa e em relações sociais corporativistas ou pessoais⁶⁹.

Para tratar dessas determinações religioso-políticas das práticas da missão jesuítica no Estado do Brasil entre 1549 e 1570, é útil lembrar que o curto período de riqueza econômica da corte portuguesa entre o início do reinado de D. João II, em 1481, até a morte de D. Manuel, em 1521, corresponde a grandes feitos náuticos, militares e culturais. Por ordem de D. João II, Diogo de Azambuja funda o Castelo de São Jorge na Costa da Mina, em 1482; Diogo Cão chega ao rio Zaire, em 1485, e em 1486 percorre toda a costa de Angola. No ano seguinte, Bartolomeu Dias dobra o extremo meridional da África, o Cabo das Tormentas, que D. João II rebatiza com o nome de Cabo da Boa Esperança. Em 1498, Vasco da Gama chega a Calecute (hoje Calcutá), na Índia. Em 1500, Pedro Álvares Cabral encontra o Brasil e Gaspar Corte Real, o Canadá. Na Índia, os vice-reis D. Francisco de Almeida, Duarte Pacheco e Afonso de Albuquerque conquistam regiões produtoras de especiarias. As mercadorias do Oriente chegam a Lisboa, que recebe navios de todo o mundo como a principal capital da Europa. Nesse tempo, a corte de D. Manuel conhece um florescimento extraordinário. Estabelece trocas diplomáticas e comerciais com reinos do Congo e da Ásia, com cidades de Flandres, da Alemanha, da Inglaterra, da França e

⁶⁹ Manuel Nunes Dias. "O malogro do capitalismo monárquico: as contradições do sistema". In: Op. cit. pp. 367-380.

da Itália. Letrados portugueses são mandados como bolsistas para universidades europeias – Paris, Oxford, Cambridge, Pádua, Bolonha, Salamanca, Alcalá de Henares, ou ensinam nelas. Uma extraordinária inovação cultural, feita principalmente como arqueologia ou restituição humanista da antiguidade greco-latina, associa-se ao nominalismo e à experimentação empírica. Na corte, latim e grego são línguas da conversação diária. Esse também é o tempo de grandes obras arquitetônicas, como o mosteiro dos Jerônimos e a torre de Belém, em Lisboa, Santa Cruz de Coimbra e o convento de Tomar.

Em 1496, no reinado de D. Manuel, os mouros e os judeus foram expulsos do país, levando para os Países Baixos, a França, o Bósforo e o norte da África os capitais necessários à empresa colonial. Os judeus que permaneceram no Reino foram obrigados a converter-se ao catolicismo, passando a ser chamados de “cristãos-novos”. A corte continuou gastando muito mais do que podia. D. Manuel foi sucedido pelo filho, D. João III, que reinou de 1521 a 1557. No seu governo, o Império colonial português se desmantela. Catolicíssimo, em 1535 D. João III estabeleceu o Santo Ofício da Inquisição no Reino e patrocinou Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Simão Rodrigues, Alonso Salmerón, Diego Lainez, Pierre Favre, Claude Jay e Nicolas Bobadilla na fundação da Companhia de Jesus. Os oito homens haviam tentado obter patrocínio de reis da Inglaterra, da França e da Espanha, sem sucesso. Como braço direito da Coroa, a Companhia de Jesus passou a controlar todo o ensino elementar, colegial e universitário português, no Reino e nas colônias ultramarinas, restabelecendo a Escolástica em chave contrarreformista em todos os programas de estudo. A Índia passou a ser governada por corruptos e os abusos colonialistas causaram inumeráveis guerras com os rajás indianos, esgotando as finanças do Reino. Várias praças do norte da África, como Azamor e Arzila, foram abandonadas aos mouros por falta de recursos defensivos. Quando o ouro da África desapareceu, também faltaram totalmente o crédito, a prata,

o latão e o cobre do Norte da Europa para pagar as especiarias da África e da Ásia. Os gastos suntuários da corte continuaram, porém, enquanto a concorrência internacional aumentava, com a reação das cidades mercantis italianas, como Veneza, que retomaram o comércio. O Islã atacou no Golfo de Aden e, sem capital, a Coroa não mais conseguiu manter militarmente o monopólio comercial, como fazia desde o tempo de D. João II. Os saques das frotas portuguesas por piratas ingleses e franceses tornaram-se rotineiros e ousados. Os piratas não se davam mais ao trabalho de ir à África, à Ásia e ao Brasil, mas esperavam na foz do Tejo as caravelas que voltavam. Pesadonas, sem conservação e sem defesa, as velhas embarcações da carreira da Índia frequentemente naufragavam. O grande afluxo da prata levada do México e do Peru para a Europa pelos galeões espanhóis tornou-se forte fator de retração do mercado dos metais alemães e, em consequência, do comércio ultramarino português. Já no tempo de D. Manuel, a Coroa não tinha dinheiro para pagar o cobre reclamado pela tesouraria da Casa da Índia. Com D. João III, a Coroa reconheceu sua impotência em manter o monopólio oficial do tráfico. Decretou a falência da feitoria oficial de Antuérpia em 1548 e o fechamento da Casa da Índia, em 1549⁷⁰.

Quando D. João III morreu, nenhum dos seus muitos filhos vivia. O trono foi transmitido para seu neto, D. Sebastião, que tinha três anos e meio de idade. A regência do Reino foi exercida pela rainha viúva, D. Catarina de Áustria; depois, pelo cardeal D. Henrique. Em 1568, declarou-se a maioridade do príncipe, aos 14 anos de idade. Recebeu educação contrarreformada, sempre cercado de padres jesuítas, como seu preceptor Luís Gonçalves da Câmara, e beatos⁷¹, possuído pelo imaginário heroico da cavalaria andante e da guerra de cruzada contra os infiéis, tornou-se um

⁷⁰ Manuel Nunes Dias, op. cit. pp. 352-356.

⁷¹ João Francisco Marques. "Confesseurs de princes, les jésuites à la cour de Portugal". In: *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*. Sous La direction de Luce Giard et Louis de Vaucelles. Paris, Jérôme Millon, 1996.

fanático religioso. Já em setembro de 1564, todos os decretos publicados pelo Concílio de Trento, em 1563, foram declarados leis do reino de Portugal. Isso transformou o país no campeão mundial do combate às heresias religiosas de Lutero, Calvino e Melancton e ao pensamento laico de Maquiavel e Guicciardini.

Desde 1535, ano do estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição em Portugal, as grandes inovações culturais dos reinados de D. João II e D. Manuel passaram a ser duramente censuradas, reprimidas, castigadas e perseguidas pela Contrarreforma, que as constituiu como ideias libertinas. Opuseram contra elas o modelo católico de uma vida beata iluminada pelo fogo dos autos-da-fé. Assim, em 1547, pouco antes de Nóbrega vir para o Brasil, saiu em Portugal a primeira lista do *Índice dos Livros Proibidos*. Nela constam quase todos os títulos dos livros que vinham sendo lidos no país desde o tempo de D. João II.

Movido pelo lema da cruzada contra infiéis e heréticos, pretendendo recuperar o Marrocos e as praças africanas perdidas pelo avô, D. Sebastião comandou uma expedição militar de surpresa contra Tânger e Ceuta, em 1573, sem realizar os grandes feitos heroicos esperados. Em 1578, o imperador do Marrocos, Muley-Ahmed, destronado pelo tio, Abd-el-Melik, pediu-lhe auxílio. O rei passou à África e desapareceu com milhares de homens na batalha de Alcáber-Kebir, travada num remoto deserto africano, em 4 de agosto de 1578.

Até 1548, quando D. João III estabeleceu o Governo Geral, o Estado do Brasil tinha permanecido uma distante conquista secundária, pois o capitalismo monárquico encontrava suas principais fontes de lucro na África e na Ásia. Luiz Felipe de Alencastro demonstra que a Coroa, patrocinada pelo capital estrangeiro e nacional, passa a estimular a produção de mercadorias voltadas para o mercado mundial, iniciando uma forma mais avançada de exploração colonial. Nela, evidencia-se a superioridade do sistema atlântico basea-

do na pilhagem dos povos africanos e na agricultura escravista americana⁷². A ação do Pe. Manuel da Nóbrega pressupõe essas determinações econômicas e político-religiosas. Nela, é nuclear o modo como a natureza do poder real é doutrinada.

Nas representações desse tempo, encontram-se frequentemente fórmulas como *corpo místico*, *corpo do reino*, *lei eterna*, *lei natural*, *luz da Graça*, *bem comum* etc., usadas para significar a totalidade da sociedade, seus modos de ordenação jurídica e política e suas finalidades terrenas e espirituais. As fórmulas são escolásticas e reproduzem a doutrina exposta por Santo Tomás de Aquino no seu comentário do *Livro V* da *Metafísica*, de Aristóteles, em que trata do terceiro modo da unidade dos corpos. Tomás de Aquino define essa unidade como *unidade de integração*, propondo que é o modo correspondente ao corpo humano. Segundo ele, a perfeição decorre da integração e subordinação dos diversos membros como instrumentos do princípio superior que o governa, a alma. O corpo humano é uma unidade de membros subordinados à cabeça; a variedade deles, como o pé, a mão, o olho, é adequada à diversidade das funções que desempenham no todo dele como harmonia ordenada ou, mais simplesmente, como *ordem*. Por analogia, a metáfora do “corpo natural do homem” é usada como termo de comparação para outras realidades imaginadas como *corpos*, como a Igreja e a sociedade. Quando se fala de *corpus Ecclesiae mysticum*, “corpo místico da Igreja”, pressupõe-se que, assim como o corpo humano tem membros com funções subordinadas à cabeça, a Igreja é um *corpo* religioso. Sua *cabeça* é o Papa, como vigário ou vice-rei de Cristo, e seus membros subordinados, o clero e o rebanho. Aplicando a metáfora do *corpo* à esfera política, Tomás de Aquino propõe que o rei é a cabeça do corpo político de sua sociedade e que está nele assim como a alma está no corpo humano, o Papa na

⁷² Luiz Felipe de Alencastro. O Trato dos Videntes. *Formação do Brasil no Atlântico Sul*. Séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 30.

Igreja e Deus no mundo: o rei é o princípio que rege o corpo político da sociedade como sua cabeça ou razão suprema. Ele a governa em função da integração harmônica de todos os seus membros, assegurando a manutenção da ordem social como a concórdia e a paz do bem comum⁷³.

As relações sociais dessa sociedade definida como “corpo político” são *corporativas*, ou seja, relações pessoais: no século XVI, pertencer ao corpo político do Império português significava que cada indivíduo tem responsabilidade imediata para com todos os outros homens que também são partes dele. As funções dos indivíduos e das ordens sociais a que pertencem são diferentes, no entanto, do mesmo modo como são diferentes, por exemplo, as funções do pé e do olho. Logo, a desigualdade é natural, sendo hierarquizada por meio de privilégios e de representações das posições sociais em três estados - fidalguia, clero, plebe. Cada um deles, por sua vez, tem muitas subdivisões hierárquicas às quais correspondem posições sociais, privilégios, representações, modos de ser, de agir e de fazer específicos. No caso, para garantir o bom funcionamento do todo, o bom governo do rei não pode dissociar-se da ética cristã, evidenciando em suas decisões a íntima fusão de política e religião que caracteriza o que se chamou de “política católica”.

A conceituação do reino português como *corpo místico* de ordens sociais e membros cuja vontade unificada se aliena do poder, declarando submissão à pessoa mística do rei, deve ser lembrada como um dos principais fundamentos da difusão da “política católica” na

⁷³ A Companhia de Jesus também é um corpo, “corpo místico” de vontades unificadas, obedientes à cabeça, o Geral em Roma. Charlotte de Castelneau-L’Estoile lembra que as Constituições da Companhia pressupõem a dispersão dos membros pelos quatro continentes, especificando uma “identidade jesuítica” pela descrição do itinerário que leva quem pede para ser admitido na Companhia até a sua incorporação nela (por exemplo, nas partes I a V). O itinerário só se completa quando o postulante incorporou essa identidade “fazendo corpo” com os outros membros. Cf. Charlotte de Castelneau-L’Estoile. *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

catequese e na educação realizadas pelos jesuítas no Estado do Brasil no século XVI. A doutrina pressupõe e determina que a educação deve levar os indivíduos à integração harmoniosa como súditos, ou subordinados, desempenhando funções especificadas pelos seus privilégios no corpo político do Estado. A liberdade do súdito é definida como “servidão livre” à cabeça real:

“A liberdade cristã não consiste em estar isentos das justas leis humanas, nem em estar imunes da justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e a justiça; mas consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação”⁷⁴.

Para obter essa “subordinação livre” que interessa à manutenção do “bem comum”, a Companhia de Jesus propõe que a educação deve “tornar mais homem”, lema do *Ratio studiorum* usado por ela a partir de janeiro de 1599. Para tanto, a educação deve dar conta das três faculdades que, segundo a Escolástica, compõem a pessoa humana: a memória, a vontade e a inteligência. A educação deve ensinar a cada uma delas o autocontrole necessário à harmonia dos apetites que caracteriza a tranquilidade da alma. A finalidade é a amizade das três faculdades – memória, vontade, inteligência –, com as mesmas faculdades de todos os outros membros do corpo político do Estado. Por outras palavras, nesse tempo é “mais humano” quem aprende a agir segundo a *recta ratio agibilium* e a *recta ratio factibilium* da Escolástica: a *reta razão das coisas agíveis* ou o modo moral de agir racionalmente com prudência, orientando as escolhas para causas consideradas livres e justas; e a *reta razão das coisas factíveis* ou o modo eficaz de fazer coisas tecnicamente, segundo artes específicas, que permitem atingir a adequação das formas aos seus fins.

⁷⁴ Francisco Suarez, S.I. *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los Errores del Anglicanismo*. Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613. Version Española por José Ramón Eguillor Muniozgueren, S.I. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, 4 v., v. III, IV.

A partir de 1517, data das teses polêmicas e logo heréticas de Lutero, as versões católicas do poder afirmam que ele só é legítimo quando a normalidade das leis que institui é uma evidência da presença da luz natural da Graça que o orienta providencialmente para garantir o “bem comum”. Definida e praticada como arte de manter a unidade e a segurança do reino contra inimigos internos e externos, a política católica portuguesa opõe-se à hipótese maquiavélica de que o poder é um artifício da força independente da ética visando o triunfo nas competições da cidade, reafirmando a ética medieval como espelho ou modelo da ação dos príncipes. A política visa a unidade e a segurança do reino; para tanto, pressupõe-se que é necessária a concórdia de cada um consigo mesmo. O autocontrole dos apetites exposto na *Ética* aristotélica relida em chave escolástica como fundamento da amizade de todos os grupos e indivíduos garante, em teoria, a concórdia do todo do corpo político do Estado. Segundo a doutrina, a paz social nasce da concórdia individual e da amizade das partes pelo todo. Para assegurar a paz, a Coroa assegura o monopólio da violência fiscal, judiciária e militar; combate as heresias religiosas; exerce a censura intelectual; aplica castigos exemplares e patrocina a catequese de povos gentios de suas possessões. O “bem comum” do Império obtido por tais expedientes é definido como “paz” ou estado de equilíbrio dos interesses e conflitos particulares dos indivíduos e das ordens sociais. Tal equilíbrio é obtido pela subordinação voluntária do todo do “corpo místico” da comunidade à cabeça, o rei, como sujeição pela qual se alienam do poder. Abrindo mão da liberdade para se declararem súditos, recebem os privilégios que os hierarquizam como livres para obedecer. Nessa hierarquia, que desce da cabeça real até as plantas dos pés escravos, os índios do Brasil têm garantida toda a liberdade necessária para subordinar-se voluntariamente à hierarquia.

Sendo mandado ao Estado do Brasil como homem de confiança do rei, obedecendo às determinações da Coroa portuguesa,

no programa “catequese e escola” Nóbrega executa as determinações teológico-políticas do Concílio de Trento(1540-1563) seguidas pela Companhia. A missão inclui-se no movimento de renovação da Cristandade como prática da *devotio moderna*, a “devoção moderna” , sistematizada durante e após o Concílio de Trento como Contrarreforma⁷⁵.

Dando continuidade ao combate que então ocorre no Reino contra as teses reformadas e a doutrina ateia da razão de Estado exposta nas obras políticas de Guicciardini e Maquiavel, a missão executa a política católica como *conquista espiritual* do Estado do Brasil, entre 1549 e 1570. Isso ocorre nas três relações simultâneas que correspondem, como foi dito, às suas negociações com a sociedade colonial, com a Coroa portuguesa e com a sua sede em Roma. Nelas, a ação missionária é caracterizada pela íntima fusão de poder político e poder religioso doutrinada pelos teólogos e juristas italianos, portugueses e espanhóis que participaram do Concílio de Trento, como Bellarmino, Possevino, De Soto, Laynez, e continuada no final do século XVI e início do XVII pelos autores da chamada “segunda Escolástica” de Coimbra, Braga, Évora e Salamanca, como o grande filósofo, teólogo e jurista jesuíta Francisco Suárez, autor de dois tratados teológico-políticos, *De legibus* (1612) e *Defensio fidei* (1614), fundamentais na doutrina do “pacto de sujeição” que estabelece o poder do rei português como cabeça do Império; e o também jesuíta Giovanni Botero, autor do não menos fundamental *Della raggion di Stato* (1586), ensinado como os outros nos cursos jesuíticos da Universidade de Coimbra.

Nas negociações, os textos produzidos por Nóbrega e seus subordinados são fundamentais. Cópias deles são enviadas para Roma, sendo usadas nos processos de controle interno da Companhia aí aplicados pela equipe chefiada pelo Pe. Juan de Polanco.

⁷⁵ Cf. Quentin Skinner. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 v. (1.The Renaissance; 2. The Age of Reformation).

Hoje, alguns deles, como o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Nóbrega, os autos teatrais e a poesia de José de Anchieta, o tratado descritivo do Brasil do Pe. Fernão Cardim, são incluídos nas histórias literárias brasileiras, onde são classificados como *literatura de informação*. Deve-se evitar o uso anacrônico do conceito de *literatura*, que data da segunda metade do século XVIII, para classificá-los. Em seu tempo, nenhum deles tem finalidade “literária” ou “estética”, pois então não existe a instituição literária como foi constituída nas sociedades burguesas da Europa no final do século XVIII e no século XIX. São textos instrumentais ou utilitários produzidos em meios materiais e com categorias e conceitos doutrinários, procedimentos técnicos, finalidades e usos didáticos, catequéticos e devocionais. Obviamente não conhecem as noções burguesas constitutivas da instituição literária, como as de *autonomia crítica do autor*, *mercado dos bens culturais*, *propriedade privada da obra*, *direitos autorais*, *plágio*, *expressão psicológica*, *originalidade*, *opinião pública*, *crítica*, *negatividade*, *ruptura estética*, *contemplação estética desinteressada* etc. Logo, também não são *manifestações literárias*, como se costuma dizer, ou documentos marcados pela ausência da presença do “nacional” que caracteriza a instituição literária brasileira dos séculos XIX, XX e XXI. Não devem ser lidos como “manifestação” prefiguradora do que quer que seja, mas segundo sua especificidade histórica e os vários usos que tiveram desde o momento em que foram publicados como manuscritos e textos impressos. Quando são lidos, deve-se dar atenção aos sistemas de representação que regulam sua produção, sua circulação e seu consumo como artefatos que não podem ser usados como evidência documental positiva. Não há nenhum “realismo” neles – a não ser o realismo escolástico – na observação da terra do Estado do Brasil. São produzidos subordinando a experiência das novidades do Estado do Brasil a princípios metafísicos, teológico-políticos, retóricos e éticos universalizados como verdade e salvação exclusivas de Roma

e do Império português. São elementos muito ativos na construção da realidade de seu tempo, não se dissociando dela, como interpretações anacrônicas propõem.

A maioria deles é escrita em português e castelhano; alguns, em italiano e latim; outros são compostos em “língua brasílica”, “língua geral” ou “nheengatu”; outros, em menor quantidade, em “língua de Angola”, provavelmente banto. Não há imprensa no Estado do Brasil do século XVI e os textos circulam em cópias manuscritas usadas didática e devocionalmente nos aldeamentos, nos colégios e em circunstâncias solenes da hierarquia administrativa e eclesiástica, como entradas e saídas de governadores, bispos e padres visitantes. Nos usos, sofrem supressões ou adições de partes, adequando-se às circunstâncias, como se vê exemplarmente nos autos teatrais. O padre que os escreve tem a posse, mas não a propriedade privada deles, pois pertencem ao corpo místico da Companhia de Jesus. A escrita nunca é informal, mas retoricamente ordenada: aplica lugares-comuns e preceitos dos diversos gêneros, imitando estilos de autores latinos e medievais. Categorias e conceitos teológico-políticos da política católica contrarreformista – *lei eterna de Deus, lei natural, lei positiva, Graça inata, corpo místico, cabeça do reino, membro subordinado, caritas, amizade, bem comum, discrição, honra, prudência* etc. – interpretam a significação dos enunciados, orientando-lhes o sentido providencialmente. A íntima fusão de latinidade, retórica e teologia-política escolástica caracteriza todas as práticas da escrita jesuítica entre 1549 e 1570 como forma cultural específica que não deve ser ignorada quando os textos são lidos.

Deve-se saber que são produzidos por religiosos pertencentes ao padroado português subordinado à Coroa. Desde o rei D. Dinis, no século XIII, o Papa concedeu aos reis portugueses o privilégio de nomear homens de confiança da Coroa como bispos das dioceses, vetando ou aprovando o nome dos padres designados

por eles para ocupar cargos nas paróquias⁷⁶. No século XVI, esse poder determina a associação direta da Coroa com os negócios da Companhia de Jesus constituída por D. João III como a principal agência difusora dos princípios doutrinários de sua política expansionista na África, na Ásia e na América. Evidentemente, essa subordinação é atravessada continuamente por tensões e negociações. Por exemplo, em 1547, quando a bula papal *Meditatio cordis* confirmou o estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição em Portugal, D. João III propôs que a Companhia de Jesus o dirigisse. Essa era uma missão da Igreja e a direção devia ser aceita – mas por mandato do Papa, a quem a Companhia tinha declarado total obediência e não só por ordem do rei. Escrevendo ao provincial Diogo Mirão, Loyola diz que confiou a deliberação a seis padres – Laynez, Salmerón, Bobadilla, Olavo, Madrid e Polanco – declara:

Este cargo não sendo com efeito contrário ao nosso instituto, a Companhia, que se considera como pertencendo em Nosso Senhor a Sua Alteza, não tem razão de recusar esse trabalho em uma coisa que toca de tão perto ao serviço de Deus e à pureza da religião em Portugal.

Propõe em seguida que, para evitar inconvenientes, se o rei concordar, deve escrever uma carta ao Papa pedindo-lhe ordenar à Companhia de Jesus que aceite o cargo. Quando o Papa era deão dos cardeais inquisidores, queria que ela assumisse essa função em Portugal. Ainda recomenda a Mirão que seriam muito úteis mais duas cartas, uma para o cardeal De Carpi, deão dos inquisidores, e outra para o embaixador. Caso a Companhia receba a ordem de aceitar, escreve,

⁷⁶ O Papa Paulo III elevou Miguel de Silva, antigo embaixador português, ao cardinalato. O rei D. João III, contrário à elevação, chamou de volta seu embaixador em Roma, Cristóvão de Souza. A Companhia de Jesus tinha obrigações para com o rei, que a havia acolhido; ao mesmo tempo, para com o Papa, que a havia aprovado como Ordem. Em 18 de março de 1542, Loyola escreve para Simão Rodrigues. Declarando que a ingratidão é um dos maiores pecados, lembra a Rodrigues o modo como D. João III o ajudou quando se instalou em Lisboa. Afirma que a Companhia deve tudo ao rei de Portugal e determina que, na circunstância polêmica, Simão Rodrigues testemunhe e apresente ao rei o profundo respeito dela. Cf. Inácio de Loyola. "A Simon Rodriguez, Rome, 18 mars 1542". In Ignace de Loyola. *Écrits*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 667-669.

faremos a Sua Alteza algumas propostas que, sem se afastarem do fim visado, contribuiriam para que a Companhia se ocupasse melhor e com mais edificação de uma obra tão santa. Se Sua Alteza não pensa que se deva esperar a resposta do Papa para começar a se pôr a par, um ou outro padre poderá exercer provisoriamente o cargo até que, com a ordem de Sua Santidade, seja assumido oficialmente. Uma vez feitas essas representações, eu escrevi fazer tudo quanto agrada a Sua Alteza⁷⁷.

D. João III não se convenceu e foi o dominicano Jerônimo de Azambuja, Grande Inquisidor em Évora desde 1552, que assumiu o cargo.

Fundada por Inácio de Loyola (1491-1555) e seus companheiros de estudos em Paris – Simão Rodrigues, Francisco Xavier, Alfonso Salmerón, Diego Laynez, Pierre Favre, Claude Jay, Nicolas Bobadilla – a Companhia de Jesus foi estabelecida institucionalmente pelo Papa Paulo III com a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540. Define-se como ordem militante orientada pelo projeto missionário de levar a Verdade do Deus católico para populações que a mesma Verdade constitui como infiéis, que negam o verdadeiro Deus, e como gentios, que o ignoram. Seus membros declaram que partirão para onde o Papa os mandar, entre fiéis ou infiéis. Caso um membro da Congregação queira ir para um lugar em vez de outro, entre fiéis ou infiéis, não poderá, nem direta nem indiretamente, por si mesmo ou por outro, recorrer ao Pontífice, mas se submeterá à decisão da Congregação ou de seu prelado, pronto a fazer tudo quanto for decidido⁷⁸. Nessa subordinação voluntária ao Papa e aos superiores da Companhia, Loyola retoma o programa dos apóstolos, determinando que os infiéis – judeus, muçulmanos, luteranos, calvinistas, anglicanos, anabatistas etc. – são inimigos da Fé, que deve ser arrancada deles, se antes não tiverem

⁷⁷ Inácio de Loyola. "A Jacques Miron. Rome, 20 juin 1555". In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp.945-946. Como medida garantidora do monopólio real da justiça, em 1554 D. João III proibiu os duelos. Em 5 de abril desse ano, Loyola escreveu a Mirão, encaminhando ao rei propostas jurídicas sobre a defesa da honra de pessoas ofendidas.

⁷⁸ Inácio de Loyola. "Déterminations de La Compagnie". In Ignace de Loyola. *Écrits*. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 283-284.

sido destruídos pelo fogo e pelas armas. Quanto aos pagãos ou gentios – índios da América, negros africanos, brâmanes e budistas da Índia, xintoístas japoneses, confucionistas chineses – são infelizes condenados ao Inferno, se a verdadeira Fé não lhes for comunicada. Nas práticas dos jesuítas ativos no Estado do Brasil no século XVI, sempre se acha o pressuposto de que é por caridade que se leva a Fé aos gentios, pois é por amor ao próximo – mesmo quando distanciado do Bem católico, como os selvagens tupis e os bárbaros tapuias – que se tem a obrigação moral de aconselhá-los a aceitar a Verdade. Caso não queiram escolhê-la, ainda que em teoria a conversão não possa ser forçada, deve ser-lhes imposta pela força das armas e da vara de ferro: *compelle eos intrare*, “obriga-os a entrar”, declara Anchieta, citando um apóstolo.

Em 8 de abril de 1546, os teólogos e juristas reunidos na IV sessão do Concílio de Trento declararam herética a tese *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a escritura”) da teologia luterana⁷⁹. A declaração orienta o sentido da missão jesuítica no Estado do Brasil. Com a tese, Martinho Lutero determina que o fiel da sua Igreja deve fazer contato com Deus lendo a *Bíblia* solitariamente, ou seja, dispensando a mediação do clero e dos ritos e

⁷⁹ “O santo Concílio de Trento, ecumênico e geral, tendo sempre frente aos olhos o fim de conservar na Igreja, destruindo todos os erros, a pureza mesma do Evangelho que, depois de ter sido prometido antes pelos profetas nas Santas Escrituras, foi publicado pela boca de Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, em seguida por seus apóstolos aos quais ele deu a missão de anunciá-lo a toda criatura como sendo a fonte de toda verdade salvífica e de toda disciplina dos costumes; e considerando que esta verdade e esta regra moral estão contidas nos Livros escritos e nas tradições não escritas (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) que, recebidas da própria boca de Cristo pelos apóstolos, ou pelos apóstolos a quem o Espírito Santo as havia ditado, transmitidas quase que de mão em mão (quasi *per manus traditae*), chegaram até nós; o Concílio, portanto, seguindo o exemplo dos Pais ortodoxos, recebe todos os livros tanto do Antigo quanto do Novo Testamento (...) assim como as tradições concernentes e à fé e aos costumes, como vindos da boca mesma de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por uma sucessão contínua; ele as recebe e as venera com um igual respeito e uma igual piedade. Se alguém não receber inteiros esses livros e se desprezar com conhecimento de causa e propósito deliberado essas tradições, que seja anátema” Cf. H. Denzinger e A. Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. XXXVI. Barcelona-Freiburg-Roma, Herder 1976, no. 1501, pp. 364-365.

cerimônias visíveis da Igreja Católica. Lutero condena principalmente o que chama de “tradições humanas”, afirmando que desvirtuam a palavra de Deus nas *Escrituras*: *Omne quod in scripturis non habetur, hoc plane Satanae addimentum est*⁸⁰.

O Concílio de Trento confirmou como fonte autorizada da Igreja a *traditio*, “tradição”, decretando que provinha diretamente “da boca mesma de Cristo” e que havia sido mantida por sucessão contínua e passada adiante, “quase que de mão em mão”, como uma das duas fontes autorizadas dos *ritos*, as palavras e as orações; das *cerimônias*, os gestos e as ações; do *magistério*, o poder de instruir as almas; do *ministério*, o poder de santificá-las; e do *governo*, o poder de dirigi-las. Contra a tese, durante o Concílio e depois dele, a Igreja Católica defendeu a transmissão oral das duas fontes da Revelação, a *traditio* e as *Escrituras*⁸¹. Para isso, gêneros literários gregos, latinos e escolásticos – o diálogo, o debate, a diatribe, a controvérsia, a suasória, o sermão etc. – foram retomados no ensino das dioceses e dos colégios jesuíticos para treinar pregadores. Em 17 de junho de 1546, tratando da pregação da palavra de Deus, o Concílio publicou o decreto *Super lectione et praedicatione*, ordenando a transmissão da verdade da *tradição* e da *Escritura* por meio da palavra oral divulgada no púlpito por pre-

⁸⁰ (“Tudo que não está nas Escrituras é simplesmente uma adição de Satã”) Lutero, 1521. In: Philippe Boutry. “Tradition et écriture. Une construction théologique”. In: Enquête. Usages de la tradition. Paris, EHESS/CNRS/Ed. Parenthèses, second semestre 1995, n.º. 2, p. 43.

⁸¹ “La Escritura y la Tradición contienen la Palabra de Dios y son la regla primaria de la fe. La Tradición excede a la Escritura en cuanto que la interpreta y nos transmite verdades oscuramente contenidas en ella... La Iglesia excede a la Escritura y Tradición porque delimita el Canon de la Escritura y las verdaderas tradiciones, las conserva y nos propone infaliblemente su sentido. En cambio, la Escritura y la Tradición exceden a la Iglesia porque contienen la revelación divina... La Escritura, finalmente, excede a la Tradición y a las definiciones de la Iglesia por la prerrogativa de la inspiración... No hay, por tanto, en la teología católica lugar para una norma normans non normanda en sentido absoluto, como pretendían los protestantes” Cf. Vargas-Machuca, S.J. Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez. Granada, Facultad de Teología, 1967, pp.27-218. Cit. por D. Francisco Alvarez.” Introducción “.In: Francisco Suarez, S.J. *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los Errores del Anglicanismo*. Madrid, 1970, Instituto de Estudios Políticos, 1970, v. I, p. XX.

gadores que seriam inspirados pelo Espírito Santo. Na XXIV sessão, em 1563, aprovou-se o *Canon IV* do *Decretum de reformatione*, determinando que os sacerdotes que cuidavam das almas do rebanho católico deveriam conhecer as ovelhas para celebrar o sacrifício com elas, alimentando-as com as boas obras e a palavra de Deus na administração dos sacramentos. A pregação dependia da formação sacerdotal e recomendou-se a abertura de seminários diocesanos como instrumento para fornecer erudição e treinamento de técnicas discursivas aos futuros pregadores. Sua educação devia associar-se à exigência vocacional orientada para a adoção de uma mentalidade profissional no cumprimento das tarefas pastorais: pregação, liturgia e *práxis* sacramental. Com ela, deveria desaparecer grande parte do clero parasitário, ignorante, indisciplinado e devasso. O *Catecismo romano*, acabado pouco depois do encerramento do Concílio, em 1563, definiu os preceitos da fé para as massas. O *Breviário romano* (1568) e o *Missal romano* (1570) restabeleceram a unidade romana dos ritos, opondo-se às particularidades dos cleros nacionais e aos diversos príncipes reformados da Europa que disputavam o poder espiritual com o Papa.

A partir do século XVI, os tratados de retórica escritos por autores católicos recorrem a textos latinos antigos pressupondo que, no ato da invenção dos discursos, o juízo dos autores é aconselhado pela luz natural da Graça inata. Ela orienta sua escolha de conceitos, da disposição dos argumentos e das palavras dos estilos como eficácia didática, prazer engenhoso e envolvimento persuasivo. Nas suas diversas proporções verossímeis e adequações decorosas, os estilos bem formulados demonstram com justeza e justiça a participação da presença divina nas coisas do mundo.

Essa orientação teológica está na base da definição da autoridade e da eficácia do ensino e da pregação jesuítas aos povos gentios do Estado do Brasil. Na catequese, o padre fala aos índios de modo definido catolicamente como justo, reproduzindo dra-

maticamente, mas sempre com o cálculo da prudência adequada às ocasiões, as verdades reveladas da Fé. Evidencia externamente (*in foro externo*) a presença da luz divina acesa na sua consciência (*in foro interno*) como a *sindérese*, “a centelha da consciência que orienta o livre-arbítrio para evitar o mal”, como diz Tomás de Aquino. Como foro interno, a consciência humana é entendida então como sendo simplesmente o “foro de Deus”. Segundo Suárez, que no início do século XVII retoma Tomás de Aquino para sistematizar politicamente as decisões do Concílio de Trento, “foro” significa o lugar onde se executa o juízo⁸². O mesmo pressuposto escolástico se acha nos textos de Nóbrega. Quando trata da justiça ou legitimidade da captura e escravidão de índios, pressupõe que tudo quanto o Estado e os homens solicitam ou concedem deve ser examinado à luz da razão desse foro, que contém permanentemente escrita nele a lei natural de Deus. Se o juízo conclui que o Estado e os homens agem de acordo com a luz natural, acata o que é solicitado ou concedido, como se o próprio Deus o mandasse. Mas se a diretiva do Estado e dos homens contraria a lei natural, conclui que aquilo que pedem ou mandam é injusto e que tem de fazer tudo quanto for necessário para corrigi-lo:

“A injustiça não pode encontrar-se senão nas leis dadas pelos homens...; logo, não podem ser guardadas tais leis contra a obediência de Deus”⁸³.

Pautando-se pelo princípio escolástico que seria retomado por Suárez no início do século XVII, Nóbrega defende que, se um homem obedece a uma lei justa do Estado, é como se o próprio Deus a ordenasse, pois a justiça da lei positiva – a lei feita pelos homens para governar-se – espelha a luz natural que espelha a lei

⁸² Francisco Suarez. De Legibus ac Deo Legislatore. In *decem libros distributus*. Autore P.D.Francisco Suarez Granatensi e Societate Iesu Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum, et Reverendissimum D.D.Alphonsum Furtado de Mendonça Episcopum Egitaniensem. Cum variis Indicibus. Conimbricae, Cum Privilegio Regis Catholici pro Castella, et Lusitania. Apud Didacum Gomez de Loreyro. Annon Domini 1612, III, XXI, I.

⁸³ Idem, ibidem, I, IX, 6.

eterna de Deus. Nóbrega acredita que o missionário inspirado pelo Espírito Santo tem total autoridade para doutrinar os povos gentios, pois sua alma é animada pela mesma justiça revelada nas *Escrituras* e na *traditio* como vontade de Deus realizada nas leis positivas do Reino difundidas pela Companhia de Jesus.

Contra a *sola scriptura*, a Igreja Católica determinou que somente teólogos autorizados pelas duas fontes da Revelação, a tradição e o livro sagrado, poderiam ler e interpretar os dois Testamentos e os textos dos doutores canônicos. A interpretação autorizada garantia o monopólio papal do sentido profético da mensagem bíblica que era repetido na *lectio*, a lição, dos jesuítas em seus colégios, seminários e universidades europeus, americanos, africanos e asiáticos. Em 1558, a edição de um *Index Librorum Prohibitorum* deu continuidade à censura de livros considerados inconvenientes, subversivos e heréticos. A censura se acompanhou da publicação de textos autorizados e da proibição da posse e leitura da Bíblia. Os textos autorizados deram publicidade aos dogmas fixados e confirmados no Concílio. Na catequese e na educação jesuíticas, um deles é fundamental: o da luz natural da Graça inata.

No Concílio de Trento, foi oposto a outra tese de Lutero, *lex peccati*, a lei do pecado original. Segundo ela, o pecado original corrompe a natureza humana tornando os homens incapazes de distinguir o *verum Deum absconditum*, “o verdadeiro Deus oculto”. Se individualmente são incapazes de distinguir o Bem do mal, quando se juntam tendem para a anarquia. A consequência da tese é política: a doutrina do *direito divino dos reis* enviados *diretamente* por Deus para impor ordem a suas sociedades. Lutero afirma que os reis reinam por direito divino, por isso têm total autoridade para legislar sobre matérias de poder espiritual, fundando igrejas que dispensam a autoridade delegada ao Papa por Cristo quando estabeleceu São Pedro como seu sucessor, vigário ou vice-Cristo. Principalmente por meio da Companhia de Jesus, a Igreja Católica divulgou em Portugal e

suas colônias ultramarinas a doutrina do jesuíta Molina sobre a Graça inata, fazendo nova conciliação entre a presciência divina e o livre-arbítrio humano. Repetindo os decretos conciliares, os jesuítas afirmam que Deus certamente é *causa universal*, mas não a *causa próxima* ou imediata do poder político. Afirmam simultaneamente que, apesar do pecado original, a luz natural da Graça inata permanece presente na alma humana como a “centelha da consciência” doutrinada por Tomás de Aquino: acende-se na consciência, aconselhando os homens a escolher e fazer o bem. Logo, como a lei natural é ativa, o poder não é dado diretamente por Deus ao rei, mas nasce de um contrato firmado entre ele e o povo. O contrato fundamenta a sociedade como “corpo místico” de membros subordinados à cabeça real em função do “bem comum”.

Na regulação jurídica da “política católica” da monarquia portuguesa, conceitos e preceitos do Velho Testamento e do Novo Testamento, fundidos com enunciados de doutrinas políticas gregas, romanas, germânicas, patrísticas e escolásticas, afirmam a luz natural da Graça inata como critério central da definição da natureza do poder temporal dos reis como imitação do modelo do poder espiritual do Papa. Catolicamente, o pecado não corrompe a natureza humana totalmente, pois a luz natural da Graça inata atua no mundo, devendo ser universalmente apregoada como o critério definidor da legitimidade dos códigos positivos inventados pelas comunidades humanas para governar-se. O fato de as sociedades gentias não conhecerem a Revelação de Cristo não pode ser fundamento para a classificação delas como sociedades “escravas por natureza”, pois nelas a luz natural também está presente.

Em 1550, na última sessão do Concílio realizada em Valladolid, o teólogo dominicano Juan Ginés de Sepúlveda debateu seu tratado, *Democrates alter* ou *Tratado sobre as justas causas da guerra contra os índios*, com outro dominicano, Bartolomé de Las Casas. Estava em questão a legitimidade dos massacres das populações do México,

do Caribe e do Peru pelos espanhóis⁸⁴. Sepúlveda é adepto da tese aristotélica da “escravidão por natureza”, segundo a qual o inferior é naturalmente subordinado ao superior, e defende a noção teológica tradicional de que toda sociedade legítima se fundamenta no conhecimento de Deus. Baseado nelas, valida a ação espanhola, argumentando que o desconhecimento de Cristo pelos habitantes da América evidencia a ilegitimidade do poder de suas sociedades. Astecas, incas e outros povos não vivem uma vida de “genuína liberdade política e dignidade humana” porque não têm a verdadeira religião revelada. Sua natureza é inferior porque distanciada do Deus de Roma. Logo, a conquista é “guerra justa” feita contra infiéis inimigos da verdadeira fé. Mencionando uma citação de *Ezequiel 3* feita por São Jerônimo – “o que fere os maus naquilo em que são maus e têm instrumentos de morte para matar os piores é ministro de Deus” – Sepúlveda alega que a escravidão dos indígenas significa, desde que sejam convertidos ao catolicismo, a salvação de suas almas, que doutra forma estarão condenadas ao Inferno⁸⁵.

Os teólogos e juristas jesuítas e dominicanos do Concílio estabeleceram analogia entre a tese de Sepúlveda e a tese de Lutero que afirma que a sociedade política só é legítima quando fundada na divindade. Contra Sepúlveda, defenderam que qualquer sociedade humana segue a lei natural de Deus, mesmo quando não conhece a Revelação de Cristo, pois a Graça está presente como aconselhamento moral ainda nas sociedades mais bárbaras. O selvagem americano que faz sacrifícios humanos ou come carne humana continua homem e tem alma, que deve ser corrigida e salva do Inferno. Vitoria escreveu que é ilegítima a conquista baseada na noção de que o poder é doação da Graça divina. Las Casas usou o mesmo argumento na defesa dos índios dos territórios conquistados pelos espanhóis.

⁸⁴ Lewis Hanke. *Aristóteles e os Índios Americanos*. São Paulo, Martins, s/d, pp. 80-83.

⁸⁵ Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Índios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

No Estado do Brasil, o argumento que o Concílio opôs à tese de Sepúlveda pauta a ação de Nóbrega que, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, afirma a humanidade dos índios, demonstrando que possuem as três faculdades da alma humana, memória, vontade, inteligência. Suas “abominações” não são naturais ou essenciais, afirma, mas decorrem de costumes depravados que é possível e necessário corrigir por meio da doutrina católica que os subordina à Coroa e a Roma. Pressupondo essas orientações doutrinárias, a devoção jesuítica é totalmente metódica, sendo ordenada e orientada pelo preceito de Loyola: “Desenvolve-te a ti próprio, não para a fruição, mas para a ação”. A prescrição pressupõe a presença do conselho de Deus na consciência. É não-contemplativa e mesmo anti-contemplativa, específica da *devotio moderna*, e está na base da catequese de índios e da educação ministrada nos colégios da Companhia de Jesus no Estado do Brasil do século XVI.

Nos escritos de Manuel da Nóbrega e outros jesuítas do século XVI, sempre é evidente a obsessão de ser útil para a Igreja. O imaginário do pecado, o desejo de viver em Cristo e, principalmente, o desejo de morrer por Cristo e com Cristo, definem o programa da luta contra a heresia, que difunde a mensagem da verdade da Fé para os gentios. Como novos apóstolos, os jesuítas vindos para o Estado do Brasil no século XVI querem dar testemunho dela. Para eles, além dos santos e mártires do Cristianismo, o grande exemplo desse testemunho era o próprio fundador da Companhia. Nos *Exercícios Espirituais* – por exemplo, os de número 93, 95, 137, 138, 140, 143 – Loyola inclui os infiéis na perspectiva da Fé conquistadora. A conquista espiritual é feita ou por Deus, que é evidentemente católico, ou por Satã, sempre calvinista, luterano, maquiavélico, judeu, árabe e turco. Muitas vezes, tupinambá, tamoió, caeté, carijó, goitacás e aimoré. Assim, a *devotio moderna* é fundamentalmente ação que faz do padre jesuíta um soldado do exército de Cristo. A regra número um da Companhia de Jesus é

a obediência absoluta aos superiores, o que faz dos homens vindos para o Estado do Brasil exemplos da corajosíssima determinação de eliminar as veleidades individuais em nome do todo do corpo místico da sua Ordem. *Perinde ac cadaver* é seu lema, “Até à morte”. Como um cadáver, o padre deve ser imperturbável em sua humildade: “Na Companhia de Jesus só é permitido desejar duas coisas, a cozinha ou a China e a Alemanha”. Ou seja, as tarefas humildes e o martírio entre pagãos e heréticos.

Francisco Xavier e Simão Rodrigues, dois dos oito fundadores da Companhia de Jesus, entendiam que o missionário devia ser um homem “simples”. Não importaria que não fosse letrado, mas sim que fosse “bem exercitado”, dizia Francisco Xavier. Como o ferreiro Nogueira, do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, que o bom humor de Nóbrega faz tão simples que entende “amor ao próximo” como “amor ao que está perto”. Na sua primeira carta do Estado do Brasil, datada de março de 1549, Nóbrega declara: “(...) cá não são necessárias letras, mas virtudes e zelo de Nosso Senhor”, afirmando que o tipo do religioso humanista, letrado e erudito, não seria imediatamente necessário para a conversão do gentio, cuja mente seria branca e vazia como *tabula rasa* pronta para receber as inscrições da doutrina. Considerando a depravação dos costumes do clero local e dos colonos amancebados com índias, Nóbrega inicialmente afirmou que só os bons exemplos da moral católica fornecidos pelos soldados de Cristo poderiam vingar, donde sua ideia de uma conversão produzida mais pelo bom exemplo de ações virtuosas que por palavras.

A catequese

Nos primeiros trinta anos depois da chegada de Cabral a Porto Seguro, em 1500, os portugueses estabeleceram relações de troca com as tribos tupis do litoral do Estado do Brasil, principalmente na forma do escambo. Elas forneciam mão-de-obra e o

ibirapitanga, o pau-brasil, em troca de quinquilharias e objetos de ferro⁸⁶. A obra de Jean de Léry, *Voyage au Brésil* (1570), indica que os huguenotes franceses se dedicaram às trocas esporádicas com elas, ao contrário da colonização portuguesa, baseada na agricultura extensiva. As relações dos *mair* ou franceses com os índios foram pacíficas, em geral; provavelmente devido à crença calvinista na predestinação, os textos de cronistas reformados que fizeram contato com as tribos consideram os índios parceiros comerciais, demonstrando certa isenção quanto a suas práticas. Villegagnon, no entanto, classifica o indígena como *bête portant la figure humaine*, “besta com figura humana”. Le Testu propõe que o desconhecimento de Deus é a razão da existência do *savage*⁸⁷.

Na disputa pelo território e nos negócios com os índios, os europeus capitalizaram o principal padrão cultural da memória das tribos tupis do litoral, a guerra por vingança e a antropofagia ritual. Lê-se nos autos teatrais e nas cartas do Pe. José de Anchieta, que atuou no Estado do Brasil entre 1553 e 1597, que os franceses que tentaram ocupar o Rio de Janeiro e partes do Norte e do Nordeste foram aliados dos tupinambás, tamoios, caetés e potiguaras, tornando-se inimigos dos inimigos desses grupos, tupiniquins e tabajaras, que se aliaram aos portugueses. Nos primeiros tempos, entre 1500 e 1530, o padrão de contato e trocas esporádicos com os índios adotado pelos portugueses foi semelhante ao dos franceses, mas o catolicismo os fazia interpretar as culturas indígenas de modo diverso dos huguenotes.

⁸⁶ Alexander Marchant. Do Escambo à Escravidão. *As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580*. São Paulo, Nacional, 1943.

⁸⁷ Cf. Nicolas de Villegagnon. “Lettre à Calvin”. In: Paul Gaffarel. *Histoire du Brésil français*. Paris, Maisonneuve, 1978, pp. 292-397; “... tous les habitants de cette terre... n’ayant connaissance de Dieu”. In: Le Testu. *Cosmographie universelle selon les navigateurs tant anciens que modernes*. Paris, Archives du Ministère des Armées, D.t.z, 1556. Cf. o livro de Andrea Daher. *O Brasil francês. As Singularidades da França Equinocial 1612-1615*. Pref. de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

O novo modelo de colonização estabelecido em 1549 com o Governo Geral supunha o fracasso do regime das capitanias hereditárias e baseava-se em três frentes: exploração e defesa militares do território, agricultura extensiva e conquista espiritual. As posições polêmicas de jesuítas, colonos, governadores gerais, Câmaras etc. sobre a escravidão e a “guerra justa” relacionam-se intimamente com o padrão de ocupação territorial. Inicialmente, houve duas frentes principais: no Nordeste, Pernambuco e Bahia, regiões do cultivo do açúcar e outras plantas tropicais e de demanda crescente de mão-de-obra escrava; no Sul, a capitania de São Vicente e, no planalto acima da Serra do Mar, a vila de São Paulo de Piratininga. A grande propriedade açucareira, estabelecida inicialmente no Nordeste, onde as terras de massapé são férteis e não existe a barreira da Serra do Mar, como no Sudeste, produziu a escravidão sistemática dos índios, sendo acompanhada das “guerras justas” contra as tribos consideradas bárbaras e inimigas⁸⁸. Em São Vicente, a caça do “gentio da terra” ou “negros da terra” foi uma das principais atividades econômicas dos habitantes, principalmente no século XVII, depois que os holandeses ocuparam as praças fornecedoras de negros em Angola.

Em 1537, a bula papal *Sublimis Deus* proibiu a escravidão de *occidentales et meridionales Indos*, índios ocidentais e meridionais, qualificando como heresia a tese de que eram “escravos por natureza”. A proibição incluía o Estado do Brasil e, durante o Concílio de Trento, quando as teses de Lutero foram declaradas heréticas, confirmou-se que os índios eram homens livres, não seres inferiores e animais destituídos da luz natural da Graça. Apesar da proibição papal, os colonos nunca deixaram de matá-los e escravizá-los. A primeira lei portuguesa oficial sobre a liberdade deles foi decretada pelo rei D.

⁸⁸ Sabe-se que já nos primeiros anos do século XVI, várias expedições portuguesas e espanholas foram enviadas ao Atlântico Sul, como as de Américo Vespúcio (1501), Solís (1512-1515); João de Lisboa (1515); Fernão de Magalhães (1520); Loyasa (1525); Sebastião Caboto (1526); Diego Garcia (1526); Martim Afonso de Sousa (1530) etc. Quase todas elas escravizaram índios que habitavam o atual território do Brasil.

Sebastião, em 20 de março de 1570. Proibia escravizar os já aldeados pelos jesuítas, pois eram súditos do Império português; mas determinava que era lícito escravizá-los por razões consideradas graves, como a antropofagia, em guerras doutrinadas segundo a conceituação de “guerra justa” de Santo Agostinho retomada pelos juristas escolásticos. Era “justa”, por exemplo, quando feita como defesa contra inimigos classificados como “bárbaros”, como os que “... costumam atacar os portugueses ou a outros gentios para os comerem”, como se lê no *Regimento* de Tomé de Sousa⁸⁹. Formalmente, a lei de 1570 protegia os índios reduzidos nas aldeias sob a jurisdição dos jesuítas. Fornecia, porém, justificativas jurídicas manipuladas como álibi pelos colonos e traficantes de escravos para guerrear, matar, capturar e escravizar os que viviam a liberdade natural do mato. Novas leis sobre os índios foram baixadas pelos reis espanhóis, em 1587, 1595, 1596, 1609, 1611, 1618, 1628 e 1638, e pelos reis portugueses, depois da Restauração. Todas elas regulam o direito de escravizá-los, a sua redução em aldeias e o seu trabalho⁹⁰.

Os jesuítas do século XVI chamaram de “sertão”, termo talvez derivado do aumentativo de “deserto”, “desertão”, as regiões desconhecidas com que os europeus ainda não tinham feito contato. Em 1550, o termo era aplicado para nomear os arredores de Salvador. Do mesmo modo, Nóbrega dá notícia da fundação da

⁸⁹ O historiador português J.S. da Silva Dias examinou o Tratado sobre a guerra que será justa, de um autor anônimo português do século XVI, provavelmente um dominicano. Demonstrando que o Tratado inclui as lições de Caetano, Vitória e Tomás de Aquino, Silva Dias data-o de meados do século XVI, propondo que foi escrito num momento em que o abandono das praças da África e o desvanecimento dos “fumos da Índia” levavam à prudência na doutrina da guerra. Assim, o Tratado preconiza “... a par de uma guerra limitada, de intimidação e castigo, o condicionamento das relações comerciais com o gentio e a sua lusitanização ideológica” (p. 184). A análise feita por Silva Dias dos tópicos principais da “guerra justa” expostos no Tratado evidencia a lição escolástica tradicional, que faz da virtude cristã o critério definidor da justiça da guerra. Neste sentido doutrinário, o Tratado é muito semelhante ao de Sepúlveda. Cf. J.S. da Silva Dias. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. 3 ed. Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 182-191.

⁹⁰ Georg Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil – 1500-1640*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 213.

aldeia de Piratininga situando-a “(...) deste sertão adentro”. A noção relacionava-se ao povoamento, não ao solo; nomeava um território sempre cambiante, que se alterava conforme as fronteiras eram dilatadas pela ocupação. Pelos rios e vias terrestres, os jesuítas as alargaram constantemente, quando penetraram mato adentro para realizar a “conquista espiritual” das populações indígenas dos novos territórios. Assim, várias entradas do sertão foram organizadas como reconhecimento missionário entre os séculos XVI e XVIII, como as de Nóbrega, em 1549, de Porto Seguro ao sul do rio do Frade; ou, em 1554, de São Paulo a Maniçoba, pela margem do rio Tietê; a de Leonardo Nunes, em 1550, para o Campo de Piratininga e pelo rio Tietê; a de Francisco Pires e meninos órfãos, em 1552, ao sertão da Bahia. Em dezembro de 1553, obedecendo a uma ordem de D. João III, uma entrada chefiada pelo Pe. Azpilcueta Navarro avançou em direção do rio Jequitinhonha, na atual Minas Gerais, ultrapassando o Rio de São Francisco, em busca de ouro. Em fevereiro de 1574, o padre João Pereira penetrou na atual Chapada Diamantina, indo pelo rio Doce em busca dos índios Paranaubis (Mares Verdes), com licença régia de fazer o descobrimento das esmeraldas. Já no século XVII, novas entradas foram realizadas, como a dos padres Luís Siqueira e Vicente dos Banhos. A carta ânua de 1679 informa sobre padres do Espírito Santo que foram ao sertão. O resultado prático das entradas jesuíticas do século XVI foi o descimento de índios que foram catequizados e aldeados no litoral. Já no século XVII, os padres começaram a fazer entradas não mais para descê-los, mas para cristianizá-los e agrupá-los em missões no interior do território.

Os colégios maiores eram a base da evangelização indígena. No centro do litoral do Estado do Brasil, achava-se o colégio da Bahia; ao Sul, os do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e São Paulo; ao Norte, o de Pernambuco. Na Bahia, os padres entravam pelo rio Real e pelo rio de São Francisco. A região deste e

a das serras de Arabó e Quiriris eram habitadas por muitas populações indígenas. Pelo São Francisco, o chamado “caminho das boiadas”, chegaram ao atual Piauí; deste, pelo Maranhão, atingiram a serra do Ibiapaba, no atual Ceará. Na Capitania do Espírito Santo, a entrada principal era pelo rio Doce, principalmente no primeiro quartel do século XVII, penetrando-se o território do que hoje é Minas Gerais. Do Rio de Janeiro, desde o século XVI e nas primeiras décadas do XVII, os padres iam por mar até Laguna (atual Santa Catarina), chegando pelo interior ao atual Rio Grande do Sul. O Colégio de São Paulo ficou subordinado ao Colégio do Rio de Janeiro, não sendo diretamente uma base para o descimento de índios. Mas os padres tinham postos em lugares distantes de Piratininga, como Botucatu e São José dos Campos. Com o passar do tempo, as missões do Mato Grosso passaram a depender da missão de São Paulo de onde, por exemplo, em 5 de agosto de 1750, saíram de Porto Feliz (antigamente Arariguaba), no rio Tietê, os padres Estêvão de Crasto e Agostinho Lourenço, acompanhando o governador Antônio Rolim de Moura, que ia fundar a Capitania de Mato Grosso. Chegando ao destino em 12 de janeiro de 1751, Estêvão de Crasto fundou uma aldeia próxima a Cuiabá; Agostinho Lourenço, outra, em território que hoje pertence à Bolívia⁹¹. No Nordeste, o Colégio de Pernambuco foi o núcleo das entradas à Paraíba e ao Rio Grande do Norte anteriores à invasão holandesa de 1630. A mais célebre delas foi a dos padres Luís Figueira e Francisco Pinto, em 1607, que atingiu a serra do Ibiapaba, no atual Ceará. Em 1636, o mesmo Pe. Luís Figueira saiu por mar do colégio do Maranhão para entrar no rio Xingu. Na Amazônia do século XVII, a base das missões era o colégio do Pará; em 1653, o Pe. Antônio Vieira entrou no sertão pelo rio Tocantins.

⁹¹ Serafim Leite, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII- XVIII). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1945, t. VI, pp. 216-224.

Muitas outras entradas foram feitas entre 1659, data da redução dos índios Nheengaibas por Vieira, e 1752, entrada de Manuel dos Santos e Luís Gomes no rio Javari.

Da perspectiva missionária, o padre é um novo apóstolo que toma sobre os ombros os pecados do mundo na “conquista espiritual” das novas terras, repetindo os dogmas da Igreja Católica e fazendo suas as armas de Cristo, segundo o imaginário do testemunho e do martírio. Os fundamentos teológico-políticos da catequese jesuítica são ortodoxos: reafirmam os dogmas estabelecidos em bulas papais e no Concílio de Trento, como o da presença da luz natural da Graça inata no indígena e no africano. Repetindo-os, combatem a afirmação, corrente no século XVI, de que a conquista da nova terra é feita de direito porque os índios tupis demonstram ser inferiores por não terem *F*, *L* e *R* em sua língua, ou seja, nem Fé, nem Lei, nem Rei; ou o argumento de que as leis de suas sociedades são ilegítimas porque não se baseiam na Revelação.

Obviamente, a redução dos índios e a educação das crianças pressupõe a universalidade do Deus de Roma; logo, a determinação nuclear da catequese e da educação é a teologia-política católica que define e orienta as práticas colonialistas da monarquia portuguesa. Ainda que evidencie grande conhecimento das sociedades indígenas, a perspectiva pela qual o padre jesuíta as interpreta não é nem pode ser antropológica, pois define o indígena *a priori* como alma ou substância espiritual que, sendo criada por Deus, acha-se distanciada do Bem devido às “abominações” dos maus costumes.

Desde o início, dentro da Companhia e em outros setores da Igreja, houve posições diferenciadas acerca da possibilidade da conversão e da natureza da devoção dos índios. Por exemplo, o bispo Pero Fernandes Sardinha afirmava que eram pouco aptos para serem convertidos; o Pe. Luiz da Grã via no fato de não terem ídolos um empecilho para a conversão; o Pe. José de Anchieta afirmava que a sua malícia e os seus maus costumes os tornavam feras só

disciplináveis com a espada e a vara de ferro; o Pe. Blázquez, que não eram para se converter em geral, mas apenas em casos particulares; o Pe. Manuel da Nóbrega, que eram humanos, pois tinham as faculdades que escolasticamente definem a pessoa humana, a inteligência, a memória e a vontade, embotadas e corrompidas pelas abominações de péssimos hábitos; o Pe. Antônio Vieira, no século XVII, que eram boçais e inconstantes. No caso, é definitivo o texto em que Vieira utiliza as alegorias da estátua de mármore e da estátua de murta para falar da catequese. Afirmo que os apóstolos que pregaram aos pagãos inicialmente encontraram uma gente habituada ao debate filosófico, dura e refratária à boa nova; depois de convertida, manteve a forma com que recebeu a Verdade, permanecendo firme na fé como estátua de mármore. O índio, diz, é como a murta: totalmente empático, mole e dúctil, facilmente recebe forma; mas, como a terra do Brasil e do Maranhão e Grão Pará é fértil em pecados, basta o jardineiro descuidar-se, nasce-lhe o broto de um braço pela orelha ou um galho de mão pelos olhos. Volúvel, superficial, inconstante, nunca assume forma definitiva, exigindo poda contínua. Selvagem, é necessário que seja atado energicamente à caridade do seu tutor, o *abaré*, padre, *abaruna*, vestido de preto, *paiaguaçu*, pajé-mor, que faz a ortopedia de sua alma vegetal com o molde do Verbo. Segundo Nóbrega, é preciso criar duas condições que favoreçam a conversão: uma delas depende dos missionários, que devem dar o exemplo caridoso das boas obras; a outra, dos índios, dos quais se espera a disposição para uma sujeição moderada.

Michel Foucault lembrou, com sua habitual lucidez, que o fato brutal da ocupação dos territórios americanos habitados por povos classificados pelos espanhóis, portugueses e ingleses como “selvagens” e “bárbaros” antecede lógica e cronologicamente qualquer discussão jurídica sobre a legalidade e a legitimidade das medidas adotadas contra eles ou a favor deles. Toda discussão tem de incluir como pressuposto o fato bruto da vio-

lência inicial da ocupação⁹². A conquista é uma situação de exceção e, como tal, violência acompanhada de uma multiplicidade assustadora de atrocidades, desterritorialização, destribalização, genocídio, doenças europeias e escravidão em todos os lugares onde os espanhóis, os portugueses e os ingleses estiveram com o seu Deus. No México asteca e no Tahuantinsuyo inca, a conquista espanhola destruiu sociedades-Estados e a situação de exceção ficou evidente, tornando-se objeto de debates já nesses lugares e na Europa. No caso das terras chamadas Estado do Brasil, no século XVI, e Estado do Maranhão e Grão Pará, no XVII, a conquista destruiu pela violência das doenças, das armas e da religião primeiramente os grupos nômades dos tupis que habitavam o litoral e, depois, grupos inteiros de outras etnias do interior do território. Como eram sociedades sem Estado, a conquista foi dada como ocupação de um território vazio, “sertão”, habitado por selvagens sem história. Nóbrega, no século XVI, e Vieira, no XVII, opuseram-se a algumas modalidades de escravidão. Mas as violências foram naturalizadas em nome do Deus católico e, como ainda acontece no ensino e nos meios de massa brasileiros, definidas, defendidas e divulgadas como “civilização”. De todo modo, os textos dos debates sobre as questões decorrentes da ocupação inicial da terra, como os de Vitoria, Molina, Oviedo, Acosta, Gómara, Las Casas, Sepúlveda, na área espanhola, e os de Nóbrega, Luís da Grã, Anchieta, Cardim e Vieira, na portuguesa, acomodam-se *objetivamente* ao fato bruto da conquista, sendo determinados diretamente por ela ou pela mediação dela. Assim, também a escrita jesuítica.

No Estado do Brasil do século XVI, a ocupação da terra determina os usos da escrita como instrumento colonizador. Quando se fala de “educação”, “ensino”, “instrução” e “catequese”, é útil con-

⁹² Michel Foucault. “Il faut défendre la société”. In: *François Ewald et Alessandro Fontana* (dir.). *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, p. 24.

siderar sua violência simbólica como meio de universalização da particularidade cultural da civilização ibérica. Em geral, não se dá atenção à materialidade simbólica da escrita. A tendência é entendê-la instrumentalmente, como meio neutro para fixar e comunicar conteúdos refletidos da realidade. Quando é pensada desse modo positivista, tende-se a priorizar os conteúdos que transmite sem suficiente atenção à sua materialidade de prática simbólica construtora da realidade. No caso da colonização do Estado do Brasil, no século XVI, e do Maranhão e Grão Pará, a partir do XVII, ela é conquistadora em si mesma, porque produzida para capturar as referências locais com classificações exteriores sempre remetidas ao seu fundamento, o modelo metafísico da Letra da Verdade da Palavra de Deus fixada nas Escrituras. A Palavra fundamenta todas as práticas colonizadoras, discursivas e não-discursivas, do Estado do Brasil no século XVI. No caso da escrita, fundamenta as práticas de arquivamento de informações e de reordenação e descontextualização da ordem social das populações que a desconhecem.

Michel de Certeau propôs que a escrita tem o poder de superar a distância espacial e temporal, por oposição à voz circunscrita ao presente de sua enunciação. Como um formidável poder-saber, a escrita jesuítica é acumulação primitiva de referências simbólicas extraídas dos corpos dos selvagens que são catequizados pelas mesmas referências descontextualizadas. Como um arquivo, conserva as referências para usos futuros, como a composição de dicionários, gramáticas e catecismos, na Europa, ou autos e poemas, no Estado do Brasil. Como dispositivo que acumula o saber de uma memória do passado e o poder de uma previsão de futuro, modela um corpo submisso para o índio com a invenção de uma alma culpada para ele. Simultaneamente, por reproduzir autoridades beatas, propõe-lhe a unidade catártica. É essencialmente colonizadora devido à dupla reprodução que a articula. Uma é ortodoxa: voltando-se para o passado, fundamenta-se nos discursos dos doutores da Igreja, das Escrituras e da *traditio* repetidos

como autoridades que justificam a ação do padre na outra reprodução, que é missionária: avançando para o futuro, pressupõe a ortodoxia do passado repetida no presente. Conquistando o espaço, a temporalidade, o corpo e a oralidade da diferença selvagem, a escrita jesuítica a integra no tempo português do programa “catequese e escola”, executando as ordens de Roma e da Coroa.

É possível caracterizar os usos da escrita pelos jesuítas do século XVI com as quatro oposições conquistadoras que Michel de Certeau propôs para analisar *Voyage au Brésil*, de Jean de Léry⁹³. Basicamente, os usos opõem a *oralidade* tupi, entendida como comunicação própria de sociedades “gentias”, “pagãs”, “selvagens” e “bárbaras”, à *escrita*, praticada como tecnologia que inclui e subordina o oral aos fins conquistadores da civilização portuguesa; os usos opõem a *espacialidade selvagem*, ou o espaço sincrônico dos sistemas sociais indígenas classificados como sociedades sem história, à *temporalidade* providencialista da civilização portuguesa, que a escrita sempre representa como povo privilegiado ou escolhido por Deus no drama universal da Salvação; os usos opõem a *alteridade* da diferença indígena, que estabelece o corte cultural entre a América e a Europa, à *identidade* católica, que subordina a diferença como mais uma semelhança criada por Deus, mas semelhança inferior, selvagem, confusa, escura, bárbara, deformada e distante, por isso mesmo passível de ser controlada quando é levada a encontrar o seu Princípio; finalmente, os usos da escrita opõem a *inconsciência* ou o estatuto de “selvageria” e “barbárie” das práticas coletivas indígenas à *consciência* da significação e do sentido católicos que lhes são estranhos e que lhes são aplicados como um saber-poder repressor vindo de fora.

Quando se leem os textos que Nóbrega escreve entre 1549 e 1570, observa-se que seus enunciados se abrem para a nova terra do Brasil, tratando das formas estranhas de vegetais e animais, das maneiras selvagens e bárbaras de viver dos seus habitantes, dos sucessos e desânimos da catequese e do ensino, das alianças com

⁹³ Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 221.

tribos e “guerras justas” contra o gentio inimigo, os invasores franceses etc. Na dispersão analítica deles, cujos principais modelos são, nas cartas, a *História Natural*, de Plínio, as cartas de Cícero e Sêneca e os preceitos da *ars dictaminis* medieval, e, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, os diálogos platônicos, a enunciação repete a Palavra do seu fundamento metafísico, capturando e unificando a multiplicidade das coisas com os códigos teológico-políticos que as hierarquizam. Repetindo o fundamento, a escrita traduz a multiplicidade da terra nova como semelhança distante subordinada ao seu Princípio criador, que então é lido e interpretado também nas coisas empíricas e eventos. A constelação do Cruzeiro do Sul demonstra que desde a Criação a terra tem destinação cristã; as marcas produzidas pelo mar em pedras do litoral são interpretadas como pegadas humanas que testemunham a presença do apóstolo São Tomé prefigurando a ação jesuítica; as sementes dispostas em cruz da *Musa paradisiaca*, a banana, confirmam a Presença; a flor-da-paixão, o maracujá, ostenta os cravos e o martelo da crucificação, além do roxo das exéquias; os trovões, os raios e as mudanças de ventos e marés atestam a intervenção da Providência em prol dos católicos; pescas milagrosas, como a de uma cabeça de peixe no navio de Tomé de Sousa, revelam a virtude do Pe. Nóbrega⁹⁴, visões, premonições, vozes etc., tudo soletra a Letra que, como Causa Primeira e Final, orienta as ações e o sentido do tempo. Todo dessemelhante que se encontra na nova terra é, enfim, uma variação semelhante, distanciada, deformada, escura e invertida do mesmo. O Novo Mundo é a imagem invertida do

⁹⁴ Há semelhança, não identidade, entre a ingestão do corpo de Cristo na hóstia e a ingestão de carne humana na antropofagia ritual dos tupis. Os jesuítas interpretaram formas produzidas pelo mar em pedras como pegadas de Sumé ou São Tomé, o apóstolo. Os maus hábitos tupis seriam a lembrança deformada dos seus ensinamentos. Quanto à cabeça de peixe, Simão de Vasconcelos conta que Tomé de Sousa fizera uma promessa e, pagando-a, só comia peixe sem a cabeça. Na viagem para o Brasil, Nóbrega lhe disse que isso era superstição. Como o governador não o ouvisse, o padre mandou um marinheiro lançar ao mar uma linha com anzol. O marinheiro pescou uma grande cabeça de peixe, que Nóbrega levou ao governador. Desde esse dia, convencido do milagre, passou a comer peixe com a cabeça.

Velho e cabe ao padre revertê-la, ou seja, convertê-la pela ação escriturária em signos proporcionalmente análogos à Letra divina. A escrita conquista e coloniza, pois seu pressuposto metafísico a faz traduzir a diferença da novidade por meio dos códigos da semelhança metafisicamente fundada no Deus de Roma. A semelhança normaliza os eventos: não os interpreta segundo seus próprios princípios, mas adapta-lhes a significação e o sentido à Letra como eventos desviantes dela que devem ser corrigidos. Logo, embora os padres jesuítas demonstrem uma notável consciência “etnográfica” na observação da terra, não pensam nem agem antropologicamente quando atuam sobre ela, pois a universalidade do seu Deus torna toda diferença uma imagem distante Dele, sempre pressuposto nas operações escriturárias como Causa e Fim do tempo.

Aqui, há mais duas determinações básicas da prática da escrita jesuítica. A primeira delas é local: a do próprio modo tupi de ordenar a sociedade tupi. Evidentemente, é modo exterior à metafísica platônica e aristotélica na base da escolástica cristã dos padres que definem “homem” como a unidade criada de corpo mortal e alma imortal participantes na substância metafísica do Deus católico. Aquilo que a escrita jesuítica classifica como sendo o principal obstáculo à conversão, a *inconstância da alma selvagem*, talvez evidencie pelo avesso o que é ser homem na sociedade tupi. Os tupis são homens sem a “alma” da metafísica católica, pois a humanidade deles não é ocidental. Eduardo Viveiros de Castro demonstrou finamente que não definem “homem” como ser dotado da unidade de alma feita à imagem e semelhança da Unidade divina, mas por meio daquilo que absorvem⁹⁵. Os tupis não são virtuosos ou pecadores, como os homens portugueses, mas um devir constante. Quando Anchieta fica refém dos tamoios em Ubatuba, o chefe tupinambá Cunhambebe abre um cesto e lhe oferece para comer uma mão humana moqueada. Anchieta

⁹⁵ Eduardo Viveiros de Castro. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992, nº. 35.

se horroriza e diz que ele e Cunhambebe são homens e que é pecado o homem comer carne humana. *Iauára ixé*, diz Cunhambebe, “eu-onça”: meu corpo é um devir onça quando come carne humana: “eu” é o que “eu” come. A cultura tupi é radicalmente canibal e esse devir contínuo pela absorção do outro articula suas práticas, como o nomadismo e a guerra ritual para executar a vingança, mantendo o grupo unido enquanto devém outras coisas comendo inimigos e o mais que passar perto da “boca infernal”, como diz Nóbrega. “Amar o próximo” significa o que para um tupi? Próximo é o que se come. Os personagens do *Diálogo sobre a conversão do gentio* se lamentam de o índio responder “– Pa, sim”, quando o padre lhe pergunta se quer ser cristão. Se o mesmo padre lhe pergunta se quer negar Cristo em troca de uns anzóis, responde “– Pa”. O *Diálogo* permite inferir que, se um francês lhe pergunta se quer ser calvinista, tem a mesma resposta. Para os jesuítas, que universalizam a noção cristã de alma e a unidade substancial de seus hábitos de não-contradição, coerência e constância, o comportamento indígena é *inconstância* ou índice de uma alma corrompida e praticamente irrecuperável. Para os tupis, provavelmente é outra coisa, pois noções ocidentais como *alma, pecado, vício, virtude, contradição, coerência, constância, inconstância* são apenas noções cristãs ocidentais.

A outra determinação fundamental da prática jesuítica da escrita é a tese luterana já referida, *sola scriptura*, que faz a catequese ter um pé na Europa. Com ela, como se viu, Lutero declara que a *traditio* da Igreja Católica – os ritos visíveis ou os costumes do magistério, do ministério, dos sacramentos oficiados pelo clero e também o próprio clero – não é necessária para o fiel pôr-se em contato com Deus. Basta saber ler e possuir uma Bíblia, lendo-a sozinho em silêncio, esperando que venha orientação da caridade de Deus. A adoção da tese nos lugares reformados do Norte da Europa determina a rápida alfabetização das ovelhas por iniciativa

dos pastores. Para manter a unidade ortodoxa da fé na colonização do Estado do Brasil, a Coroa portuguesa e a Igreja Católica escolhem o analfabetismo. A Igreja declara a tese anátema; em 1546, prevendo o perigo do livre exame, o Concílio de Trento proíbe que os católicos tenham e leiam a Bíblia, determinando que a divulgação da Palavra seja feita oralmente pela pregação de padres especializados em oratória. Segundo o dogma, inspirados pelo Espírito Santo.

Para fazer os tupis crer em Deus, os padres seguem inicialmente o que Nóbrega diz na sua primeira carta de 1549 – “Aqui poucas letras bastam, pois é tudo papel branco”. A oralidade da pregação reproduz a Letra da Palavra de Deus escrevendo no papel branco do corpo dos índios a memória da culpa do pecado. A culpa se evidencia nas roupas de algodão cobrindo as “vergonhas” e nas virtudes decorrentes da reordenação do espaço, do tempo, do trabalho e da sexualidade das páginas brancas. *Objetivamente*, mesmo quando produzida como meio de defesa da liberdade de índios aldeados, a escrita é um instrumento de redução e sujeição. No século XVI, a doutrina portuguesa do Direito não conhece nenhum fundamento antropológico que permita fazer ouvir e valer as razões da razão dos índios. O fundamento do Direito português é teológico. Pode-se lembrar, evidentemente, que o Direito é um limite pacífico que especifica o *legal* e o *legítimo* das medidas adotadas. Mas, novamente com Foucault, também se pode dizer o contrário: *objetivamente*, mesmo quando estabelece a legalidade da ordenação política das sociedades indígenas e as defende contra a predação dos colonos, o Direito é um dispositivo de sujeição. Isso porque nenhuma das discussões quinhentistas sobre os indígenas é antropológica. Todas elas são teológicas, pois o fundamento do Direito também é Deus. É impensado e impensável então o pensamento iluminista que autonomiza a história do fundamento divino. Essa autonomização é, como se sabe, a condição

fundamental da crítica dos privilégios instaurada pelo Iluminismo desde o século XVIII. No século XVI, o indígena não é representado pelos jesuítas segundo o pressuposto que a antropologia chamou de “pensamento selvagem”, ou seja, segundo as próprias razões da “razão selvagem” que necessariamente determinam e evidenciam a particularidade da razão do observador. No século XVI, a universalidade da religião cristã na base do Direito português inclui e neutraliza tais razões *a priori*, classificando-as como falta de Bem. Em todos os casos, trata-se de um modo de agir fundado metafisicamente como analogia escolástica, ou seja, modo que estabelece relações de proporção entre as práticas indígenas e o princípio metafísico da Letra que é aplicado à interpretação delas, para estabelecer semelhanças e diferenças entre elas e as práticas portuguesas. Hoje, esse modo aparece como o princípio doutrinário e, ao mesmo tempo, como o limite do sentido da ação dos padres. A religião católica afirma que a alma participa na substância metafísica de Deus como efeito criado e signo reflexo dela. Assim, a alma é o núcleo teórico das classificações do indígena ou como “animal” ou como “humano”. A atribuição ou a produção de uma alma para ele, como ocorre nas práticas catequéticas, pressupõe que é “próximo”, como no mandamento “Amar o próximo”. Mas “próximo” metafísica e politicamente distanciado da lei eterna de Deus, pois de alma boçal, emporcalhada pela bestialidade dos pecados. É preciso salvá-la, determinam os padres. Sua caridade significa justamente a destribalização colonialista acusada por muitos autores, como Florestan Fernandes⁹⁶.

Os pressupostos teológico-políticos, éticos e jurídicos determinam a produção de novos objetos de conhecimento nos usos

⁹⁶ Florestan Fernandes. “Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis”. In: Sérgio Buarque de Holanda. Dir. e introd. geral. A Época Colonial 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial. 6 ed. São Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL, 1981 (História Geral da Civilização Brasileira, t. I, v. 1).

jesuíticos da escrita, principalmente “o índio”. Esse novo objeto – chamado de “índio” devido ao equívoco geográfico de Colombo, que acreditou ter chegado à Índia quando chegava ao Caribe em 1492 – é construído com tópicos retóricas de vários gêneros antigos que fazem o mapeamento descritivo, denso e exaustivo, de suas práticas. Nos primeiros contatos, a escrita começa por classificar a multiplicidade cultural das populações do Estado do Brasil como “índios” e logo a unifica, produzindo a essência, “o índio”, que define negativamente, ou como selvagem com alma desmemoriada de Deus que pode ser salva, ou como bárbaro inimigo a ser destruído e, ainda, como animal sem razão. As três classificações – *selvagem*, *bárbaro*, *animal* – são negativas em graus crescentes da distância pressuposta entre o corpo classificado e o fundamento sagrado da Palavra revelada. Quando a escrita classifica o novo objeto com as metáforas “gentio”, “índio”, “negro”, “negro da terra”, “selvagem”, “bárbaro”, “animal”, “cão”, “perro”, “porco”, também se classifica a si mesma positivamente como universalidade civilizada. A escrita jesuítica aplica o termo “índio” como sinônimo de “homem da natureza”, bom ou mau, que as doutrinas do poder propõem como o “selvagem” pressuposto lógico e cronologicamente na constituição política das sociedades. A classificação dele como “homem da natureza” significa principalmente que é homem sem história. Logo, a escrita autoriza a intervenção civilizadora como ação justa determinada pela sua Verdade. Em 10 de agosto de 1549, Nóbrega escreve a carta para Roma em que caracteriza os tupis como almas sem traço escriturário da Revelação cristã. Estão disponíveis para serem gravadas com os bons exemplos dos padres⁹⁷. Quanto ao “bárbaro”, é definido por oposição a “civilizado” ou português: na escrita

⁹⁷ Manuel da Nóbrega. “Baia, 10 de agosto de 1549”. In: Serafim Leite. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. I, p. 142.

jesuítica, “bárbaro” é diferencial; para que exista, pressupõe-se a universalidade da civilização católica que ele destrói ou tenta destruir⁹⁸. Bárbaros são os tapuias, os aimorés da Bahia, os tamoios de Ubatuba e do Rio, os tupinambás de Ilhéus, os goitacases do Espírito Santo, os caetés do Nordeste, que, ao contrário dos selvagens tupis já pacificados e aldeados pelos padres, resistem à civilização portuguesa e constantemente a atacam.

A Coroa sempre alega que os meios e os fins da razão de Estado visam a paz do “bem comum”. Logo, a guerra declarada contra os que são produzidos como “bárbaros” porque não se submetem é definida como “justa” porque feita para manter a paz do corpo político do Estado. Como se viu, no *Regimento* trazido por Tomé de Sousa em 1549, D. João III determina que se mantenha a paz com os índios pacíficos da Bahia e que se faça “guerra justa” contra os tupinambás que comeram o donatário Coutinho em Itaparica; também é “justa” a guerra contra os tamoios do litoral de São Vicente e do Rio de Janeiro, em 1565/1567, classificados como “bárbaros” enquanto se recusam a subordinar-se ao governador geral e a ser catequizados pelos jesuítas, como aliados dos hereges, os huguenotes franceses.

Em todos os casos, nos textos de Nóbrega e outros padres, as táticas e as estratégias adotadas na redução dos selvagens ao catolicismo e no extermínio dos bárbaros são definidas como um direito e um dever do Estado. A subordinação dos selvagens e a extinção dos bárbaros significam caridade cristã para com “as nações humanas” que, ocupando o território livres de resistência e agressões, podem dedicar-se cristãmente aos negócios. Ao mesmo tempo, a subordinação e a matança demonstram o amor do “bem comum” do Império.

Ou na forma da manuscritura individualizada, que mantém a presença dos gestos do corpo do padre no traço da letra, ou na

⁹⁸ Michel Foucault. Op. cit., pp. 174-175.

forma do texto, que o impessoaliza na abstração do tipo impresso, a operação escriturária é uma interpretação realizada como comentário unificado por esquemas teológico-políticos. Quando Nóbrega usa fórmulas como “negro” e “negro da terra” para classificar os corpos índios objeto da catequese, não confunde as etnias locais com as africanas, mas faz equivaler as representações, adequando-as ao modelo de um texto, a narrativa bíblica sobre os filhos de Noé⁹⁹. Quando escreve que o índio anda “nu”, usa um termo descritivo, mas também valorativo e prescritivo, pois o *Código do Direito Canônico* determina que a roupa é “decência civil” que demonstra o reconhecimento do pecado.

A catequese é uma *poética*, uma produção de almas, que molda o produto com os saberes escriturários autorizados pelo Concílio de Trento. Como tecnologia aplicada à disciplina do corpo indígena, controla a vontade e os objetos da vontade, substituindo os alvos do desejo guerreiro por virtudes católicas passivas, culpa, contrição, arrependimento, submissão, humildade e obediência. Modela a inteligência pela ética cristã do trabalho. Substitui a memória tupi da guerra feita por vingança e a antropofagia ritual pela memória cristã da culpa original e a ingestão da hóstia.

O ensino

Em meados do século XVI, havia cerca de 60 “escolas de ler e escrever” em Portugal. Todas elas eram destinadas a alunos do sexo masculino e a maioria concentrava-se em Lisboa e Coimbra. Algumas escolas primárias particulares eram destinadas a crianças e jovens nobres, que se preparavam para entrar na Universidade de Coimbra. Ordens religiosas costumavam manter escolas que

⁹⁹ No livro do Gênesis, lê-se a história de Noé e seus filhos. Noé, cultivador de uvas e inventor do vinho, fica bêbado e nu, sendo visto pelo filho, Cam, enquanto os outros, Sem e Jafé, o cobrem com um manto. A lei proíbe ao filho ver a nudez do pai e, quando fica sóbrio, Noé amaldiçoa Cam: será escravo dos irmãos e a escravidão será passada adiante, hereditariamente, na cor escura da pele de seus filhos.

atendiam meninos pobres. Havia, ainda, as chamadas “escolas das misericórdias” organizadas para os “patifes”, meninos órfãos e abandonados. Os alunos que então aprendiam a ler e escrever estudavam em cartilhas e gramáticas, como a *Cartilha para aprender a ler* e a *Gramática elementar da língua*, de João de Barros; a *Cartilha de linguagem portuguesa*, de Fernão de Oliveira; *As regras de ensinar a maneira de escrever a ortografia portuguesa*, de Pedro de Magalhães; a *Cartilha para ensinar a ler com as doutrinas da prudência, adjunta uma solfa de cantigas para atizar curiosidade*, de Frei João Soares.

O ensino equivalente ao secundário era feito nas chamadas “escolas de gramática”, que ensinavam latim como preparação para os cursos da Universidade de Coimbra. Em Évora, a primeira escola municipal foi fundada em 1456, sendo regida por um bacharel de Coimbra que ensinava escrita e gramática (latim). Em 21 de fevereiro de 1548, D. João III fundou o Real Colégio das Artes de Coimbra ou Colégio dos Nobres, que passou a ser frequentado pelos filhos da nobreza. Todo o ensino superior se concentrava na Universidade de Coimbra. Os cursos eram dados pela Companhia de Jesus e a maioria dos alunos frequentava os cursos de Direito.

No início de 1553, a Companhia estabeleceu o colégio de S. Antão, em Lisboa, para onde vieram de Coimbra, como mestres, Cipriano Soares e Manuel Álvares. Começando com 180 alunos, poucos meses depois o colégio tinha 330. Em 1554, teria 600, nobres e plebeus, divididos em grupos chamados decúrias. Em julho de 1553, o Pe. Nadal esteve em Lisboa, propondo que o ensino seguisse o modelo dos cursos dados na Sicília e na Itália, com três aulas de gramática (latim), uma de humanidades e outra de retórica, além de lições de grego, hebraico e casos de consciência.

Nos anos iniciais da Companhia de Jesus, muitos dos homens que se alistavam nela tinham estudado ou estudavam em universidades. Em 1540, alguns futuros padres o faziam em Paris; em 1542, em Coimbra, Pádua e Lovaina; em 1544, em Colônia e

Valência. O Pe. Polanco, secretário de Loyola em Roma, julgava haver muitas desvantagens nesse modo de estudo, afirmando que não havia assiduidade nem de mestres nem de alunos; que faltavam exercitações escolares; que não se via nenhum avanço na aprendizagem etc. Em 4 de março de 1541, foi decidida a fundação de colégios¹⁰⁰.

Em sua *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, o Pe. Francisco Rodrigues informa que a fundação dos colégios jesuíticos ocorria quando um particular, um príncipe, uma cidade ou todos em conjunto contribuíam com rendas para sua manutenção. Três ou quatro mestres eram então enviados para o colégio: o primeiro ensinava rudimentos de gramática (latim) para as crianças menores; o segundo ensinava os que já possuíam algum conhecimento dessa língua; o terceiro cuidava do aperfeiçoamento da gramática e o quarto, das humanidades, as letras. Quanto aos alunos, os mestres os faziam decorar matérias, regras e estilos e a compor e falar em latim, imitando Cícero, Virgílio e outros autores antigos, visando sua educação intelectual e moral. O latim era a língua obrigatória no dia-a-dia e os mestres os ensinavam a disputar divididos em dois grupos adversários, que aprendiam as técnicas dialéticas e retóricas de argumentação para defender uma causa qualquer com argumentos específicos e, mudando de posição, defendê-los com os argumentos contrários. Quando os alunos estavam bem treinados, indicava-se um mestre para que estudassem Artes (filosofia e matemáticas)¹⁰¹. Sua admissão era gratuita; confessavam-se pelo menos uma vez por mês; assistiam às lições dominicais de doutrina e ouviam o sermão; deviam ser modestos e manter o decoro das ações; a disciplina era rígida, ritmada por castigos, como a palmatória.

¹⁰⁰ "(...) por tanto nos pareció a todos, deseando la conservación y aumento della (Companhia de Jesus) para maior gloria y serviço de Dios Nuestro Señor, que tomássemos outra via, es a saber, de Collegios". Cf. Const. S.I. *Lat. et Hisp.* Madrid, 1982, p. 307.

¹⁰¹ Francisco Rodrigues, S.J. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, Tomo 1 (A Fundação da Província Portuguesa 1540-1560), v. II (Tribulação-Colégio-Missões), pp. 286-287.

Nas *Constituições* da Companhia de Jesus de 1550 e na de 1552, apresentada pelo Pe. Jerônimo Nadal em Portugal em 1553, as rendas e propriedades antes proibidas pelo voto de pobreza passaram a ser destinadas ao uso e necessidades dos estudantes dos colégios. No Estado do Brasil, os colégios fundados por Nóbrega a partir de 1549 realizavam a segunda parte do programa “*catequese e escola*”, proposto inicialmente por ele para o colégio da Bahia. Nos colégios que fundou em Pernambuco, em Ilhéus, em Porto Seguro, no Espírito Santo, no Rio de Janeiro, em São Vicente e em São Paulo de Piratininga, havia cursos de ler e escrever e ensinava-se “gramática” ou latim. O estudo dessa língua fazia parte da educação básica de todo homem letrado e habilitava os alunos dos seminários a serem futuros padres.

Em uma carta enviada de Roma em 21 de maio de 1547 para o Pe. Diogo Laynez, o Pe. Juan de Polanco, secretário do geral Inácio de Loyola, expõe o que este pensa do ensino das humanidades, as letras. Laynez havia trabalhado na abertura dos colégios de Pádua e Veneza, onde conciliara os fins da educação jesuítica com as correntes humanistas. Polanco propõe que as letras, principalmente as línguas, devem ser objeto de ensino, considerando sua necessidade para o estudo das *Escripturas*. Os jesuítas devem ser bons latinistas guiados pelos exemplos de São Jerônimo, Santo Agostinho e outros de que o estudo das humanidades não amoleceu a inteligência, para penetrar no conhecimento profundo das coisas. Polanco alega o costume, afirmando que, desde os antigos até o presente, ele foi o de começar os estudos por elas. Uma vez adquirida uma base sólida nas humanidades, passa-se para outros estudos. Afirma que a experiência demonstra que muitos eruditos, por causa da dificuldade de se expressar, guardam sua ciência para si mesmos sem atingir o fim essencial de torná-la útil para os outros. A seguir, apresenta mais motivos para pôr as humanidades na base do ensino. O primeiro deles é a constituição de hábitos: assim como o trabalho físico exige

uma progressão que começa pelos exercícios menos pesados, para tratar de coisas que exigem grande trabalho intelectual, como a filosofia e a teologia escolástica, é necessário que a inteligência se habitue progressivamente a trabalhar em coisas que não são nem demasiado difíceis nem demasiado áridas, como as humanidades, mais adequadas às inteligências pouco exercitadas e pouco vigorosas. O segundo motivo é o treinamento da memória. Quando os homens ficam adultos, sua memória não está mais vazia como no tempo da juventude para receber imagens das coisas. Assim, o estudo deve começar cedo. Além desses motivos, Polanco reitera que o conhecimento de línguas – latim, grego, hebraico – é fundamental para estudar as *Escrituras*, principalmente na Companhia de Jesus, que mundialmente faz contato com povos de línguas muito diferentes. O conhecimento das línguas e das humanidades é útil na pregação para as pessoas simples, pois fornece exemplos adequados. Além disso, seu estudo fornece coisas úteis para o futuro, como a história, a geografia, as figuras de estilo, os preceitos da retórica. O talento e a energia têm no que se investir e gastar quando são exercitados em disputas de retórica e composições pessoais em prosa e verso¹⁰².

Em 1551, a escola da Bahia foi chamada de Colégio dos Meninos de Jesus e construída, como se viu, na sesmaria de Água dos Meninos doada à Companhia por Tomé de Sousa. O colégio tinha alguns escravos negros e 12 vacas presenteadas pelo rei para “sustentação dos meninos”. Luiz Alves de Mattos informa que os novos padres que chegaram com Luís da Grã em 1553, principalmente Antonio Blázquez, quiseram impor castigos corporais aos meninos índios. Os índios não castigavam as crianças e elas iam embora quando viam o padre usar a palmatória num colega. Em uma carta de 8 de maio de 1558, Nóbrega escreve:

¹⁰² Juan de Polanco, S.I. “A Jacques Laines. Rome, 21 mai 1547”. In *Lettres et Instructions*. In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, S.I. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 703-707.

Meninos do gentio não há agora em casa. A razão é porque os que havia eram já grandes e deram-se a ofícios; mas destes os mais fugiram para os seus e como não havia sujeitá-los, lá se andaram até agora; outros, por não se poderem sustentar por causa da fome que há dias anda por esta Bahia...¹⁰³

Em 1551, chegaram de Lisboa os 20 meninos órfãos que seriam, com os 7 vindos antes, distribuídos pelos colégios do Espírito Santo e de São Vicente. Em 1553, quando ordenou juridicamente o Colégio de São Vicente, Nóbrega determinou que a leitura e a escrita fossem ensinadas também para os meninos externos, brancos e mamelucos, filhos de portugueses, que aprenderiam como os outros internos a doutrina católica, canto, flauta e gramática (latim). Observando que os índios gostavam de dançar e cantar, desde cedo os padres usaram a música como instrumento catequético, julgando-a eficaz na transmissão da doutrina. Todos os religiosos que vieram para a Bahia com Nóbrega em 1549 eram cantores. Leonardo Nunes, regente. Além da missa, do “Padre Nosso” e da “Santa Maria” cantados, houve motetos, salmos e cantigas devotas adaptados aos indígenas. A música e o canto foram utilizados primeiramente na Bahia, depois em Piratininga. Em São Vicente, o Padre Antônio Rodrigues criou coros de flautas de curumins, meninos brasis, que em 1559 foram oficial missas cantadas em Salvador. Os meninos órfãos também dançavam e há notícia de que, avançando pelo sertão, entravam pelas aldeias de tribos classificadas como “bravas” dançando e entoando cantares da língua tupi. Passada a fase inicial dos meninos órfãos, as danças ficaram restritas às noites de sábados, para impedir que o caxiri, o cauim e outras bebidas alcoólicas perturbassem a ordem das aldeias.

Em 1552, havia cerca de 55 alunos internos, meninos índios, brancos e mamelucos, no colégio de São Vicente. Em 1553, eram 80. Entre eles, 4 órfãos vindos de Lisboa. Os meninos índios de-

¹⁰³ Luiz Alves de Mattos. *Primórdios da Educação no Brasil. O Período Heroico*(1549-1570). Rio de Janeiro, Gráfica Editora Aurora, 1958, pp. 54-55.

veriam aprender português e bons exemplos com eles. Aí ensinou Diogo Jácome, considerado o primeiro mestre-escola do Brasil. Nóbrega informa, na carta escrita em São Vicente em 15 de junho de 1553, que os meninos da Confraria do Menino Jesus têm os exercícios ordenados, pois aprendem a ler e escrever e avançam nos estudos; alguns aprendem a cantar e a tocar flautas. Outros, “mamalucos”, são mais hábeis para aprender gramática (latim), sendo ensinados por um moço de Coimbra que veio para o Brasil degredado¹⁰⁴. Na mesma carta, informa que mandou ensinar os ofícios de ferreiro e tecelão a moços da terra. O Irmão Mateus Nogueira, ferreiro, o mesmo que é personagem no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, foi encarregado de ensinar seu ofício aos meninos índios. A partir de 1554, o Irmão recém-chegado, José de Anchieta, foi professor de latim no Colégio de São Paulo de Piratininga. Não havia livros e Anchieta ficava acordado escrevendo as lições para suprir a falta deles. Com as *Constituições* de 1556, ficou proibida a coabitação dos meninos com os padres, criando-se externatos. Em 1568, a Congregação Provincial da Bahia propôs ao Geral a conveniência do estudo de Dialética no Colégio da Bahia. O curso de Artes (Filosofia e Ciências) começou em 1572.

Serafim Leite informa que no Brasil era lido o livro de texto *Cursus Conimbricensis* e que era extremamente comum o uso de manuais. Em 1593, o curso de Artes da Bahia tinha 20 alunos; em 1598, 40. A Teologia Moral, conhecida como Casos de Consciência, foi ensinada a partir de 1556, no Colégio de São Vicente. Teologia Dogmática (ou Especulativa) foi ensinada a partir de 1572 para os membros da Companhia e, a partir de 1575, para os externos. No

¹⁰⁴ Luiz Alves de Mattos levanta a hipótese de que esse moço degredado era Martinote, aluno de Diogo de Teive, mestre do Real Colégio das Artes de Coimbra preso pelo Santo Ofício da Inquisição acusado de luteranismo. Martinote possuía um catecismo de Calvino anotado e, depois do processo inquisitorial, foi degredado para o Brasil. Cf. Mattos, op. cit. pp. 147-155.

Colégio da Bahia, havia 4 anos de leitura da *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino.

O Real Colégio das Artes de Coimbra foi o modelo para as colônias de Portugal. O ensino ministrado nos colégios fundados por Nóbrega seguiu os seus programas e, como propõem alguns autores, também os do Colégio de Évora, pertencente à Companhia de Jesus. O subsídio real dado aos Mestres de Coimbra era a título de *ensino*; o subsídio dos Mestres ultramarinos era a título de *missões*. O modo da concessão determinava obrigações diferentes: em Coimbra, o subsídio escolar tinha o ônus jurídico de dar ensino a todos que o quisessem ter segundo o estatuto da instituição; no Estado do Brasil, o subsídio missionário não implicava o ônus jurídico de ensinar indiscriminadamente a todos, mas o de formar padres para tornar a Província do Brasil autônoma quanto aos seus meios de evangelização. Segundo Serafim Leite, em ambos os casos o ensino era público. Nos colégios, além de pública, a instrução era gratuita, diferentemente dos seminários, onde continuava a ser gratuita, mas era particular, destinada apenas àqueles que se dedicavam à carreira eclesiástica.

No Estado do Brasil, frequentavam os colégios os filhos de funcionários da administração portuguesa, de senhores de engenho, de lavradores de canas, de criadores de gado, de oficiais mecânicos etc. Segundo Serafim Leite, os três estados tradicionais do Antigo Regime na Europa – clero, nobreza, povo – sofreram no Estado do Brasil uma transformação em que eram representados apenas por um deles, brancos e filhos de brancos, que dominavam política e culturalmente o lugar, ao passo que índios e negros, mesclando-se com os brancos, tinham a aspiração de ascender na hierarquia com os nomes de “mamelucos” e “moços pardos”. O autor acredita no que chama “tendência portuguesa e católica para a atenuação dos preconceitos de raça”, por isso afirma que “conviviam lado a lado todos os homens livres, quer fossem brancos

quer mestiços; e abaixo deles, os homens escravos”¹⁰⁵. Deve-se lembrar que essa convivência era, com muitas evidências, hierarquizada por vários processos verticais que determinavam “não é nascido quem quer”, pois não havia igualdade também entre os “homens livres” brancos, fazendo-se distinção entre fidalgos e plebeus e, em cada uma dessas ordens, outras distinções evidenciadas nos privilégios e suas representações.

A instrução e a educação subordinavam-se à coexistência tensa do elemento livre com o elemento servil. Os índios já integrados, quando não eram escravos em mesmo pé de igualdade com os negros, viviam sob a tutela dos padres no regime dos aldeamentos. Os escravos negros não tinham liberdade para buscar a instrução média e superior. Segundo Serafim Leite, a Companhia de Jesus tomou medidas para dar-lhes amparo: o jesuíta Pero Dias, conhecido como Apóstolo dos Negros do Brasil, escreveu uma *Arte da Língua de Angola* com a finalidade deliberada de ampará-los. Nos colégios, foi fundado o “apostolado do mar”, que se ocupava das almas de escravos que chegavam nos navios negreiros; e foram multiplicadas as missões discorrentes, que saíam dos colégios a favor das almas dos negros dos engenhos e fazendas. Quanto à catequese dos índios, tratada por Serafim Leite principalmente nos Tomos I e IV da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, não se reduzia ao ensino religioso do catecismo, como ocorria com os adultos, pois os meninos índios também recebiam ensino de ler e escrever ou “elementos”¹⁰⁶. Brancos e filhos de brancos recebiam instrução nos colégios. Os padres não tinham

¹⁰⁵ Serafim Leite S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (Séculos XVII- XVIII- Assuntos Gerais). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira: Livraria Portugal, 1949; t. VII, p. 143.

¹⁰⁶ Simão de Vasconcelos conta como os padres trabalhavam nas aldeias: “O modo de ensinar, que nelas (aldeias) se usava, e ainda hoje persevera nas aldeias do Brasil (com pouca variedade em algumas delas) é o seguinte: rompendo a manhã, em se ouvindo pela

obrigação de ministrar o ensino (era benemerência pública), nem os pais eram obrigados a enviar os filhos à escola¹⁰⁷.

A escolha da via oral para transmitir a verdade canônica confirmada no Concílio de Trento determinou a extraordinária reativação

aldeia o sino que tange à missa, todos os meninos dela se vão ajuntar na capela-mor da igreja, onde postos de joelhos, em coros iguais, entoam em voz alta louvores de Jesus, e da Virgem; dizendo os de um coro: Bendito e louvado sempre seja o santíssimo nome de Jesus; e respondendo os do outro: E o da bem aventurada Virgem Maria mãe sua para sempre, amém: e logo todos juntos: Gloria Patri et Filio, et Spiritui Sancto, Amen. E nisto continuam até chegar a missa. Chegada esta, a ouvem em silêncio e, acabada ela (idos os mais índios) esperam eles no mesmo lugar o religioso que tem cuidado deles, o qual lhes ensina as orações da doutrina cristã em voz alta, e após esta da mesma maneira os mistérios de nossa santa fé, em diálogos de perguntas e respostas, compostos para este efeito em língua do Brasil, da Santíssima Trindade, criação do mundo, primeiro homem, encarnação, morte, e paixão, ressurreição e mais mistérios do Filho de Deus, do juízo universal, limbo, purgatório, inferno, Igreja Católica etc. E ficam tão destros, que podem ensinar, e ensinam com efeito em suas casas aos pais, que são mais rudes ordinariamente (suposto que também estes e as mães têm sua particular doutrina todos os dias santos e domingos na mesma igreja, com práticas acomodadas sobre elas). Acabada a doutrina, tornam a dizer os meninos em coros: Louvado seja o santíssimo nome de Jesus. Respondem os outros: E o da Santíssima Virgem Maria, mãe sua para sempre, amém. E logo esperam que os mandem e vão todos juntos a suas escolas, a ler, escrever ou cantar, outros, a instrumentos músicos, segundo o talento de cada um; e saem no canto e instrumentos tão destros, que ajudam a beneficiar as missas e procissões de suas igrejas com a mesma perfeição que os portugueses. (A cuja vista achando-se presente um bispo, não pôde ter as lágrimas, considerando a capacidade que nunca imaginara em tais sujeitos). Nestas escolas gastam duas horas da manhã; e outras duas da tarde, tornando-se-lhes a tanger o sino, a que pontualmente acodem. Tangendo as Ave-Marias da noite, tornam-se a juntar à porta da igreja, e daqui formam procissão com cruz levantada diante, e postos em ordem vão cantando pelas ruas em alta voz cantigas santas em sua língua, até chegarem a uma cruz destinada, a cujo pé, postos de joelhos, encomendam as almas do purgatório na forma seguinte, em sua língua própria. Fiéis cristãos, amigos de Jesus Cristo, lembrai-vos das almas, que estão penando no fogo do purgatório; ajudai-as com um Padre-Nosso, e Ave-Maria, para que Deus as tire das penas que padecem. E respondem todos: Amém. Rezam em alta voz o Padre-Nosso, e Ave-Maria, e voltam com a mesma procissão, e canto até a portaria dos padres, onde por fim entoam, e respondem como acima: Bendito e louvado seja o santíssimo nome de Jesus etc. esperam que os mandem, e mandados se vão a suas casas. Este é o exercício dos meninos; o dos padres é o que se segue. Batizam os inocentes, catequizam os adultos, administram-lhes o Sacramento do matrimônio na lei da graça, e o da Eucaristia aos que são capazes; ensinam-lhes a boa inteligência, observância e perfeição des todas estas cousas. Defendem a sua liberdade, curam suas doenças, preparam-nos para bem morrer, sepultam os que morrem em suas igrejas...". Cf. Simão de Vasconcelos. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1977, 2 v., v. II, pp.15-16.

¹⁰⁷ Mais informações sobre a nomenclatura da instrução primária ministrada pelos jesuítas podem ser encontradas às páginas 146 e 147 da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo VII, do P. Serafim Leite, S.J.

da Retórica antiga no ensino jesuítico. A conjunção, nos decretos tridentinos, de uma reforma do sacerdócio e do episcopado, de um lado, e de uma reforma da eloquência, de outro, teve por consequência dotar o modelo do *orator* ciceroniano de uma autoridade, de uma substância e de um campo de ação sem medida comum com o prestígio que lhe havia sido conferido pelo humanismo ciceroniano anterior¹⁰⁸.

Ao lado da Gramática e da Lógica, a disciplina Retórica fazia parte do *trivium* medieval e nunca havia deixado de ser atuante. Na situação tridentina e pós-tridentina, tornou-se uma das principais disciplinas do ensino jesuítico, sendo generalizada em Portugal como técnica aplicada em todas as práticas de representação até o século XIX, quando uma nova conceituação do tempo histórico eliminou a instituição retórica e o artista romântico passou a expor publicamente sua bela alma dilacerada pela livre-concorrência.

A Contrarreforma definiu e prescreveu a *representação*, em geral, como *theatrum sacrum*, teatro sacro ou encenação da presença providencial de Deus na história. Para tornar a dramatização eficaz, o ensino da Companhia buscou na doutrina da eloquência de autores gregos e latinos, fundamentalmente Aristóteles, o anônimo do *Ad Herennium*, Cícero e Quintiliano, e de padres e doutores da Igreja patristica e escolástica, os modelos orais para a educação de pregadores. Loyola mandava os alunos com talento para a oratória ir falar nas ruínas do fórum romano onde Cícero havia falado. Nas *Constituições*, feitas entre 1548 e 1550 para os colégios da Companhia, o Pe. Polanco determinou que aos domingos fossem realizadas conclusões públicas de poética e retórica¹⁰⁹. Nos colégios, a retórica ocupava quatro horas por dia, duas de manhã e duas à tarde. Na primeira hora da manhã, um discurso de Cícero era recitado de cor e o

¹⁰⁸ Marc Fumaroli. *L'âge de l'éloquence*. Paris, 1994, pp. 142-148.

¹⁰⁹ Aníbal Pinto de Castro. *Retórica e Teorização Literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1973, p. 34.

mestre explicava seus preceitos. Na segunda hora, a primeira meia-hora era ocupada com repetições e a correção de trabalhos de alguns alunos, enquanto os outros desenvolviam temas dados pelo mestre ou corrigiam na lousa textos escritos por colegas em prosa ou verso. Na segunda meia-hora, fazia-se a explicação de um trecho do poema ou da prosa, seguindo-se um resumo. À tarde, na primeira hora, dava-se a explicação de um discurso de Cícero, seguindo-se algumas repetições. Na segunda hora, estudavam-se autores gregos, como Homero, Píndaro, Eurípides, Sófocles, Demóstenes, Tucídides e Xenofonte. Evidentemente, os textos gregos e latinos eram “moralizados”, extraindo-se deles tudo quanto atentasse contra a unidade da Fé e do Império.

Os cursos eram dados como estudo de *preceitos, estilos e erudição*: regras de ortografia; regras e exercícios de caligrafia; regras do latim, declinações de substantivos, adjetivos, pronomes; conjugação de verbos, consecução de tempos; sintaxe etc.; regras de outras línguas, como o grego; regras de retórica, tipos de decoro, caracteres, paixões e verossimilhanças; lugares-comuns da invenção, espécies de disposição em ordem natural ou não; partes do discurso; tropos e figuras de estilo; técnicas da memória buscadas nas antigas mnemotécnicas gregas ou *artes memoriae* latinas; técnicas da ação, modos de empostar a voz, gestos do corpo, expressões faciais, movimentos da mão etc. como declamação, dramatização etc. Quanto aos exercícios, o primeiro deles era o trabalho de declinar; o segundo, o trabalho de aprender os preceitos das artes e memorizá-los; o terceiro, o de perguntar e responder; o quarto, o exercício de falar; o quinto, o de compor. No caso, todo dia o aluno escrevia durante uma hora vigiado pelo mestre; passava de um gênero literário a outro segundo sua progressiva complexidade. Cícero era proposto à imitação como o principal modelo de pureza do latim, engenhosidade dialético-retórica e perfeição da elocução artística.

No Estado do Brasil, o ensino de ler e escrever seguia o preceito genérico, aplicado nos colégios portugueses, de que os conheci-

mentos são adquiridos por meio da imitação e repetição de modelos de autoridades (*auctoritates*) de diversas disciplinas e saberes. Como em Portugal, a instrução e a erudição da memória eram fundamentais. A repetição das coisas a serem memorizadas era feita na forma de *exemplos*, que forneciam erudição e treinamento para as artes de falar e escrever. A imitação das autoridades antigas na educação jesuítica já foi acusada muitas vezes de ser um “memorismo”, ensino baseado na decoração de lições que supervaloriza a memória de saberes tradicionais em detrimento de outras faculdades mais “críticas”. Para situar as coisas historicamente, deve-se lembrar que o modo de pensar escolástico dos jesuítas do século XVI não é liberal ou progressista e que o fundamento da memorização é a filosofia de Aristóteles. Na *Instituição oratória* (11,2,1) Quintiliano afirma que a disciplina retórica baseia-se inteiramente na memória. Duas ideias aristotélicas fundamentam essa afirmação. A primeira é que só existe pensamento por imagens, entendendo-se pelo termo “imagem” (*eik on*) a forma dada por signos ao *phantasma* mental ou conceito na figuração exterior. A outra é que a memória inclui-se na imaginação, ou seja, a memória também   constituída por imagens. Como diz Aristóteles, quando lembramos, é preciso partir de alguma coisa e essa coisa é um *topos*, um “lugar”. Nos *T picos* e na *Retórica*, sistematiza os *topoi* como lugares dial ticos e retóricos, definindo os primeiros como argumentos próprios da dedução lógica e, os segundos, como argumentos usados pelo orador para persuadir a audi ncia em causas particulares. Cícero adaptou retoricamente os *topoi* aristotélicos aos usos da oratória forense, definindo-os como *sedes argumentorum*, sedes dos argumentos. Para ensinar a memorizaç o dos lugares, os jesuítas fazem como Aristóteles e Cícero, colocando os lugares (*loci, loci communes*) nos lugares físicos imagin rios (*loca*) das antigas artes da memória gregas e latinas. Eles são visitados pela memória do aluno na invenção, na memorização e na proferiç o do discurso. Em *De differentiis topicis*, Boécio (480-524) redefiniu os luga-

res ciceronianos e aristotélicos como verdades universais evidentes, que constituem a premissa maior de silogismos. A conceituação do lugar como *kephalé* ou *caput*, cabeça do argumento, inclui-se num método lógico de produzir inferências que levam a conclusões. Nos dois últimos livros da obra, Boécio trata dos lugares retóricos como argumentos aplicáveis em causas particulares como silogismo retórico, entimema ou dedução metafórica que visa efetuar a verossimilhança apta a convencer a audiência da verdade do discurso, mais que prová-la dialeticamente. Depois de Boécio, a *Bíblia* passou a fornecer lugares considerados verdades cristãs e diversas compilações deles, feitas como concordâncias ordenadas por ordem alfabética de tópicos, foram comuns no uso de sermonistas. No século XV, a imprensa facultou a edição de *florilegia*, antologias ou florilégios de enunciados de prosadores e poetas que exemplificavam os bons usos do latim. No ensino jesuítico, o lugar-comum aprendido de cor pelos alunos foi entendido como argumento genérico ou questão indeterminada como “sede de argumentos” a ser preenchida com uma questão determinada ou particularizadora. O lugar também foi uma rubrica, um índice classificatório de assuntos, como ocorre com os conceitos predicáveis extraídos das *Esrituras* que os oradores sacros então colecionam em caderninhos, adequando-os à invenção dos sermões pregados nas datas litúrgicas da Igreja. O lugar também era ensinado como a premissa maior de um silogismo amplificada numa demonstração¹¹⁰. Não há, porém, uma lista metódica de todos os lugares. O que mais se aproximou de uma *tópica* ou sistematização deles foram os repertórios de *exempla* medievais

¹¹⁰ Quando o orador fala no gênero deliberativo, são lugares-comuns o útil, o honesto, o fácil, o agradável, o necessário, o que se deve temer, o que se deve esperar etc. No gênero demonstrativo, a nação, a pátria, os bens (males) do corpo, como a beleza e a feiúra; os bens (males) do ânimo ou da alma, como as virtudes e os vícios. No gênero judicial, a culpa (a inocência) do réu, o lugar do crime, os instrumentos do crime, as motivações, os castigos etc. Quando fala o poeta, o lugar horrendo, o lugar ameno, a invocação da musa, a dedicatória, o *florebat olim studium*, o bom saber antigo, o *ubi sunt*, onde estão as coisas idas, o lugar da vanitas etc. Nos vários gêneros, também o lugar do natural efetuado como artifício de dizer que as coisas, a ordem e as palavras do discurso não têm artifício etc.

de virtudes e vícios ordenados alfabeticamente. No século XVI, foi comum na Companhia de Jesus um gênero, *polyanthea*, composto como antologia de definições de virtudes e vícios dispostas em ordem alfabética e trechos de prosa e poesia extraídos de autores gregos, latinos, patrísticos e escolásticos que os exemplificam.

Além de Cícero, também Demóstenes, César, Tito Lívio e Salústio eram lidos, explicados, memorizados e imitados nos exercícios de prosa. Nos exercícios de composição poética, imitava-se um Ovídio moralizado, considerado mais fácil; depois Virgílio, seguido de Horácio, sempre expurgados, como foi dito, de qualquer passo onde houvesse vestígio de “impureza”. O sexto e último exercício era a explanação de autores feita pelos mestres; alunos mais adiantados expunham para os outros algum trecho escolhido das letras, das belas letras, da filosofia e da teologia. Além desses, eram contínuos os exercícios de memorização dos lugares-comuns retóricos e dialéticos. Aos sábados, faziam-se conclusões especiais em cada classe, com debates; no primeiro sábado de cada mês, todos se juntavam numa sala grande, realizando cerimônias solenes. Os mestres costumavam marcar alunos competidores em cada classe. Quando um deles era interrogado, o outro prestava atenção para corrigi-lo, se errava as respostas. Acreditava-se que a emulação os fazia querer estudar mais¹¹¹. No colégio de Coimbra, as disputas dos dialéticos e filósofos aconteciam nas terças e quintas à tarde e duravam duas horas. Também o teatro foi atividade didática. No colégio de S. Antão foi levada em 31 de maio de 1556 a primeira peça de professores da Companhia em Portugal, *Acolastus* (“licen-

¹¹¹ Cf. Francisco Rodrigues, S. J. “Sistema de ensino e educação da juventude”. In: *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, Tomo 1 (A Fundação da Província Portuguesa 1540-1560), v. II (Tribulação-Colégio-Missões).

Sobre o ensino jesuítico, cf. François de Dainville. *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris, Minuit, 1978; João Adolfo Hansen. “Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no Século XVII”. In: Diana Gonçalves Vidal e Maria Lúcia Spedo Hilsdorf (Org.). *Brasil 500 Anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 13-41.

cioso”, “pródigo”). As peças eram escritas e representadas em latim e seus temas eram desenvolvidos visando à correção moral e à perfeição da alma. Em todos os casos, cumpria-se a regra das *Constituições*: o fim dos estudos da Companhia é o proveito da própria alma e das almas do próximo. Assim, desde a classe inferior de gramática (latim), os alunos também aprendiam as cerimônias e os ritos cristãos, que eram sistematizados doutrinariamente nos cursos mais adiantados de Artes, ou seja, filosofia e teologia.

No Estado do Brasil, o ensino dos colégios inicialmente se concentrava na doutrinação dos meninos índios, que aprendiam a ler, escrever e cantar. Como diz Anchieta,

estos trabajamos de tener debaxo nuestra mano para que después vengan a succeder en lugar de sus padres y hagan pueblo de Dios¹¹².

Na carta trimestral de maio-agosto de 1556, Anchieta informa como é feita a doutrinação dos curumins.

Quase todos vêm duas vezes por dia à escola, principalmente de manhã, pois à tarde todos caçam e pescam. Se não trabalham, não comem e, muitas vezes, nem os padres¹¹³.

O principal cuidado que os religiosos têm com eles é declarar-lhes os rudimentos da fé, sem descuidar do ensino das letras. Anchieta afirma que os meninos índios estimam tanto esse ensino que, não fosse ele, os jesuítas não poderiam conduzi-los a mais nada. Enquanto os meninos aprendem coisas da fé por meio de um formulário de perguntas, também aprendem a negar sua cultura:

Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e

¹¹² José de Anchieta. “Carta de Piratininga, setembro de 1554”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v. II, p. 121.

¹¹³ Antônio Blázquez informa, em carta escrita da Bahia em maio de 1556, que na povoação do Tubarão há cerca de trinta moços recebendo a doutrina e aprendendo a ler. Ninguém sai da aldeia sem pedir permissão aos padres. Como ela não fica perto do mar, os meninos têm que ir muito longe para pescar. Só vão juntos, em grupo, com medo de inimigos acostumados a esperá-los, o que muitas vezes é causa de eles e seus mestres padecerem muita fome. Cf. Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. cit. p. 269.

se riem dele. Um, repreendendo-o eu por estar a fazer um cesto ao domingo, trouxe-o no dia seguinte à escola e queimou-o diante de todos por o ter começado ao domingo...”¹¹⁴.

Alguns alunos quebravam as cuias em que os pais bebiam cauí, admoestando-os¹¹⁵. O Irmão Antônio Rodrigues, mestre no colégio de Piratininga, mandava os meninos buscar os preguiçosos que faltavam à lição. Eles os prendiam e carregavam nas costas e, conforme Rodrigues, todos se divertiam. A partir de 1556, principalmente, a presença dos meninos e moços índios na escola passou a ser garantida pelas medidas disciplinares do governador geral, como fica evidente na carta que o Irmão Antônio Pires escreve ao provincial de Portugal no Colégio da Bahia, em 12 de setembro de 1558: a proibição de comer carne humana e a pena de morte para quem o faz determinadas pelo governador geral atemorizam os índios, servindo como “andaimes” da “pedagogia do medo” na edificação das almas das crianças:

“Todos estes vão perdendo ho comer carne humana e, se sabemos que alguns ha tem pera comer e lha mandamos pedir, ha mandão, como fizerão os dias passados, e no-la trazem de mui longe pera que a enterremos ou queimemos, de maneira que todos tremem de medo do Governador, o qual, ainda que não baste pera a vida eterna, abastará pera poderemos com elle edificar, e serve-nos de andaimes até que se forme bem neles Christo; e a charidade, que Nosso Senhor dará, lhes fará botar fora o temor humano pera que fique edeficio fixo e firme. Este temor os faz habilis pera poderem ouvir a palavra de Deos: ensinam-se seus filhos; os inocentes que morrem vão todos bautizados; seus costumes se vão esquecendo e mudando-se em outros boons; e, procedendo desta maneira, ao menos a gente mais nova, que agora há e delles proceder, ficará huma boa christandade”¹¹⁶.

¹¹⁴ José de Anchieta. “Carta trimestral, São Paulo de Piratininga, maio-agosto de 1556”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. cit., p. 308.

¹¹⁵ “Carta do Irmão Pero Correia, S.Vicente, 18/7/1554”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit., v. II, p. 70.

¹¹⁶ “Carta do P. Antônio Pires, Bahia, 12 de setembro de 1558”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit. v. II, p. 471.

As cartas de Nóbrega

Desde 1547 a correspondência é um dispositivo essencial no programa da *devotio moderna* jesuítica. Nesse ano, o Pe. Juan de Polanco determina que todas as Províncias da Companhia mandem cartas para Roma relatando os acontecimentos das missões. A troca de cartas é um dispositivo educativo e disciplinar. Fornece informações e constitui as redes de sociabilidade em que elas garantem o controle dos superiores. Todas as vinte razões para escrever cartas expostas pelo Pe. Polanco em sua carta visam à união e ao fortalecimento da Companhia com o amor e o encorajamento mútuos de seus membros. Ordenadas em torno do conceito central de *caridade*, as razões podem ser resumidas segundo quatro finalidades principais, observáveis nas cartas escritas por Nóbrega e outros jesuítas no Estado do Brasil entre 1549 e 1570. A primeira delas é a coleta de informações sobre os povos com que os religiosos fazem contato, principalmente sobre suas línguas e costumes, para a confecção de dicionários, gramáticas e catecismos usados, muitas vezes, no treinamento de jovens missionários antes de serem enviados para as missões. A segunda finalidade é o controle interno da Companhia. O Pe. Polanco exige que em anexos das cartas sejam enviadas informações minuciosas sobre desânimos, desistências, crises e conflitos dos religiosos. A terceira finalidade, relacionada à anterior, é o reforço da unidade mundial da Ordem. Depois de lidas e censuradas por Polanco e sua equipe romana, as cartas são traduzidas para outras línguas e enviadas para todas as missões jesuíticas¹¹⁷. Jesuítas trabalhando no

¹¹⁷ Segundo Serafim Leite, as cartas jesuíticas passaram a ser traduzidas para o latim a partir da insistência do P. Jerónimo Nadal que, de Innsbruck, em 5 de dezembro de 1562, escreve ao P. Francisco de Borja: "(...) por el deseo que tengo tan grande que se ayude Alemaña y la Compañia en ella, entre otras cosas, pensé mucho tiempo ha que las mejores cartas de las Indias, imo todas las que pareciessen poder dar alguna aedificación, se hiziesen latinas, y se estampassen". A primeira impressão foi feita em Lovaina, em 1566, seguida de *Epistolae Iapanicae*, editadas na mesma cidade, em 1569 e 1570. Nestas últimas, incluiu-se a "Informação das terras do Brasil", carta de Nóbrega datada de 1549 e traduzida por Fúlvio Cárdulo. Em 1570, ano da morte de Nóbrega, a "Informação" tinha 6 edições, e estava traduzida em espanhol, italiano e latim; em 1586, saiu em alemão. Cf. Serafim Leite, S.J. Op.cit. pp. 59-60.

Estado do Brasil e em Angola, por exemplo, ficam informados sobre o que está acontecendo com religiosos da Índia e vice-versa. As cartas do Brasil demoravam em média quatro meses para chegar a Lisboa; a Roma, seis. Por isso, Polanco exigia cópias remetidas por vias diversas. Nas cartas de Nóbrega, encontram-se passagens onde conta que os padres leem a correspondência como edificação da alma e reforço da unidade da Companhia. Quando finalmente chegam os navios que as trazem, ficam acordados até a madrugada, ouvindo um companheiro lê-las em voz alta. Choram de júbilo com as notícias de companheiros martirizados, desejando esse fim para si, pois sabem que os mártires estão com Cristo. A quarta finalidade das cartas é atender a demanda das elites letradas da Europa, que passam a interessar-se pelas maravilhas do Novo Mundo. O Pe. Polanco a evidencia na carta de agosto de 1553 que envia para Nóbrega:

... y también satisfacerse ha a muchos señores principales, devotos, que querían se scrivese algo de lo que he dicho¹¹⁸.

Depois de enviar fórmulas da profissão e dos conselhos da Ordem em uma carta para Nóbrega datada de Roma, 18 de julho de 1553, Loyola determina disposições sobre a correspondência:

...V.R. tenga forma de scrivir y hazer que los suyos scrivan a Roma (ultra de lo que querrán scrivir a Portugal), no solamente de cosas de edificación, pero lo demás también, que conviene que sepa el Preósito General; y las letras de edificación no contengan otros negocios. Vengan de por si¹¹⁹.

Em agosto de 1553, por comissão de Loyola, o Pe. Polanco escreve para Nóbrega especificando como e quando as cartas devem ser escritas. A determinação sistematiza tanto o ato da escrita quanto o teor das informações a serem transmitidas. Polanco determina que o provincial (ou seu substituto) seja o responsável pela

¹¹⁸ Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. I, p. 520.

¹¹⁹ Inácio de Loyola. "Carta de Roma, 18 de julho de 1553". In: Serafim Leite, S.J. *Op.cit.*, v. I, p. 513.

remessa de cartas de todos os padres. Para não haver falta de correspondência, deve ordenar que escrevam até com meses de antecedência. Na mesma carta, referindo-se às “*letras mostrables*”, Polanco faz o rol das coisas que deverão ser escritas com minúcias que esquadrinham o dia a dia da missão:

En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de la Compañía, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa (**sic**) haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mejor sepa cómo se ha de proveer...¹²⁰

Prevendo informações não edificantes, ordena que não devam deixar de ser comunicadas, mas secretamente, em anexos, podendo-se supor que se acautela quanto à virtual apropriação das coisas “não-edificantes” por inimigos da Companhia¹²¹. Como foi dito, os vários motivos para escrever cartas podem ser agrupados em torno da ideia de *caridade*. Os exemplos são muitos, como o de uma carta de Goa, de 1 de dezembro de 1552, em que Luís Froes escreve para os Irmãos de Coimbra:

As cartas que de Portugal vieram, assim desse Colégio como do Brasil, no ano de 52, sobre maneira nos alegraram, e houve com elas assaz de fervor. Na noite que chegaram, se leram com campainha tangida até à uma depois da meia-noite, e no refeitório todos os dez dias seguintes. E logo, tresladado o sumário delas, foram mandadas

¹²⁰ Idem, *ibidem* p. 520.

¹²¹ Serafim Leite adverte que se devem ler com desconfiança as cartas emendadas pelo P. Polanco, pois este costumava fazer cortes e alterações muito livremente, antes de editá-las. Serafim Leite cita WICKI, DI i 65: *Versiones vero quae ex testibus a P.Polanco ortum habent, aut ab ipso sunt correctae, caute adhiberi debent, cum sciamus qua libertate ipse textus originales et versiones ressecaverit, cuius rei plurima exempla codex Goa 10 (praeter alios) praebet.* Cf. Serafim Leite. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit., v. I, p. 58.

à China, Japão, Maluco e Malaca, e todas as mais partes onde os Padres nossos andam. E se soubésseis, caríssimos, quanto cá soam as novas que de lá vêm, e quanto o povo, além dos Irmãos, as deseja e cobiça, e quantas relíquias se cá fazem de vossas cartas, sem dúvida que me parece que vos oferecereis a qualquer detrimento do corpo por dardes cá aos Irmãos recreações tão suaves¹²².

Nóbrega subordina a redação de suas cartas às diretivas estabelecidas em 1547 pelo Pe. Polanco e às determinações especificadas nas *Constituições* da Companhia publicadas por Loyola em 1558. Este afirma que, enquanto observava certas coisas em sua alma e as julgava úteis, parecia-lhe que poderiam ser úteis também aos outros e por isso as escrevia. A prática da escrita deve levar à eleição de uma vida virtuosa em que a purgação do pecado e a iluminação da alma significam a eleição de Deus e a união com Ele. Os *Exercícios Espirituais* são escritos como o livro de um mestre que se dirige a alguém que os pratica para alcançar esse fim. Nóbrega segue o preceito, escrevendo cartas que inicialmente são lidas por homens da Companhia que, depois de corrigi-las, as transmitem a outros como lição a ser memorizada e repetida. Assim, compõe o remetente de suas cartas como tipo discreto, orientado pela *caritas* inaciana, que o faz capaz de distinguir o meio-termo justo das questões tratadas. O remetente domina os protocolos dos decoros hierárquicos que regulam a forma da sua representação, da representação do destinatário e das informações enviadas.

¹²² Cf. Serafim Leite, S. J. Op. cit. v. I, p. 54. Serafim Leite refere a chegada de cartas à Bahia, em 21 de julho de 1559, que têm recepção análoga à de Luís Froes em Goa: "...começando-as a ler, começamos a receber novas forças e novos desejos, e novos louvores ao Senhor começamos a pintar, pelas mostras das mui heróicas obras obradas pelo Espírito Santo, aos que não conhecíamos". Ou, ainda, em 20/21 de maio de 1564, na Aldeia do Espírito Santo, Baía: "Consolou-nos também o Espírito Santo em sua Casa e em sua mesma véspera, com as cartas que recebemos aquela noite de Portugal; porque, segundo minha estimativa, seriam duas horas depois da meia noite quando por casa entrou o que as trazia. Não cabiam os Irmãos de contentamento e prazer, vendo o muito que o Senhor se dignava de obrar em suas criaturas, por intermédio dos da Companhia em tantas e tão diversas partes do mundo. Daí até de manhã não havia quem pudesse dormir, porque logo o Provincial começou a ler as cartas". In: Serafim Leite, op. cit., v. I, p. 55.

Para escrevê-las, aplica os preceitos antigos que definem as partes e os estilos da correspondência:

salutatio; exordium (captatiobenevolentiae); narratio (argumentatio; petitio; conclusio; subscriptio. Ou: *saudação; exórdio (captação de benevolência); narração (argumentação); solicitação; conclusão; assinatura*. Na composição das partes, imita os preceitos das *litterae* ou cartas de Cícero, Sêneca e Plínio; do tratado de Demétrio de Falero sobre a correspondência; dos textos de Hugues de Saint Victor e do Anônimo de Bolonha sobre a ordem contínua da prosa epistolar etc.¹²³

Abrindo-se com breve *salutatio*, a saudação, a carta imita a saudação das cartas e epístolas paulinas. Hierarquicamente decorosa, é adequada à pessoa do destinatário: “A graça e o amor de N. Senhor Jesu Christo seja sempre em nosso favor e ajuda. Amen”¹²⁴. Desde a primeira linha, o remetente firma o contrato com o destinatário no diálogo em que se mescla *amizade* (Nóbrega escreve para o mestre e amigo Simão Rodrigues) e *sacralidade* (inscrevendo o ato de escrever na Presença divina, faz dele uma ocasião de iluminação do remetente e do destinatário pela Graça). Seguindo as regras hierárquicas da Companhia de Jesus, aplica os decoros prescritos nas antigas *artes dictaminis*: dirigida a superior, não pode ser jocosa; a igual, não pode ser descortês; a inferior, não deve ser orgulhosa. As cartas são graves, sem jocosidades, pois dirigem-se a autoridades, o rei Dom João III, Mestre Simão Rodrigues, Inácio de Loyola, Diego Laynez etc. Ou a iguais, como os Irmãos e amigos de Coimbra e Lisboa, tratados sempre com muita cortesia como “irmãos em Cristo”. No diálogo, o nome próprio ou o pronome de primeira pessoa do singular representam o remetente, significando que seu discurso é autorizado como repetição do discurso da Companhia. Composto como autoridade, interpreta o que diz para o destinatário

¹²³ Cf. Alcir Pécora. “A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil”. In: Alcir Pécora. *Máquina de Gêneros*. São Paulo, EDUSP, 2001.

¹²⁴ Manuel da Nóbrega, S.J. “Carta de 10/4/1549”. In Serafim Leite, S.J. Op. cit., v. I, p. 109.

rio reproduzindo códigos comuns a ambos. O destinatário está ausente, na Europa, e ignora as circunstâncias do Estado do Brasil donde se extraem os assuntos da carta. A teologia-política comum a ambos interpreta o que é dito, tornando-o familiar.

A participação dos negócios humanos na Coisa divina é pressuposta já na fórmula da saudação. Em geral, o discurso é composto como *sublimitas in humilitate*, o sublime no humilde ou o estilo que “leva aos humildes a verdade sublime das Escrituras”, de Bernard de Clairvaux ou Bernardo de Claraval. Nas cartas, esse estilo produz o contraste das práticas humildes dos padres no Estado do Brasil e o drama universal da Redenção, incluindo-as na perfeição divina como ações que, iluminadas pela Graça, prefiguram profeticamente a realização do Reino de Deus. O remetente afirma participar em seu Destinador essencial, o que implica a não-existência de “psicologia” como expressão do seu “eu” individual, mas a composição de um *tipo* institucional grave e prudente por meio da aplicação verossímil e decorosa do *caráter* retoricamente adequado a um padre da Companhia de Jesus. Dotado de um caráter ou *éthos* retórico, o “eu” do remetente é “ficção de pessoa” e, seu discurso, imitação de uma fala de “pessoa natural”. A ficção de pessoa e a imitação da fala de “pessoa natural” especificam a mensagem como *sermocinatio*¹²⁵. A carta refere a humildade das tarefas executadas na missão com a obediência, a prudência, a paciência e a perseverança próprias de um homem de Deus; simultaneamente, inscreve as tarefas na Palavra essencial de que recebem participativamente a legitimação sublime. Assim, o remetente compõe a referência a seres e eventos da terra do Estado Brasil interpretando a sua diferença em relação à Europa com a unidade da significação divina, que os dota do sentido transcendente de sua orientação providencial.

¹²⁵ Na Instituição oratória 9,2,29, Quintiliano a chama de “ficção de pessoa”, Ou seja: fingimento da pessoa de um homem com a aplicação de afetos de idade, estudo, fortuna, alegria, sexo, sofrimento, audácia etc.

Como imitação da fala, o caráter de humildade é constante; às vezes, Nóbrega compõe os afetos momentâneos do remetente com caracteres como desânimo, indignação, espanto. Eles são legíveis, por exemplo, na carta de 8 de maio de 1558, em que Nóbrega fala sobre a morte do bispo Pero Fernandes Sardinha¹²⁶. A imitação do oral é feita como adequação verossímil da escrita a uma informalidade de dicção que reproduz ritmos da fala de tipos simples, humildes e virtuosos. Fazendo contínuas interpolações de textos latinos do *Velho* e do *Novo Testamento*, Nóbrega os usa como elementos costumeiros de composição da humildade da fala; por vezes, cita versos latinos, como os de Virgílio. Diz, por exemplo, numa carta de fins de agosto de 1552: “Por todas as vias que posso escrevo a V.R. *quia amo Patrem meum qui et ipse amat me*”, citando *São João*, 16,27; 21,15-17¹²⁷. O uso de provérbios bíblicos e versos latinos faz o presente brasileiro do remetente integrar-se na exemplaridade de ações e eventos sublimes do passado.

Em uma carta para o Pe. Simão Rodrigues, em Lisboa, data-da de São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, Nóbrega fala do estilo e da ordem dos assuntos da carta, afirmando:

Yo quando escrevo a V.R. no tengo cuenta con más que hablarle por carta como en presencia sin tener respecto a la orden ni a lo que escrevo si es mal si bien¹²⁸.

A aparente desatenção à ordem de disposição das partes é retoricamente adequada *ad movendos animos*, para comover os ânimos, como imitação do discurso de uma pessoa natural “*en presencia*”. O desalinho aparente da disposição das partes e o uso do estilo chão ou simples, quase sem ornamentos, produzem a imediatez da presença do remetente como se estivesse falando

¹²⁶ Manuel da Nóbrega, S.J. “Carta de 8/5/1558”. In: Serafim Leite. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit. v. II, p. 445.

¹²⁷ Manuel da Nóbrega, S.J. In: Serafim Leite. Op.cit. v. II, p. 401 (“porque amo o meu Pai o qual ele mesmo me ama”).

¹²⁸ Manuel da Nóbrega, S.J. In: Serafim Leite, S.J. Op.cit., v. II, p. 422.

diretamente com o destinatário. No caso, a escrita também evidencia a ideia ciceroniana do *De oratore*: o discurso deve demonstrar a qualidade da matéria tratada. O remetente vê as ações que narra de uma perspectiva empenhada, favorável ou desfavorável às causas tratadas. Mesmo nos momentos de maior desânimo decorrente da “inconstância” suposta nos índios, encontra-se a “simpatia” que o caracteriza como humanos e iluminados pela luz da Graça; ou a “antipatia” pelos colonos, censurados como pecadores. Assim, a carta estabelece a qualidade dos assuntos especificando descritivamente no estilo simples os atributos sensíveis dos seres e eventos. O estilo pouco ornado é adequado didaticamente à verdade. O duplo padrão – *humilde e sublime* – relaciona a narração à doutrina ético-jurídica de *certo/errado* fundamentada nos dogmas católicos. O duplo padrão especifica a equidade do “eu” do remetente que, preferindo o sentido próprio do estilo simples, compõe a fala humilde como capacitada para convencer evangelicamente o destinatário quanto ao sublime de sua Causa eficiente e final. Com isso, a escrita é inventada como a *circumscriptio*¹²⁹ definida por Santo Tomás de Aquino na *Ética*: um esboço ou o resultado sensível das escolhas prudentes do juízo do remetente que as regula eticamente na escrita como proporção retórica “simples” que comunica verdades. Por consequência, o decoro da escrita também é conveniência moral e ética. Por meio da proporção do duplo padrão de *humildade e sublime* da adequação da escrita aos temas do Brasil, as cartas evidenciam para o destinatário que o decoro do seu estilo corresponde à equidade da prudência do “eu” do remetente. É estilo fundado de direito na Verdade. As cartas também tratam dos assuntos propondo ao destinatário a deliberação de medidas a serem tomadas no futuro. Aqui, o remetente evidencia a qualidade moral do seu caráter prudente empe-

¹²⁹ Santo Tomás de Aquino. *Ética*, 1.7. A *circumscriptio* é uma espécie de esboço exterior do bonum finale hominis, quod est felicitas, “o bem final do homem, que é a felicidade”.

nhando-se em aplicações práticas e úteis, definidas como caridosas e justas, obedecendo ao lema de Loyola.

Depois da saudação, Nóbrega costuma escrever um exórdio. Nele, quase sempre faz referência ao ato de escrever com pequenas considerações, prescrições e resumos. Por exemplo:

Depois de ter scripto a V.R., posto que brevemente segundo meus desejos, soccedeo nom se partir a caravela e deu-me lugar para fazer esta e tornar-lhe a encomendar as necessidades da terra e ho aparelho que tem para se muytos converterem. E certo hé muyto necessario aver homens *qui quaerant Iesum Christum solum crucifixum*. Cá há clérigos, mas hé a escoria que de lá vem: *omnes quaerunt quae sua sunt*. Non se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muyto approvada, porque estes distruem quanto se edifica; *sed mitte, Pater, filios tuos in Domino nutritos, Fratres meos, ut in omnem hanc terram exeat sonus eorum*¹³⁰.

No exórdio é comum a *captatio benevolentiae* breve por meio da referência aos pecados do “eu” do remetente. Constituído com o caráter humilde, que o faz menor que as forças exigidas pela tarefa evangélica, o remetente também se dignifica pela sua constância na imitação de Cristo, segundo um lugar-comum da *sublimitas in humilitate*, a perseverança nas boas ações. Declarando-se por meio de expressões como “menor dos servos de Deus” ou de palavras de ordem da Companhia, afirma sua obediência total como o “menor de todos” e simultaneamente demonstra a perfeita subordinação de sua perseverança como leal soldado de Cristo. Neste sentido, quando o remetente afirma, como na primeira carta de 1549, “esta terra é nossa empresa” e “cá não são necessárias letras, mas virtudes e zelo de Nosso Senhor”, a figuração sublime e a tipificação humilde convergem na escrita como laboriosa persistência na missão. O modelo do remetente é nada menos que Cristo, que acende o fogo do caráter ardoroso da sua fé. Ela se deseja imbatível, na medida mesma em que o remetente afirma ser pecador. A ideia do pecado é o limite a partir do qual

¹³⁰ Manuel da Nóbrega, S. J. “Carta da Baía, 15 de abril 1549”. In Serafim Leite, S. J. Op. cit. v. I, p. 116 (“que busquem só Jesus Cristo crucificado... todos buscam suas próprias coisas... mas envia, Pai, os filhos teus nutritos no Senhor, meus Irmãos, para que em toda esta terra ecoe o som – a voz – deles”).

se determina o sentido da sua ação. Sempre pressuposta, permite-lhe postular com firme determinação que, apesar de sua natureza pecadora, sua alma é perfectível. É da contínua referência ao pecado que extrai a força que o move, pondo em cena a luta perene pelo autocontrole de suas paixões empenhado na evangelização de colonos e índios. Empenhadas de modo útil, as paixões gastam-se catarticamente. Às vezes, o exórdio estende-se num ato de contrição com que o remetente alega sua insuficiência moral, propondo que qualquer ocasião é momento de autoexame e obediência irrestrita às ordens dos superiores. Reitera que a Companhia de Jesus é um “corpo místico” que unifica as vontades de seus membros, que define aristotelicamente como *amigos*. Pelo autocontrole, abrem mão das veleidades pessoais e dominam as paixões, mantendo a concórdia e a paz necessárias para o perfeito funcionamento do todo.

Assim, as cartas de Nóbrega reproduzem a educação e a disciplina da Companhia que determinam o “dever ser” da sua ação nos negócios temporais e espirituais do Estado do Brasil. O remetente de suas cartas é um tipo social previsto pelas *Constituições e Regras* da Companhia: realiza publicamente o vínculo de obediência à sua Ordem¹³¹ aplicando os modelos retórico-doutrinários da educação de seus irmãos em Cristo que também fizeram o seminário, Teologia e os votos. Nóbrega é *autor* como *tipo* autorizado que imita a *auctoritas* dos modelos da memória comunitária do corpo místico da Companhia.

¹³¹ Cf. Santo Inácio de Loyola. *Constituições da Companhia de Jesus*. Trad. e notas de Joaquim Mendes Abranches, S.J. Lisboa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975. Veja-se, por exemplo: [77]: “Se as pregações e ministérios se exerceram noutras partes distantes do lugar e da casa, deverá trazer um atestado dos sítios onde tiver passado um tempo notável, ou das autoridades públicas (tendo grande conta de todos os Ordinários), que dê plena garantia de que semeou a palavra divina e cumpriu o ofício de Confessor com sã doutrina, bom exemplo de vida, e sem ofensa de ninguém”; [109]: “Para exercer o ofício de semeador e ministro da palavra divina e se dedicar à ajuda espiritual do próximo, convém ter suficiente cópia de conhecimentos intelectuais”; [111]: “Para maior humildade e perfeição dos homens de letras, Coadjuutores espirituais e Escolásticos, se houver dúvidas sobre a suficiente aptidão de algum dos candidatos à Companhia para nela ser Professo, Coadjutor espiritual ou Escolástico, deverá ter-se em conta que é muito melhor e mais perfeito para ele deixar-se julgar e governar por ela. Esta saberá, tão bem como ele, o que se requer para viver nela; e o súdito mostrará maior humildade e perfeição, e dará provas de maior amor e confiança naqueles que o devem governar”.

Duas articulações ainda devem ser consideradas na sua correspondência. A primeira é a dos procedimentos técnicos e das categorias interpretativas que compõem a escrita do remetente. Como foi dito, são procedimentos e categorias partilhados com o destinatário, que os recebe como coincidência ou equivalência do ponto de vista, numa nítida circularidade de código que os une, acima das diferenças individuais e regionais. A segunda articulação é a do referencial ou os discursos do Estado do Brasil que constituem as matérias ou assuntos das cartas. Com a referência às coisas do local, Nóbrega particulariza os lugares-comuns retóricos que aplica para compor temas e subtemas. Suas cartas têm quatro recortes temáticos principais:

1. o do “índio” e os subtemas da inconstância, da cauinagem, antropofagia, poligamia, falta de Deus, nudez, maus costumes, guerras intertribais, guerras justas, castigos exemplares, aldeamento, escravidão, *karaiaba* ou feiticeiros, ensino de orações e leitura, contatos de índios “bravos” e padres; língua escura do índio a que faltam letras etc. No caso, as cartas evidenciam que a escrita é um dispositivo de classificação que distribui aristotelicamente a metáfora “índio” por classes, espécies, indivíduos, acidentes e diferenças específicas, operando uma *exclusão inclusiva*: ao mesmo tempo que o exclui como inconstância e carência nas imagens de “falta de Bem”, inclui-o nas práticas jesuíticas, que repetem a Palavra divina, subordinando-o às instituições portuguesas¹³²,

2. o tema do “colono” e os subtemas da imoralidade sexual e político-econômica¹³³ dos portugueses; a mancebia dos brancos com índias; a violência contínua dos coloniais contra índios aldeados; con-

¹³² Sobre as imagens de índios produzidas por Nóbrega e Anchieta, cf. o ótimo livro de Filipe Eduardo Moreau. *Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo, Annablume, 2003.

¹³³ Em carta datada de Olinda, 20/12/1546, o donatário de Pernambuco e Itamaracá, Duarte de Albuquerque Coelho, diz o seguinte sobre os degredados ao rei Dom João III: “... são piores cá na terra que peste pelo qual peço a V.A. que pelo amor de Deus tal peçonha me cá não mande...”. Cit. por Georg Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil 1500-1640*. Trad. P. Jesús Hortal, S. J. São Paulo, Loyola, 1982, p. 84.

flitos dos colonos com os padres; a instrumentalização das ordens-régias sobre a guerra justa na captura de mão-de-obra escrava ou no extermínio do gentio etc.;

3. o tema do “governo” e os subtemas das medidas administrativas, econômicas, beneficentes e militares dos governadores gerais Tomé de Sousa, Duarte da Costa e Mem de Sá; a edificação de colégios; o provimento de necessidades materiais da Companhia; os conflitos dos jesuítas com outros poderes e homens locais, o bispo, capitães-mores de capitanias, as Câmaras; as lutas contra os franceses e o gentio tamoio; os aldeamentos e os castigos exemplares dos pajés tupis avessos à catequese; castigos e extermínio das *santidades*, cultos sincréticos com diversas manifestações, como a adoração de uma cabaça com pedrinhas pregada numa cruz em capelas erguidas no mato etc.¹³⁴,

4. o tema do “clero” e os subtemas da ignorância e maus costumes do “clero secular”, classificado como de má qualidade; das práticas dos jesuítas no cotidiano da missão; dos conflitos com o bispo Sardinha etc. Neste último caso, as cartas expõem as posições de Sardinha, contrário aos procedimentos de integração dos índios adotados por Nóbrega. Na exposição do conflito, debate-se o estatuto teológico e jurídico do índio e procedimentos da catequese censurados pelo prelado, como a confissão feita por meio de intérpretes e a integração inicial da nudez e de instrumentos, adereços e cânticos indígenas na festa litúrgica como, mais tarde, as penas azuis da arara canindé vão figurar o Bem dos anjos nos autos de Anchieta ou meninos índios vestidos de penas verdes de tuim cantarão na igreja, *ad maiorem Dei gloriam*.

A *narratio* ou narração costuma apresentar vários assuntos justapostos, segundo o decoro do gênero. Cada um deles é tratado

¹³⁴ Ronaldo Vainfas. *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

com unidade de sentido e estilo, o que permite que seja isolado e retomado em cartas posteriores. Pode-se, assim, traçar os tempos do desenvolvimento de uma questão particular por meio da sequência da datação dos papéis. Nas cartas, predominam os temas “negociais”. Por exemplo, a primeira carta trata dos maus costumes dos colonos, pedindo mulheres, “mesmo que erradas”, para os casamentos que deverão evitar as mancebias. A segunda se ocupa do comportamento dos colonos em relação ao clero. A terceira, da má qualidade do clero secular. A quarta, principalmente a quinta, do gentio. A décima segunda trata de questões teológicas relativas ao Sacramento; nela também aparece a referência a Sumé (ou Zumé), herói mítico dos tupis traduzido analogicamente como São Tomé (ou Santo Tomás), apóstolo que teria antecipado a catequese. Na décima sexta, Nóbrega trata da “guerra justa”, escrevendo que os colonos instrumentalizam as guerras entre as tribos em benefício próprio, pois visam o extermínio do gentio e a mão-de-obra escrava. Nela, deduz que a mera cristianização da nova terra não é suficiente para evitar o mal. Na décima sétima, identifica como um dos maiores obstáculos à missão os xamãs tupis portadores dos maracás com a voz dos mortos. Classifica-os como “feiticeiros”, termo do imaginário europeu da caça às bruxas.

Assim, a carta também é epístola tratando de matéria argumentativa séria. Evidentemente, tanto a descrição quanto a narração não são técnicas neutras, mas procedimentos retóricos perspectivados por categorias e conceitos teológico-políticos institucionais. Assim, a seleção das palavras indica os campos semânticos do remetente como paradigmas institucionais que interpretam os temas. Por exemplo, é corrente nas cartas o uso do termo “negro” para nomear indiferentemente índios e africanos. Não decorre de confusão ou incapacidade de distinção empírica das etnias, como se diz quando a carta é lida como “realismo”

ou reflexo de algo entendido como a “realidade brasileira” posta como totalidade prévia ao ato da escrita. O uso decorre do pensamento escolástico que constitui índios e africanos analogicamente por meio de uma mesma classe, “gentio”, ou herdeiros do pecado de Cam. Da mesma maneira, o termo “índio” é uma metáfora resultante de procedimentos aristotélicos de abstração, composição, amplificação e transferência retóricas. Hoje, o exame da seleção dos vocábulos é elucidativo dos processos conceituais e técnicos do autor da carta, mais que de algo empiricamente dado, refletido e representado nela como unidade empírica de “índio” ou “negro”.

Os enunciados prescritivos fornecem ao destinatário a orientação pragmática sobre o modo como deve entender a significação e o sentido da mensagem. O remetente quase não discute os preceitos que aplica, sugerindo à leitura que os considera universais. As verdades do dogma católico, a crença na justiça de reduzir o selvagem, a caridade dos castigos exemplares aplicados a índios renitentes, por exemplo, aparecem contrapostas à heresia calvinista de franceses, aos maus costumes dos colonos, do clero secular e às práticas de feitiçaria dos xamãs como evidência de que a razão do remetente é universal, caridosa, prudente e justa.

Quando se observam os critérios implícitos e explícitos com que o remetente avalia o que diz para o destinatário, pode-se constituir o campo semântico geral do contrato que estabelecem e propor que, no ato mesmo de escrever a carta, os objetos da sua referência já se conquistam e educam, pois o remetente os reduz à unidade da sua Fé como semelhanças distantes. Nóbrega escreve, por exemplo, que o índio anda nu. O termo “nu”, aparentemente apenas descritivo, cita Santo Agostinho, significando a ignorância do pecado original. Santo Agostinho localiza o pecado nos órgãos genitais, que o transmitem no ato da geração, afirmando que a roupa que oculta as “vergonhas” é “decência

civil”¹³⁵. O uso do termo produz a prescrição: é preciso vestir o índio, fornecendo-lhe a memória da culpa original. Num primeiro momento, a antropofagia poderia parecer análoga à ingestão da hóstia, que é o corpo e o sangue de Cristo. Aliás, os calvinistas não perdem ocasião de chamar os católicos de antropófagos¹³⁶. A hipótese causa horror, porque o *Decálogo* prescreve *Não matarás*, ao passo que a antropofagia transforma os homens em meio para a sua abominação de simulacro que mimetiza infernalmente a ingestão do corpo de Deus¹³⁷. A antropofagia só é admitida no teatro, que se apropria educativamente dela, investindo-a do sentido católico. Por exemplo, no *Auto de São Lourenço*, de Anchieta, quando o Anjo ordena a prisão dos imperadores romanos pelos demônios Aimbirê e Saravaia¹³⁸.

¹³⁵ “Uma vez que o homem pecou, cabe-lhe como quinhão, segundo justiça de Deus, a corrupção, pena do pecado; é nisto que ele pode sentir o gozo, que se achou fundado nas partes genitais dos pais. Daí também ter sido escrito sobre os primeiros pais: após terem pecado, seus olhos foram abertos, desde então conheceram sua nudez; não que tenham sido criados cegos, mas porque após o pecado a lei do pecado desceu às partes genitais (*post peccatum lex peccati in genitalia descendit*). Essa lei, digo, achou-se fundada nesse membro ao invés de um outro, pois dele descende a geração universal. De uma raiz ruim, todos os humanos se disseminaram; do mesmo modo, em virtude da pena do pecado original, cada ser humano, por sua vez, sente o pecado original” (Santo Agostinho). Cit. por Pierre Legendre. *O Amor do Censor* (Ensaio sobre a ordem dogmática). Rio de Janeiro, Forense Universitária/Colégio Freudiano, 1983, p. 114.

¹³⁶ Guilherme Amaral Luz. *Carne Humana*. Canibalismo e retórica jesuítica na América (1549-1587). Prefácio de Alcir Pécora. Uberlândia, Editora da Universidade de Uberlândia, 2006.

¹³⁷ Alfredo Bosi propõe que “...os processos de sublimação cristã mantêm nítidas as diferenças que os separam dos rituais tupis. Se os espíritos espalhados pela selva baixam na tribo que os invoca, inspirando-lhe visões violentas e célebres como o clarão do raio, o Deus dos cristãos ‘que está nos céus’, rogado em solitária oratio e em bem-composta meditatio, virá à mente serena do fiel sob a forma absolutamente humana de Cristo. Se nas cerimônias tupis há a difusão do sagrado com a perda da identidade anterior (a cada ritual antropófago seguia-se uma renomeação dos seus participantes), no itinerário cristão ortodoxo busca-se a mais perfeita realização da alma individual que os teólogos medievais, mestres de Inácio de Loyola, denominam visio beatífica”. Cf. Alfredo Bosi. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 84-85).

¹³⁸ Abápe jáú raéne?! São Lourenço rupiaroéra: “A quem vamos nós comer?! Inimigos de São Lourenço”. In: *Auto de São Lourenço*. In: P. *Joseph de Anchieta*, S.J. Teatro de Anchieta. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo, Edições Loyola, 1977, Obras Completas, 3ª. v. , Ato III, vs. 714-715, p. 168.

O Diálogo sobre a conversão do gentio

Para ler este texto de Nóbrega, pode ser útil saber que o diálogo é um gênero dialético. O termo *diálogo* o indica: *diá+logos = através da razão/ linguagem*. Nele, dois ou mais personagens participam de uma controvérsia figurada em que debatem uma questão. O exercício de dialética pressupõe a parcialidade das opiniões dos debatedores, que são inventados como tipos dotados de um caráter permanente e de caracteres secundários, que aparecem momentaneamente, durante a conversação. A escrita do diálogo imita a fala, sendo formulada com discursos tendencialmente breves, respostas e contradiscursos, também admitindo exposições mais longas, feitas para definir e desenvolver teórica e argumentativamente a questão debatida. Retoricamente, o diálogo costuma ter três articulações: 1. *Ataque/ acusação*: chamados de *prima pars*, primeira parte, e defesa, *secunda pars*, segunda parte. No caso, cada debatedor apresenta seu ponto de vista sobre a questão tratada, opondo-o à tese contrária do interlocutor que, por sua vez, responde. 2. *Correspondência recíproca das partes*. Cada debatedor deve, necessariamente, falar algo que corresponda à causa debatida, o que faz segundo três modalidades: a) aceita a validade do que o interlocutor diz, do tipo “concedo”; b) nega o que o outro afirma, como contradiscurso do tipo “nego”; c) aceita parcialmente o que o interlocutor diz, em enunciados do tipo “aceito isso, mas distingo ou nego aquilo”. 3. *Persuasão do interlocutor com as provas da justiça do próprio ponto de vista*. Costuma ocorrer no final, depois que um dos debatedores acumulou diversas provas parciais que validam e demonstram a sua tese.

Nóbrega compõe o *Diálogo sobre a conversão do gentio* pouco depois de Sardinha ter sido morto pelos caetés, num momento em que os jesuítas estão desanimados com a possibilidade de conversão dos índios. Nesse momento, o programa inicial da catequese como “pedagogia do amor” começa a ser substituído pela chamada “pedagogia do medo” apoiada pelas medidas repressivas

do governador geral Mem de Sá. O *Diálogo* é uma “ficção de existência” ou conversa imaginária de dois padres realmente existentes, que Nóbrega apresenta no exórdio:

Porque me dá o tempo lugar pera me alargar, quero falar com meus Irmãos o que meu spirito sente, e tomarei por interlocutores ao meu Irmão Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto, e com meu Irmão Matheus Nuguera, ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavra nam prega, fá-lo com obras e com marteladas.

Os personagens figuram dois tipos jesuíticos e dois modos de agir na catequese: o padre letrado e o padre não-letrado. Cada um deles sintetiza procedimentos adotados pela missão brasileira: o trabalho com palavras, pregando e ensinando a Palavra de Deus, e o trabalho com obras, dando exemplos e persuadindo com boas ações. Na cena inicial, entra Gonçalo “tentado dos negros do Gato e de todos os outros e, meio desesperado de sua conversão”. Os “negros do Gato são os índios de Maracajaguaçu, o Gato Grande”, chefe na ilha do Governador, que, nesse momento, se acham no Espírito Santo. Gonçalo está “meio desesperado” da conversão deles e dos outros. Ambos passam a discutir as dificuldades da conversão. Gonçalo caracteriza o índio como ser bestial que só pensa em matar e comer, afirmando que pregar a ele é “pregar no deserto a pedras”. Nogueira responde, evidenciando a íntima associação de poder e saber da catequese, ao afirmar que, se tivessem rei ou se adorassem alguma coisa, poderiam converter-se: “como não sabem o que é crer ou adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus, e como esse gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada”. Ambos concordam num ponto: o principal obstáculo à conversão é a *inconstância* dos índios, evidenciada no exemplo dos anzóis que fazem o convertido mudar de opinião e negar a verdade cristã, retomando seus costumes “bestiais”. A *inconstância* é traduzida por meio do *Evangelho* – “Não

deis o Santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos”. Feita a caracterização negativa, Nogueira afirma que os padres estão *resfriados*: perderam o entusiasmo inicial. Passando a discutir a fé dos padres, voltam à tópica da “inconstância”, citando exemplos de experiências pessoais com índios. Estabelecido o “estado da questão”, Nogueira pergunta quais razões tem Gonçalo para desconfiar de que os padres não farão fruto. Gonçalo reitera o tema da *inconstância*, afirmando que a tudo os índios dizem *pa*, “sim”, *aani*, “não”, e *neim tia*, “já vou”. Passam a tratar do amor de Deus que fundamenta e orienta a dedicação dos padres e, num pequeno excursão, expõem os fundamentos da fé católica que justifica a causa em questão. Em seguida, retomam a discussão: “...mas tornemos ao propósito”. Gonçalo pergunta a Nogueira o que pensa dos índios (“Que vos parece deste gentio...?”). Nogueira responde que não é necessária muita inteligência para convertê-los; mas suas obras demonstram a pouca possibilidade de se converterem. Gonçalo define-se como um homem da palavra: “de que me aproveita a mim a minha língua?”. Retoma a tópica “índio”, fazendo a pergunta fundamental:

Dizei-me, Irmão Nogueira, esta gente são próximos?”. A questão é teológico-política. Gonçalo quer saber se os índios são homens e se é aplicável a eles o mandamento “Amai-vos uns aos outros como vos amei”. Nogueira responde literalmente, entendendo “próximo» como “perto no espaço”. Diz que sim, acrescentando: “Porque nunca me acho senão com eles”.

Aqui, Gonçalo introduz a tese da não-humanidade do índio defendida por colonos e por Juan Ginés de Sepúlveda no *Tratado sobre la justas causas de la guerra contra los indios*. Ambos começam a discutir critérios para definir “humanidade”. Com a nova referência aos jesuítas e as opiniões sobre os índios, Nogueira enuncia o lema da Companhia de Jesus: “morrer na demanda”, dizendo que muitos padres continuam na evangelização só por obediência aos superiores, pois não têm nenhuma esperança nos resultados.

Novamente, depois de afirmarem que o índio é muito vicioso, inconstante etc., concluem que “tem a porta cerrada para a fé, naturalmente, se Deus por sua misericórdia não lha abrisse”. Gonçalves enuncia o estado de desânimo dos padres com metáforas do ofício de Nogueira: “... quiséramos uns foles para nos assoprar o fogo que se nos apaga”. Apesar de tudo, argumenta Nogueira, os padres fornecem razões para a continuidade da obra. Nesse ponto, introduz as tópicas da “sujeição” e do “medo” como condições para o índio converter-se: “Que alguns têm acertado que trabalhamos debalde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito, e que com medo venha a tomar a fé”. Em seguida, tratam do tema da fé imposta à força: “Este parece o melhor e o mais certo caminho”, afirma Nogueira, declarando que, ainda que não converta os pais, a subordinação forçada converterá filhos e netos. Em seguida, com metáforas do seu ofício, expõe outro critério: “...a caridade tudo desfaz e derrete, como o fogo ao ferro muito duro amolenta e faz em massa”. Gonçalves nega, dizendo que não tem razão, porque a caridade não pode tirar a verdade dessa massa. As razões pertencem ao entendimento e a caridade à vontade, que são coisas diferentes: “Assim como o fogo não tira ao ferro senão a escória, e não gasta o ferro limpo e puro: se as razões são boas a caridade não será contra elas, porque seria contra a verdade, e assim não ficaria caridade senão pertinácia”.

Nogueira fala do “zelo”, afirmando que onde houver bom zelo, às vezes haverá de cortar-se as razões ou usar pouco delas. Gonçalves lhe pergunta se isso não é mau. Nogueira afirma que a regra que mede todas as obras é a vontade de Deus. Gonçalves concorda e afirma que nem tudo que parece bem se há de fazer, mas só o que realmente for bom. Para chegar a esse argumento, antes dá os exemplos da matança dos judeus no reinado de D. Manuel, em 1506, e do rei visigodo Sisebuto. Nogueira pergunta: “E como saberá homem (=alguém) sempre acertar?”. “Tomando conselho com Deus e com os homens desapaixonados, e que tenham boa consciência”,

responde Gonçalo. A seguir, pede ao outro que lhe conte as razões que tem ouvido dos padres para se animarem a trabalhar com os índios. Quer ouvir razões que contrariem as que discutiram no início.

Nesse momento, ocorre o fundamental do *Diálogo* e é Nogueira, o ferreiro, quem o diz, recorrendo novamente às metáforas de seu ofício:

Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da glória e criadas pera ela; e tanto vale diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná¹³⁹.

Gonçalo faz a pergunta que condensa os discursos então correntes sobre os índios: “Estes tem alma como nós?” Nogueira lhe responde ironicamente com a doutrina escolástica:

Isso está claro, pois a alma tem três potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem. Eu cuidei que vós éreis mestre já em Israel, e vós não sabeis issol Bem parece que as theologias que me dizeis arriba eram postigas do Pe. Brás Lourenço, e não vossas. Quero-vos dar hum desengano, meu Irmão Gonçalo Alvarez: que tão ruim entendimento tendes vós pera entender ho que vos queria dizer, como esse gentio pera entender as cousas de nossa fé.

Após a concordância de Gonçalo, Nogueira continua:

Depois que nosso pai Adam peccou, como dis o psalmista, não conhecendo a honrra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, así Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e niso todos somos iguais...

Novamente, Gonçalo concorda e pergunta qual é a causa de os negros (= índios) serem tão bestiais e todas as outras gerações, como os romanos, os gregos e os judeus, terem sido tão avisadas e discretas. Nogueira lembra que também os hebreus adoraram um bezerro de ouro e que os mouros acreditam em Maomé. Não

¹³⁹ Papaná. Grupo indígena do sul da capitania do Espírito Santo que se comunicava com o interior da capitania de São Vicente pelo rio Paraíba. No início de 1555, os homens de Martim Afonso Tibiriçá, o chefe tupiniquim de Piratininga, capturaram um Papaná que queriam matar em ferreiro, sendo impedidos de fazê-lo pelos jesuítas.

diferentemente, os índios dão crédito a feiticeiros, que lhes ensinam que o bem é a vingança de seus inimigos e as muitas mulheres. Os gregos e os romanos adoraram ídolos ; os índios temem o trovão. Comparando os erros de todos, acha-se a mentira, que procede do diabo. Gonçalo retruca, dizendo que os outros souberam ler e escrever, fizeram filosofia etc. Os índios nunca souberam mais que andar nus e fazer flechas. Nogueira responde, repetindo a decisão do Concílio de Trento:

Terem os romanos e outros gentios mais polícia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente. (...) nas cousas de seu mester e em que elles tratão, tem tam boas sotilezas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos, e os Padres o experimentaram cada dia com seus filhos, os quais achão de tão boom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos.

Novamente, Gonçalo pergunta a causa de os índios terem pior criação e não terem recebido da natureza a mesma polícia que os outros povos. Nogueira afirma que isso lhes adveio da “maldição de seus avós”: são descendentes de Cam. Em seguida, afirma que acredita ser mais fácil converter um ignorante, como o índio, que um malicioso e soberbo, como um herege judeu, perguntando a Gonçalo o que julga mais fácil fazer. Gonçalo replica que é mais fácil converter ignorantes, mas lembra que um judeu convertido permaneceria constante na fé, diferentemente dos índios. Nogueira passa a falar das coisas mais essenciais da fé católica e de condições para torná-las firmes nos índios. Lembra que não se provam por razão demonstrativa e que é mais difícil crer nelas para um filósofo, que se fundamenta em sutilezas da razão, que para um índio. Gonçalo lhe dá razão, lembrando que os índios morrem da imaginação do que seus feiticeiros lhes dizem mas que, tendo falado de Deus a eles desde que chegou ao Brasil, nunca viu nenhum deles ter tanta fé que morresse por ela. Nogueira afirma que os índios não se convertem com a maneira dos padres e que é preciso saber como o ofício de

converter almas é o maior que há no mundo e por isso requer mais alto estado de perfeição que outro. Gonçalo retruca, perguntando-lhe se não é suficiente ser língua e bem dizer a verdade. Nogueira diz que não, pois é preciso mais: o padre deve ser como os apóstolos, que ardião dentro do fogo do Espírito Santo, com muita fé, confiando em Deus e desconfiando de si; há de ter graça de falar muito bem a língua e virtude para fazer milagres. Sem isso, diz, ninguém se converte, concluindo:

Nem tem rezão de vos darem crédito a vossas palavras, porque ontem lhe pedíeis o filho por escravo, e estoutro dia os querieis enganar. E tem rezão de se temerem de os queredes enganar, porque isto é o que commumente tratão os maos christãos com elles.

Gonçalo retruca que é verdade o que Nogueira diz, perguntando-lhe por que, se os Padres falam aos índios com tanto amor, não os creem? Nogueira responde que, até o momento, não viram diferença entre os padres e os outros cristãos. A seguir, refere vários índios exemplares na fé, como o velho Caiubi, que abandonou sua aldeia e roças e veio morrer de fome em Piratininga por amor aos padres; o carijó Fernão Correa, que veio de longe para pedir o batismo e morrer em seguida; o índio que se ofereceu para morrer no lugar dos carijós que iam ser sacrificados em Maniçoba etc. Quando Deus quer, afirma, transforma pedras em filhos de Israel. Gonçalo responde que isso é tudo da parte de Deus e que também é necessário o empenho de si mesmo, repetindo Santo Agostinho: “Deus que me fez sem mim não me salvará sem mim”. Nogueira afirma, com uma alegoria da sua prática de ferreiro: o gentio é ferro frio que, quando Deus quiser pôr na forja, logo se converterá. Terminando, compara o índio com um filósofo romano: o índio é bestial, sua bem aventurança é matar e receber nomes; não guarda a lei natural, porque come outros; é muito luxurioso e mentiroso; nenhuma coisa aborrece por má, nenhuma louva por boa e acredita em feiticeiros. Já o filósofo é muito sábio, mas muito orgulhoso; sua bem aventurança é a fama

; não guarda a lei natural no vício da sodomia, embora a entenda ; tirânico, amigo de dominar, cobiçoso, adora ídolos etc. Segundo dizem os padres que confessam índios, afirma Nogueira, têm o que fazer com eles em dois ou três mandamentos, pois entre si vivem muito amigavelmente. Qual é o maior obstáculo para desfazer, pergunta, a conversão do índio ou a do outro? Gonçalo ainda lhe pede mais explicações, mas Nogueira afirma que, pelo que disse, a resposta é bem clara.

A resposta é bem clara: significa que a tópica da lei natural é central na catequese e no ensino, sendo formulada em enunciados prescritivos como fundamento da justiça das leis positivas do Império português. Escolasticamente, como faz seu personagem Nogueira dizer, Nóbrega pressupõe que Deus é a lei eterna ou causa e origem de toda e qualquer lei. Norma universal, perfeita e imutável das leis humanas imperfeitas e mutáveis, a lei eterna se manifesta no mundo por intermédio da lei natural, que evidencia a participação do tempo em Deus. Como luz da Graça divina imanente à alma humana, a lei natural fundamenta o discernimento do bem e do mal, fazendo cada homem, seja tupi, tapuia, negro, francês ou português, participar da universalidade do gênero humano. Expressando o fundamento de uma ética, a lei natural determina o que é adequado à natureza humana, expressando-se nas leis dos homens, cujo princípio é o “bem comum”. As leis humanas obrigam os indivíduos a orientar a realização de seus interesses particulares segundo o “bem comum”. É a adequação ao “bem comum” que fundamenta a legitimidade delas. Pela justiça legal, conferem ao “bem comum” valor transindividual e supra-individual que, por sua universalidade, transcende as partes individuais. Logo, as leis humanas atribuem efetividade política ao poder moral que expressam. Enquanto a lei natural mostra o que o homem deve ou não fazer para ser humano, usando de sua razão e liberdade, as leis humanas têm a função de fundamentar a adequação da moral e do político pela mediação da justiça legal.

Fundamentada escolasticamente por esses princípios, a ação de Nóbrega determina não só o que é *legal*, mas principalmente o que é *legítimo*, em termos ético-políticos, combatendo as versões luteranas, calvinistas e maquiavélicas do poder. Tratando de questões locais, como a escravidão de índios e a guerra justa contra eles, toma posição nos debates que no século XVI constituem a doutrina católica da monarquia absolutista aliada a Roma. No caso dos índios, Nóbrega especifica que certamente suas leis positivas são legais, como códigos humanamente instituídos, mas não legítimas, pois seus maus costumes desviam-se da lei natural.

Logo, suas cartas e o *Diálogo sobre a conversão do gentio* afirmam a unidade do sentido teológico-político da ação jesuítica, distribuindo-o em feixes de codificações institucionais que convertem e submetem índios, mamelucos e brancos com a lei eterna do Deus católico visível nas leis positivas da monarquia portuguesa no Estado do Brasil.

Nóbrega: sentido de uma ação

Para responder a questão sobre o significado da prática do Pe. Manuel da Nóbrega no Estado do Brasil do século XVI, algumas coisas básicas podem ser lembradas. A primeira é que seus condicionamentos institucionais e seus códigos doutrinários não conhecem as estruturas políticas e culturais burguesas constituídas na Europa a partir do final do século XVIII. Em seu tempo, não há o Brasil, mas o Estado do Brasil, extensão colonial do Império português na América. Essa distinção é fundamental, porque não é historicamente adequado avaliar o significado da ação do jesuíta por meio de critérios e valores próprios do Brasil-nação. Nóbrega não é “o primeiro educador brasileiro”, como se costuma dizer, pois evidentemente não foi “brasileiro” nem podia prever que no futuro o território do Estado do Brasil seria parte de uma nação independente de Portugal. A segunda coisa a lembrar é a particularidade histórica de sua

prática e as relações muitas vezes tensas e conflituosas dela com outras práticas contemporâneas. A terceira é que não há nenhum consenso sobre o significado de sua ação nas interpretações que desde o século XVI se ocupam do significado da ação da Companhia de Jesus no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará. É pertinente não julgar a prática dos jesuítas do século XVI com critérios morais e políticos negativos ou positivos anacrônicos. Passando ao lado dos muitos juízos de valor que cobram deles ou atribuem a eles uma conduta democrática e um discernimento antropológico que não existiam em seu tempo, pode ser mais adequado tentar compreender as motivações históricas de sua prática e os modos particulares como tomaram posição nelas.

Em março de 1549, Nóbrega chega à Bahia como chefe da missão jesuítica. Vem como religioso do padroado português subordinado ao rei D. João III. Conhece o *Regimento* dado a Tomé de Sousa pelo rei e suas determinações a respeito da paz que os portugueses devem manter com as tribos indígenas inclinadas a receber a catequese e integrar-se no Império português. Obviamente, também as determinações sobre a “guerra justa” que devem mover contra as tribos que não aceitam a autoridade real. Pouco tempo depois de chegar, começa a implantar o programa de “catequese e escola” em vários lugares do território colonial, Vila Velha, Salvador, Olinda, Vitória, Rio de Janeiro, São Vicente, São Paulo de Piratininga etc. O programa não se dissocia da política expansionista do capitalismo monárquico português. É, *objetivamente*, uma prática do colonialismo português. Seu objetivo principal é pôr todo o Estado do Brasil sob a imediata jurisdição da Coroa portuguesa.

Para caracterizá-lo segundo os pressupostos e os fins doutrinários expostos por Nóbrega nos papéis que chegaram ao presente, deve-se lembrar que, assim como os outros padres da Companhia de Jesus, ele entende e orienta sua experiência da história teologicamente. Executa no Estado do Brasil a política católica determinada

pelo Concílio de Trento (1543-1563): levar a fé de Roma como verdade universal para as populações gentias, reafirmando os dogmas que a Igreja Católica então decreta contra as heresias reformadas e a tese ateia de Maquiavel sobre o poder político. Seu pensamento é escolástico. Quando define os procedimentos, os objetos e os fins da catequese, não pressupõe nenhum dos conceitos antropológicos que hoje definem a diferença cultural das sociedades indígenas. Acredita firmemente que o Deus católico é o Criador da natureza e do tempo, interpretando os grupos indígenas como sociedades de homens criados por analogia com Ele, mas pervertidos por péssimos costumes – o nomadismo, a nudez, a poligamia, a guerra por vingança, a cauinagem, a antropofagia ritual – que os distanciam da Lei eterna e do conselho da luz natural. Quando os reduz, fornece-lhes a memória do Bem católico, obedecendo irrestritamente às determinações do Geral da sua Ordem, em Roma; entre 1549 e 1553, enquanto Inácio de Loyola não cria a Província do Brasil, também se subordina à autoridade do Bispo de Salvador e do Provincial da Província Portuguesa da Companhia de Jesus.

O programa catequético toma partido nos debates teológico-políticos que então dividem os cristãos na Europa. Lutero afirma que a Graça está ausente da alma humana devido ao pecado original, fundamentando com a ausência sua tese do direito divino dos reis. Diretamente enviado por Deus, o rei da doutrina luterana impõe ordem à anarquia da comunidade de seus súditos incapazes de distinguir o Bem do mal, devendo ser absolutamente obedecido. E funda sua própria igreja, pois é senhor do poder espiritual que dispensa a autoridade do Papa e as tradições da Igreja romana. A posição anti-luterana de Nóbrega se evidencia, por exemplo, quando condena as representações sobre os índios que circulam no Estado do Brasil. Interessados nas terras das tribos e em mão de obra escrava barata e imediatamente disponível no mato para a lavoura da cana e outros serviços, os colonos afirmam que os

índios não são humanos porque desconhecem Cristo; e que, se o forem, são homens naturalmente inferiores, que têm a obrigação de servir aos seus superiores.

Provavelmente, a maioria dos colonos não saberiam que repetiam o lugar-comum aristotélico de que há homens “servos por natureza” aplicado em 1550 pelo teólogo dominicano Juan Ginés de Sepúlveda em seu tratado *Democrates alter* para justificar as atrocidades cometidas pelos espanhóis no México e no Peru. Em 1550, Las Casas e Sepúlveda debateram o tratado em Valladolid e os teólogos presentes identificaram o argumento da “servidão por natureza” dos índios americanos à tese luterana de que as leis positivas inventadas pelos homens para ordenar suas sociedades só são legítimas quando fundadas na Revelação de Cristo. Já antes do debate, em 1537, a bula papal *Sublimis Deus* proibira escravizar “os índios ocidentais e meridionais”, declarando herético o argumento de que não são homens ou de que são escravos por natureza. Contra Lutero, os teólogos do Concílio decretaram que o poder político não é doado por Deus como “causa próxima” dele, mas nasce de um pacto social, um pacto de sujeição, entre a comunidade e o rei. Assim, também decretaram que os códigos positivos inventados pelas sociedades humanas para se governarem não dependem diretamente do conhecimento da Revelação. Nóbrega repete o dogma em suas cartas e no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, demonstrando a humanidade dos índios com as evidências empíricas de que têm as três faculdades – inteligência, memória, vontade – com que a Escolástica define “homem”.

Fundamentalmente, a catequese é uma *poética*, uma *produção* de corpos que produz almas: fornecendo aos índios a memória do pecado original e da culpa, produz corpos dóceis, controlando o espaço e o tempo e reprimindo os corpos indígenas por meio das virtudes católicas e mais medidas coercitivas que subordinam as almas submissas como trabalhadores livres e escravos do Império português.

A coragem de Nóbrega no enfrentamento dos colonos para defender a liberdade dos índios administrados pela missão jesuítica é admirável e sempre pautada pelos conceitos de “justiça” do Direito Canônico em que é doutor. Mas não se deve esquecer que o fundamento do mesmo Direito é o Deus católico, que Nóbrega acredita ser universal. E, ainda, que a defesa da liberdade dos índios, ou, melhor dizendo, do monopólio da Companhia de Jesus na administração dos índios aldeados, reforça objetivamente a dependência colonial da mão-de-obra africana fornecida pela Coroa. Deve ser óbvio que a Coroa portuguesa não se opõe a que os colonos se recolonizem continuamente. Além disso, Nóbrega não é contrário à própria instituição da escravidão, mas a algumas de suas formas, que julga ilegítimas porque não lhe parecem fundadas na lei natural. O mesmo pensamento teológico e a mesma subordinação a Roma e à Coroa determinam que também não se oponha à destruição de grupos e de indivíduos indígenas que recusam a dominação portuguesa, como é o caso dos tamoios confederados de Iperoig e da Guanabara aliados aos franceses, e dos *karaiiba*, os pajés tupis, que combatem os jesuítas e a doutrinação católica.

Quanto às escolas de ler e escrever e as escolas de ofícios, Nóbrega é o primeiro agente promotor da educação ministrada pela Companhia no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará até meados do século XVIII. De novo, é preciso qualificar o que se entende por “educação”, pois os atuais conceitos democráticos de “educação” não devem ser generalizados para seu tempo. O ensino jesuítico depende, antes de tudo, de condições materiais – terras doadas por governadores-gerais à Companhia para a construção dos colégios; verbas da redízima dos dízimos determinada pela Coroa para pagar salários aos padres; escravos africanos, roupas, livros e vacas doados pelo rei; e, evidentemente, homens dispostos a executá-lo em condições muito precárias e perigosas com uma espantosa determinação. O ensino também não se

dissocia das determinações institucionais de Roma, como fica evidente quando ordens da sede romana da Companhia determinam que a missão acumule bens de raiz, pondo de lado o projeto inicial de pobreza; ou quando as *Constituições*, de Inácio de Loyola, chegam ao Estado do Brasil e os métodos de ensino mudam.

O ensino ministrado nas escolas de ler e escrever civiliza o Estado do Brasil com os conceitos de “civilização” da política católica portuguesa. Reproduz as humanidades latinas, interpretando-as escolasticamente segundo os fins católicos da doutrina teológico-política do poder. Ou seja, não se dissocia dos processos da conquista da terra, reproduzindo nela a hierarquia do reino. Assim, o ensino prevê e aplica um conjunto de *normas*, que definem os saberes a serem ensinados e condutas a serem inculcadas em crianças e jovens indígenas, mamelucos e portugueses, e um conjunto de *práticas*, que permitem a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas. As normas e as práticas atuam sobre as faculdades que então definem a humanidade da pessoa humana, a memória, a vontade e a inteligência, integrando os alunos socialmente como membros subordinados do Império português. De modo semelhante, o ensino de ofícios aos jovens índios os isola do tempo das suas tribos com o tempo cristão do trabalho para incluí-los como plebeus nas ordens mecânicas dos trabalhadores manuais do Império.

Quando Nóbrega morre, em outubro de 1570, o território do Estado do Brasil está pontilhado pelas aldeias e colégios jesuítos. Em cada um deles, os padres repetem as mesmas normas e práticas, comunicando-se com Roma, com Lisboa e com as vilas coloniais por meio de manuscritos que, armazenando mais e mais informações sobre a terra, permitem calcular os novos passos da catequese e do ensino, constituindo a unidade do “corpo místico” da Companhia de Jesus como o cimento espiritual que dá coesão à autoridade real.

Complementarmente, podem ser lembradas as cadeias históricas das interpretações sobre a prática de Nóbrega feitas desde o século XVI. Quando são observadas, evidencia-se a dispersão contraditória dos valores que lhe atribuem significação e sentido. Os valores não são idênticos e, muitas vezes, são produzidos por agentes históricos situados em campos teórica e politicamente inimigos. Assim, por exemplo, quando a significação da prática de Nóbrega é avaliada por padres da Companhia de Jesus, que pressupõem o mesmo Deus como causa e sentido da história, como José de Anchieta, no século XVI, Simão de Vasconcelos e Antônio Vieira, no XVII, e Serafim Leite, no século XX, louva-se na ação de Nóbrega toda a obra da Companhia como civilizatória, necessária, justa e caridosa. Quando a avaliação é feita em campos inimigos, como acontece no feroz combate movido contra a Companhia de Jesus pelo Marquês de Pombal no século XVIII, a significação atribuída à prática de Nóbrega também se altera radicalmente. Também as muitas interpretações feitas por historiadores, sociólogos, antropólogos, ideólogos e literatos dos séculos XIX e XX são polêmicas. Evidenciando a inexistência de consenso, alinham-se à direita e à esquerda em posições católicas, liberais, ateias, agnósticas, deterministas, fascistas, anarquistas, marxistas, comunistas etc., constituindo um campo muito dividido onde se pode achar, por exemplo, desde a mais total apologia da prática da Companhia como obra civilizatória até a sua mais total condenação como colonialismo responsável pela destruição das culturas indígenas.

João Adolfo Hansen é doutor em literatura brasileira pela Universidade de São Paulo, da qual é professor titular. É membro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

TEXTOS SELECIONADOS

Diálogo sobre a conversão do gentio do Padre Manuel da Nóbrega [BAÍA 1556-1557]

Prefácio: *Este Diálogo, pelo género, é o primeiro documento verdadeiramente literário escrito no Brasil. Tema de missiologia fundamental, a capacidade dos Índios para se converterem. Os Índios, não obstante a antiga condição em que vivem e se criaram, são capazes de se converter: em direito, porque são homens: e, de facto, porque já muitos se converteram. Mas importa criar novas condições, extrínsecas aos Índios, aptas a facilitar a conversão: umas, da parte dos missionários, que devem tender cada vez mais à perfeição de evangelizadores; outras da parte dos Índios, com uma sujeição moderada. Com a santidade de vida, os missionários atrairão de Deus a graça da conversão dos Gentios; com a sujeição, facilita-se a reeducação dos adultos com a aprendizagem e prática da lei cristã, na medida do possível (sempre foi difícil em todas as partes do mundo a conversão de adultos), e promove-se a educação cristã dos filhos sob um regime de autoridade paterna.*

STREIT (1 34 n. 81) viu assim o *Diálogo* de Nóbrega: "*Ein apologetischer Traktat über die Berechtigung der Heidenmission und über die Art und Weise, sie zu betreiben. Die Abhandlung ist in Gesprächsform gehalten und spiegelt die Ideen und Auffassungen der portugiesische Kolonisten über die Christianisierungsfähigkeit und rechtliche Stellung der Neger und Eingeborenen in Brasilien getreu wider*».

Se fosse de pura literatura ou doutrina, este notabilíssimo documento não teria cabida numa colecção como esta; mas encerra elementos de história positiva, em particular no ponto em que fala dos índios, que de facto já se converteram, razão bastante para a sua inclusão em MHSL.

I. Bibliografia: STREIT 1 34, n. 81; LEITE, *História* IX II.

II. Texto: Único. Biblioteca de Évora, cód. CXVI/r-33, ff. 208r-215r. Título: "Dialogo do Padre Nobrega sobre a Conversão do Gentio. Interlocutores Gonçal'Alvares e Matheus Nogueira». Apógrafo português, não muito perfeito. Cf. LEITE, *Diálogo* 49-50.

III. Data: 1556-1557. Nóbrega tratou com Mateus Nogueira na Capitania de São Vicente de 1553 a 1556 e com Gonçalo Álvares na do Espírito Santo por Junho de 1556. Escrito entre esta última data e a chegada do Governador Mem de Sá (fins de 1557). Cf. LEITE, *Diálogo* 47-48.

IV. Impressão: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 43, 1.^a Parte (Rio de Janeiro 1880) 133-152; NÓBREGA, *Cartas do Brasil* (Rio de Janeiro 1931) 229-245; *Diálogo sobre a Conversão do Gentio pelo P. Manuel da Nóbrega*. Com Preliminares e Anotações Históricas e Críticas de Serafim Leite S. I. [= IV Centenário da Fundação de São Paulo I] (Lisboa 1954) 53-70; LEITE, *Cartas de Nóbrega* (Coimbra 1955) 215-250.

V. Historiada Impressão: A *Revista* imprime uma cópia moderna (não perfeita), existente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tirada do Códice de Évora e cotada no mesmo Instituto: "Biblioteca de Évora", tomo 2, ff. 44 ss.; em *Cartas do Brasil* reproduz-se a impressão da *Revista*; LEITE, no *Diálogo*, imprime directamente de Évora, primeiro o texto apógrafo (pp. 53-70) e a seguir o mesmo texto em português actualizado (pp. 73-102); e nas *Cartas de Nóbrega* (1955) o apógrafo.

VI. Edição: Reimprime-se o apógrafo de Évora. Para mais fácil distinção das falas, dão-se em itálico os nomes dos interlocutores.

Textus

1. Collocutores. – 2. Condiciones Indorum quae conversioni christianae opponuntur. – 3. Sed amore Dei laborandum est, quia etiam Indi filii Dei sunt. – 4. Et homines, sicut nos. – 5. Opiniones circa conversionem Indorum. – 6. Reductis Indis sub ditionem, facilius evenit eorum filiorum et nepotum educado. – 7. Sed facienda reductio absque zelo indiscreto. – 8. Etiam Indorum animae a Deo creatae sunt, idcirco ipsi etiam capaces sunt Deo gloriam dandi. – 9. Effectus peccati originalis. – 10. Diversitas hominum. – 11. Diversitas tamen oritur ex educatione aliisque circumstanti-is, non vero ex natura quae aequalis est in omnibus hominibus. – 12. Sed absque Dei gratia non obtinetur conversio christiana. – 13. Ad quam invat sanctitas Evangelii praeconum. – 14. Iam inveniuntur Indi conversi ad fidem. – 15. Et alii christiani efficiuntur, cum venerit eorum hora, quae in manibus Dei est. – 16. Indi minora habent impedimento quam Romani, qui tandem christiani facti sunt.

1. Porque me dá o tempo lugar pera me alargar, quero falar com meus Irmãos o que meu spirito sente, e tomarei por interlocutores ao meu Irmão Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto, e com meu Irmão Matheus Nuguera, ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavra nam prega, fá-lo com obras e com marteladas.

Emtra logo ho Irmão Gonçalo Alvarez, tentado dos negros¹⁴⁰ do Gato¹⁴¹ e de todos os outros e, meio desesperado de sua conversão, diga:

¹⁴⁰ Negros por oposição a brancos, mas trata-se de índios. Na mesma acepção escreve Nóbrega a D. João III, de Olinda, 14 de Setembro de 1551 (carta autografa): “negras forras do gentio” (Mon. Brás. 1 290), falando de índias livres. O mesmo irá usar Camões: “Con certam-se que o negro mande dar” (Lusíadas VIII 93), referindo-se a um funcionário hindu; e a hindus, que se restituem: “tornando alguns negros” (ib., IX, 12). Com a palavra ‘negros’, Nóbrega emprega também a de índios, como se lê várias vezes neste mesmo Diálogo, em particular na fala de Nogueira sobre os índios convertidos da Capitania de São Vicente (§ r4).

¹⁴¹ Os índios do Gato vieram por Março de 1555, presente o P. Luís da Grã, que escreve, do Espírito Santo, a 24 de Abril daquele ano, o motivo e modo como vieram (carta 35).

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

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

Gonçalo Alvarez: – O que bem dizeis, quão fora estes estão de se converterem hum dia 5 [cinco mil]¹⁴² e no outro três mil¹⁴³ por huma soo pregação dos Apóstolos, nem de se converterem reinos, cidades, como se fazia no tempo passado por ser gente de juizo.

*Mathews Nogueira*¹⁴⁴: – Huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis. Ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde Christo dizia: “Não deis o Sancto aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos”¹⁴⁵. Se alguma geração há no mundo, por quem Christo N. S isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a rezão porque alguns Padres que do Rreino vierão os vejo [208v] resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil¹⁴⁶ em 4º huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade.

¹⁴² Act. Apost. 4, 4.

¹⁴³ Act. Apost. 2, 41.

¹⁴⁴ No ms. Nug.a: lemos Nogueira (com u) ; escreverá também Nog.* e leremos Nogueira (com o).

¹⁴⁵ Mat. 7, 6.

¹⁴⁶ A todo brasil, tomado aqui por “índio” (brasil), não por “terra” (Brasil), como é claro na linha seguinte: “hum” (brasil).

Gonçalo Alvares: – Ora isso deve ser, porque não sei a qual ouvi, que quando vinhão na nao, maginavão-se hum São João Bautista junto de hum rio Jurdaam a bautizar quantos a elles viessem.

Matheus Nugueira: – Se forão tainhas do Piraiqué¹⁴⁷ podera ser...

Gonçalo Alvarez: – Não há homem en toda esta terra, que co-nheça estes, que diga outra cousa. Eu tive hum 5º negro¹⁴⁸, que criei de pequeno, cuidei que hera boom christão e fugiu-me pera os seus: pois quando aquelle não foi boom, não sei quem o seja. Não hé este o que soo me faz descomfiar destes serem capazes do bautismo, porque não fui eu soo o que criei este corvo; nem sei se hé bem cha-mar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se crião e amanção e ensinão, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras que comem suas mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que nelles se faz.

Nugueira: – Pois que rezõis mais vos move[m] a desconfiar de nossos Padres, que a isso forão mandados do Senhor pera lhes mostrarem a fee, não farão fructo nestas gentes? Por de mais!

Gonçalo Alvarez: – Muito bem lhes chamais. Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de disserem a tudo si ou *pá*, ou como vós quizerdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pá*¹⁴⁹, dizem *aani*¹⁵⁰. E

¹⁴⁷ "Piraiqué, na língua da terra, quer dizer entrada de peixe", explica Jácome Monteiro que descreve como se praticava no Rio Magé, Baía de Guanabara: "No mês de Junho vêm desovar a este rio infinitos cardumes de tainhas e corimás. Nas águas vivas de lua nova tapam a boca deste rio com varas e esteiras; depois pisam muita quantidade de timbó, que em Portugal responde ao barbasco; na vazante da maré enchem o rio de sumo destes paus com o qual se embebeda o peixe, de sorte que nenhum escapa, e toma-se tanto que, com passarem as embarcações que dele se enchem, de 120, 140, ficam serras de peixe sem se aproveitar. Este piraiqué se chama real, porque se não pode dar sem ordem da Câmara, pera o qual se bota pregão 15, 20 dias antes. Disseram-me que se ajuntava nele perto de duas mil almas" [1610]. Cf. Leite, Historia VIII 399.

¹⁴⁸ Negro, isto é, índio. Cf. supra, nota 1. curta] outra ms. muito] muitos ms. || 102 amem] amão ms.

¹⁴⁹ Pá, "sim", como diz o texto.

¹⁵⁰ Aani, "não".

se algumas vezes chamados dizem *neim tia*¹⁵¹, hé poios não emportunardes, e mostra-oo bem a obra, que se não hé com o bordão não se ergem; pera beber nunca dormem! Esta sua facilidade de tudo lhe parecer bem, acompanhada com a esperientia de nenhum fructo de tanto *pá*, tem quebrado os corações a muitos. Dizia hum de nossos Irmãos que estes erão o filho que disse no Evangelho¹⁵² a seu pai, que o mandava, que hia e nunca foy.

3. *Nogueira*: – Pois que remedio, emos de cansar de balde? A minha forija de dia e de noite, e o meu trabalho não me renderá nada entre elles pera levar diante de Christo quando nos vier julgar, pera que ao menos cu[209r]rta¹⁵³ alguma parte de meus peccados muitos?...

Gonçalo Alvarez: – Disso, Irmão, estais seguro que vós não perdeis nada; se Christo promete por hum pucaro de agua fria, dado por seu amor o reino dos ceos¹⁵⁴, como hé possível que percais vós tantas marteladas, tanto suor, tanta vigília, e a paga de tanta ferramenta como fazeis? As vossas fouces, machados, muito boons são para roçar-des a mata de vossos peccados, na qual o Espiritu Sancto prantará muitas graças e does seus, se por seu amor trabalhais.

Nogueira: – Ay! Ai!

Gonçalo Alvarez: – Porque daes esses ays?

Nogueira: – Porque vós meteis esse pontinho¹⁵⁵: se vós por seu amor trabalhais.

¹⁵¹ Neim tia: “Bem! Já vou”. Cf. Leonardo do Vale. *Vocabulário na Língua Brasileira*, palavra “anda”. Cf. infra, carta 52 § 12.

¹⁵² Mat. 21, 28-30.

¹⁵³ No ms. “outra”, que não faz sentido e falta o verbo: “curta” podia ser a palavra do original e não destoa da imagem da forja, no

¹⁵⁴ Mat. 10, 42; Marc. 9, 40.

¹⁵⁵ Pontinho, dificuldade ou qualquer coisa que se não compagina bem com outra, como insinua Camões, falando dos diversos estados de vida: “a dos frades, inda que por baixo dos hábitos, tem uns pontinhos, que quem tudo deixa por Deus, nada havia de querer do mundo” (Visconde de Juromenha, *Obras de Luiz de Camões*, 1 [Lisboa 1860] 17; cf. Serafim Leite, *Camões Poeta da Expansão da Fé* [Rio de Janeiro 1943] 49).

Gonçalo Alvares: – Pois que cuidais? Desenganai-vos, que se assim não hé tudo perdeis quanto fazeis.

Nogueira: – Pois digo-vos, Irmão meu, que me meteis em confusão. E como saberei eu que trabalho por seu amor, se eu vejo que trabalho pera quem não no ama, nem no conhece?

Gonçalo Alvares: – Conhece logo o Senhor, por quem vós aveis de fazer que desejais vós que o conheção, amem e sirvão todos estes e todo o mundo.

Nogueira: – Desejo serto, e sempre lhe pesso que elle seja sanctificado, de todos conhecido e amado, pois hé muita rezão que a criatura conheça a seu Criador, pois todo o ser e perfeição elle lhe comunicou, e a criatura rational sobre todas o conheça e honre; pera ella forão criadas e feitas todas as cousas, e hé obrigada a ser a boca de todas pera louvar a Deus, por tamanho bem, que de tudo o fez senhor.

Gonçalo Alvares: – Pois, meu Irmão, isso me parece que basta pera se Deus contentar de vosso serviço ou sacrificio; chamo — lhe assi porque esse vosso officio parece que vos faz o sacrificio que na Lei Velha se chamava holocausto¹⁵⁶, que ardia todo e nada se dava a ninguem delle.

Nogueira: – Irmão, não digais isso por amor de Deus, não hé bem que hum peccador, como eu, ouça isso de tão imperfecto serviço como faz a Deus, e mais que ouvi eu já que isso era figura do amor grande com que o Filho de Deus ardeu em fogo de charidade por nós na crux.

Gonçalo Alvares: – Assi hé, perdoai-me, Irmão, que a humildade não sofre bem louvores, e eu descuidei-me.

Nogueira: – Agora me amastes bem! Chamais humildade à viva soberba! Não sejais vós como o Padre ou Irmão que o Pe. Leonar-

¹⁵⁶ Lev., cap. 1.

do Nunez¹⁵⁷, que está em gloria, nos contava que por se desculpar se emmelava como mosca no mel.

Gonçalo Alvares: – Oxalá estivesse eu tanto avante [209V] que me parecesse eu com elle, que hé Sancto. Mas tornemos ao proposito. Irmão Nuguera, por amor de N. Senhor que livremente e segundo o que entendeis diante de N. Senhor digais: que vos parece deste gentio segundo a experientia que tendes delle os annos que há que com elles conversais ?

Nugueira: – Que aproveita conversar, que os não entendo? Ainda que, segundo me parece delles, pera este fim de se converterem e serem christãos não há mister muita inteligencia, porque as obras mostram quão poucas mostras elles tem de o poder vir a ser.

Gonçalo Alvares: – Logo, de que me aproveita a mim a minha lingua?

Nugueira: – Ha, ha, ha... Sabeis de que me rrio? De me preguntardes de que aproveita a vossa lingua, porque vos pergunto: de que aproveita a minha forija?

Gonçalo Alvares: – Ya vos eu respondi a essa pergunta.

Nugueira: – Tomai a mesma reposta.

Gonçalo Alvares: – Não, que os ofícios são diferentes, porque o meu hé falar, o vosso fazer.

Nugueira: – Não hé logo diferente o fim, porque cada hum de nós á-de fazer o seu.

Gonçalo Alvares: – E qual hé esse fim?

Nugueira: – A charidade ou amor de Deus e do proximo.

Gonçalo Alvares: – E vós, Irmão, sois já theologo?

Nugueira: – Alguma cousa se me á-de pegar de meus Padres, pois lhe eu pego quando se chegam a mim das mascarras do carvão da forja, e queira o Senhor que com meu mao viver não lhe pegue algum escandalo, ainda que pois são espirituais, ensinados estão a sofrer os emfermos e fraquos.

¹⁵⁷ Leonardo Nunes, cf. Mon. Bras. 1 37-38.

Gonçalo Alvares: – Dizei-me, Irmão Nogueira, esta gente são proximos?

Nogueira: – Parece-me que ssi.

Gonçalo Alvares: – Por que razão?

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

Gonçalo Alvares: – E por isso lhe chamais proximos?

Nogueira: – Si, porque proximos, chegados quer dizer, e elles sempre se chegam a mim, que lhes faça o que am mister, e eu como a proximos lhos faço, cuidando que cumpro o preseiteo de amar ao proximo como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade.

4. *Gonçalo Alvarez:* – Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer que estes não erão proximos, e porfião-no muito, nem tem pera si que estes são homens como nós.

Nogueira: – Bem! Se elles não são homens, não serão proximos, porque soos os homens, e todos, maos e boons, são proximos. Todo o homem hé huma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era proximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano¹⁵⁸, onde diz Christo N. S. que aquelle hé proximo que usa de misericordia.

Gonçalo Alvarez: – Deveis de ter boa memoria, porque vos [210r] lembrão bem as cousas que ouvis. Ouvistes já disputar entre os Irmãos ou falar nisto, em que praticamos da conversão destes gentios?

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

¹⁵⁸ Luc. 10, 30-37.

Gonçalo Alvarez: – E que comruem ou em que se detreminão os mais dos que nesse officio andão, das partes que achão nestas gentes pera virem à nossa sancta fee?

Nugueira: – Todos remetem o feito a Deus, e determinão de morrer na demanda, porque a isso são obrigados, assi porque a obedientia lho manda, como porque não fique nada por fazer a esta gente. Alguns não tem quá grande esperança delia, olhando a sua rudeza e as cousas da fee serem delicadas, e que requerem outros entendimentos e costumes, porque dizem elles que hé mui grande dispocissão pera hum vir a ser christão, ter mui boom entendimento (que, ainda que soo este não abasta pera entender as cousas da fee, ajuda a lhe fazer entender que não há nella cousa que seja contra a rezão natural) de que estes carecem ; e daqui dizem que naceo que no tempo dos Apostolos, quanto os homens erão mais sabios e de boa vida, mais facilmente vinhão ò conhecimento da verdade, e os martires mais lhos contrariavão os maos costumes dos tiranos, que as rezõis que nenhum delles tivesse contra o que lhe pregavão; e que, porque estes gentios não tem rezõis¹⁵⁹ e são muito viciosos, tem a porta serrada para a fee naturalmente, se Deus por sua misericordia não lha abrisse.

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

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

¹⁵⁹ No ms. "não tem rezão". A palavra podia entender-se no sentido com que hoje dizemos de quem contradiz abertamente qualquer verdade ou *facto* certo: "Fulano não tem razão". Mas aqui é a contraposição da frase precedente relativa aos tiranos, que viviam em maus costumes ["viciosos"] e não tinham razões que opor aos mártires. Tratando esta fala do parecer de alguns da Companhia, embora no plano das objecções, não é crível que nenhum jesuíta julgasse o gentio "sem razão", no sentido de irracionais, e portanto não homens como os outros. E neste mesmo sentido se deve entender a frase "sem rei, sem lei e sem razão" (carta 40 § 2).

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

Nugueira: – Não falta isso, bastão os nossos Padres pera fazer fogo artificial que nos queime a todos os que neste negotio nos ocupamos, porque como o elles devem de ter no espirito, não fazem senão [aiov] destruir rezõis e dar outras, ainda que a frios como eu, não satisfazem.

Gonçalo Alvares: – Por que?

Nugueira: – Porque todas ellas parece que não convem mais, senão que, já que avemos de trabalhar com esta gente, seja com muito fervor, o que a todos nos convem muito, pois, segundo a charidade com que trabalharmos na vinha do Senhor, nos pagará quando chamar à tarde os obreiros pera lhes pagar seus jornaes, os quais já ouvireis que só derão, não conforme ao trabalho e tempo¹⁶⁰, senão ao fervor, amor e diligencia que se puzer na obra.

Gonçalo Alvarez: – Não falemos como ferreiro.

Nugueira: – Não sei como falo, falo como me vem à boca, se for mal dito perdoai, que não hé ninguem obrigado a mais que ao que tem e sabe.

6. *Gonçalo Alvarez:* – Deixemos¹⁶¹, isto! Sou tão descuidado que logo me esquece que esperais, como vos louvão, como o fio quente quando o batem! Eu me guardarei de vos dar mais martelada porque me não queime. Por amor de Deus que me digais algumas das rezõis que os Padres dão pera estes gentios virem a ser christãos? Que alguns tem asertado que trabalhamos de balde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar a fee.

¹⁶⁰ Mat. 20, 1-16.

¹⁶¹ Parece que em vez de "disemos" se deve ler "deixemos", de acordo com o seguimento da frase: "eu me guardarei de"...

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

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

Nogueira: – E a mi sempre me pareceo este muito bom e melhor caminho, se Deus assi fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potentia e sabedoria que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assi falando, este parece o melhor e o mais certo caminho.

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

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

Gonçalo Alvarez: – Nisso me parece que vós não tendes rezão, porque a charidade não poderá tirar a verdade, e mais que rezõis pertencem ao entendimento, e a charidade à vontade, [211r] que são cousas diferentes. Asi como o fogo não tira ao ferro senão a escoria, e não gasta o ferro limpo e puro: se as rezõis são boas a charidade não será contra ellas, porque seria contra a verdade, e assi não fiquaria caridade senão pertinacia.

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

Gonçalo Alvarez: – E isso não hé mao?

7. *Nogueira:* – Não sei eu hora quam mao será! Parece-me que ouvi dizer que S. Paulo não aprovava tudo o que com boom zello se fazia¹⁶²; e que a huns dava testemunho do zelo, ainda que era boom, a circumstantia necessaria, que hé saber se hé conforme a vontade de Deus¹⁶³, porque esta hé a regra que mede todas as

¹⁶² I Cor. 3, 3.

¹⁶³ Heb. 13, 20-21.

obras, e tanto vão direitas e boas quanto com ella conformão, e tanto desvião da bondade quanto desta se desvião.

Gonçalo Alvarez: – Parece muita rezão que seya isso muita verdade. Conforme a isso não foi boom fazer El-Rei Dom Manoel os judeos christãos despois da matança¹⁶⁴, ainda que os mais delles dezião que si, mas tomou-os com os portais cheios de sangue que derramarão os ministros do demonio percutiente, que por justiça de Deus os ferio, yncitados por dous frades dominicos, que despois pollo mesmo caso morrerão no Porto por mandado do dito Rei, e assi se pagou hum mal com outro, como se custuma no mundo, permitindo e disimulando Nosso Senhor até o dia em que manifestara todos nossas obras quais forão. E El-Rei Sesebuto¹⁶⁵, Rei d’Aragão, não se lhe condena nos sagrados canones¹⁶⁶ o zelo com que contra vontade dos pais, judeus, mandou en seu reino bautizar seus filhos, mas o fim não lho louvão. Logo nem tudo o que parece bem se á-de fazer, senão o que realmente for boom.

Nogueira: – E como saberá homem sempre acertar, que hé homem ignorante e fraco, se reis com seus conselhos não acertão?

Gonçalo Alvarez: – Tomando conselho com Deus e com os homens desapaixonados, e que tenham boa consentia.

Nogueira: – E onde se acharão esses? Acerta-se muitas veses, que não se acham [211v] senão huns rejalados e frius, como eu, que por se poupar não querem sair do ninho, não se lembrando

¹⁶⁴ A matança dos judeus em Lisboa no tempo de El-Rei D. Manuel I, não por ordem régia, mas por motim popular, começou na Igreja de S. Domingos, no domingo de Pascoela, 19 de Abril de 1506 e durou três dias. Cf. J. Lúcio de Azevedo, *História dos Christãos Novos Portugueses* (Lisboa 1922) 59-61; Fortunato de Almeida, *História de Portugal II* (Coimbra 1923) 244-247.

¹⁶⁵ Sesebuto ou Sisebuto, Rei de Aragão ou mais propriamente dos visigodos, faleceu no ano de 621. Nóbrega chama-lhe Rei de Aragão, porque foi nessa região que se estabeleceram os visigodos donde irradiaram pela Península, incluindo parte da antiga Lusitânia.

¹⁶⁶ O IV Concílio de Toledo reuniu-se em 633 (Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal* [Lisboa, 1940] 41) e tratou da questão judaica então muito agitada (Zacarias García Villada, *Historia Eclesiástica de Espana, III* [Madrid 1932] 173). O ponto a que se refere Nóbrega é o Cânon 57 e transcreve-o Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal I* (Coimbra, 1910) 113.

quanto as almas custarão a Christo, e estes tais parece que não podem aconselhar bem em semelhantes negocios.

Gonçalo Alvares: – À falta doutros, que tenham zelo e saber, todavia me aconselharia com esses, porque alguma ora falou já o Espiritu Santo, e aconselhou hum profeta¹⁶⁷, ainda que não muito virtuoso, por bem do povo que elle amava; e se elle quer fazer bem a estes, como hé de crer que quer, porque não aborrece nada do que fez, ainda que se o que nós fazemos, elle aconselhara por maos o que se deve fazer. Mas já folgaria ouvir-vos as rezõis que tendes ouvido dos Padres pera nos animarmos a trabalhar com elles, e as que tem en contrario das que demos no principio.

8. *Nugueira:* – Já que tanto apertais comigo, e me pareceis de-sejoso de saber a verdade deste negocio, creio que vos tenho esgotado, dir-vos-ei o que muitas vezes mar-telando naquele ferro duro estou cuidando e o que ouvi a meus Padres por muitas vezes. Parece que nos podia Christo, [que] nos está ouvindo, dizer: Ó estultos e tardios de coração pera crer¹⁶⁸! Estou eu imaginando todas as almas dos homens¹⁶⁹ serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto val diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná¹⁷⁰.

Gonçalo Alvares: – Estes tem alma como nós?

Nugueira: – Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem. Eu cuidei que vós

¹⁶⁷ Profeta Balaão (Num., cap. 22-24).

¹⁶⁸ Luc, 24 25.

¹⁶⁹ Homens huma nos, no ms. As duas últimas palavras, não unidas, parecem erro do copista. Mas poder-se-ia admitir a redundância (“homens humanos”) para significar homens verdadeiros, excluindo as lendas da antiguidade, de seres fabulosos em figura de homens, como os ciclopes com um só olho na testa.

¹⁷⁰ Papaná: parece que habitavam o Sul da Capitania do Espírito Santo e teriam comunicação, pelo Rio Paraíba, com o interior da Capitania de São Vicente, porque em princípios de 1555 os índios do Principal de Piratininga Martim Afonso Tibiriçá cativaram um índio “papaná” que o mesmo Principal queria matar em terreiro, impedindo-lho os Jesuítas. Cf. supra, pp. 206-207.

ereis mestre já em Israel¹⁷¹, e vós não sabeis isso! Bem parece que as theologias que me dizeis arriba eram postizas do P.^e Brás Lourenço¹⁷², e não vossas. Quero-vos dar hum desengano, meu Irmão Gonçalo Alvarez: que tão ruim entendimento tendes vós pera entender ho que vos queria dizer, como este gentio pera entender as cousas de nossa fé.

Gonçalo Alvarez: – Tendes muita rezão, e não hé muito, porque eu ando n’agoa aos peixes bois¹⁷³ e trato no mato com brasil¹⁷⁴, não hé muito ser frio; e vós andais sempre no fogo, rezão hé que vos aqueteis, mas não deixeis de proseguir adiante, pois huma das obras de misericordia hé ensinar aos ignorantes.

9. *Nuguera*: – Pois estai atento. Despois que nosso pai Adam peccou, como dis o psalmista¹⁷⁵, não conhecendo a honrra que tinha, foi tornado semelhante à besta, [2i2r] de maneira que todos, asi Portugueses, como Castelhanos, como Tamoios¹⁷⁶, como

¹⁷¹ Palavras de Jesus a Nicodemos, Ioan. 3, 10.

¹⁷² Brás Lourenço, cf. Mon. Bras. J 43.

¹⁷³ Peixe-boi: “Este peixe é nestas partes real e estimado sobre todos os demais peixes e, para se comer, sadio e de muito bom gosto, ora seja salgado ora fresco”, e mais parece carne de vaca que peixe. Já houve alguns escrúpulos por se comer em dias de peixe; a carne é toda de febras como a de vaca, e assim se faz em tassalhos e chacina, e curase ao fumeiro como porco ou vaca, e no gosto, se se cose com couves ou outras ervas, sabe a vaca, e concertada com adubos sabe a carneiro, e assada parece, no cheiro e gosto e gordura, porco; e também tem toucinho” (Fernão Cardim, *Tratados* 79-80). É o manatim do Amazonas onde hoje principalmente vive: *Manatus inunguis*, *Natterer*; o que vivia no Espírito Santo, M. australis, Tilesius, segundo Rodolfo Garcia, nota ao lugar cit. de Cardim, *Tratados* 136.

¹⁷⁴ Cf. infra, nota 44: “Não é, essa, rezão de quem anda fazendo brasil no mato”. “Tratar no mato com brasil”, “fazer brasil no mato”, isto é, comprar, agenciar, cortar “pau brasil” (*Caesalpina echinata* L.). Cf. Gustavo Barroso. *O Brasil na lenda e na cartografia antiga*. São Paulo: 1941, 83.

¹⁷⁵ “Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis”. Ps. 48, 13, 21.

¹⁷⁶ Tamoios, índios de língua tupi, que habitavam a região do Rio de Janeiro, ainda então não incorporados ao Estado do Brasil, por se terem metido com eles os franceses. A supressão deste quisto, que teria impedido a unidade do Brasil, é posterior à data do *Diálogo*, e na supressão interveio o seu autor: “O primeiro Reitor do Colégio dos Jesuítas do Rio foi o P. Manuel da Nóbrega, que tanto concorreu para a fundação da Cidade, sem

Aimurés¹⁷⁷, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais¹⁷⁸, nem dispensou ha natureza mais com huma geração que com outra, posto que em particular dá melhor entendimento a hum que a outro. Façamos logo do ferro todo hum, frio e sem vertude, sem se poder volver a nada, porem, metido na forija, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueça no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis. E bem se vê em hum que está em peccado mortal, fora da graça de Deus que pera nada presta das cousas que toquam a Deus, não pode rezar, não pode estar na igreja, a toda a cousa espiritual tem fastio, não tem vontade pera fazer cousa boa nenhuma; e se por medo ou por obediencia ou por vergonha ha faz, hé tão tristemente e tão preguisoçamente, que não vai nada, porque está escripto que ao dador com alegria recebe Deus¹⁷⁹.

o qual Estácio de Sá não poderia ter vindo reforçado de São Vicente, de modo a arrostar Franceses e Tamoios durante quase dois anos. Esse Jesuíta benemérito não tem sido condignamente apreciado: com grande desprezo da perspectiva histórica, Simão de Vasconcelos esfumou-o na irradiação de Anchieta, seu discípulo querido; tácita ou explicitamente outros o têm imitado" (Capistrano de Abreu, notas a *Porto Seguro, História Geraldo Brasil* 4.ª ed. (São Paulo s. d.) 431 e 393; cf. Leite, História I 389; para outras referências aos Tamoios, ib. X 128; id., *Nóbrega e a Fundação de São Paulo* 190).

¹⁷⁷ Os Aimurés habitavam perto da costa, nas Capitánias de Porto Seguro, Ilhéus e Baía. De língua "travada" (não tupi) e a quem os Tupinambás chamavam "bárbaros", isto é "Tapuias". Classificam-se hoje no grupo gê, sob a denominação genérica de Botocudos (Estêvão Pinto, *Os Índigenas do Nordeste I* [São Paulo 1935] 130).

¹⁷⁸ Foi para vincar melhor esta igualdade natural dos homens, dentro da doutrina cristã do pecado original, que Nóbrega aos homens mais cultos, portugueses e castelhanos, uniu logo os que no Brasil se consideravam mais bárbaros, que eram os Tapuias Aimurés. Quem prescindir da doutrina de Nóbrega terá dificuldade e talvez impossibilidade de atingir o pensamento nuclear do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, que não fala do homem em abstrato, mas no plano concreto da Religião de Cristo.

¹⁷⁹ 2 Cor. 9, 7. Toda a imagem, expressa com precisão de doutrina e de arte.

Gonçalo Alvares: – Isso bem entendo eu, porque ho vi em mim antes que fosse cassado¹⁸⁰, que andava en peccados e ainda agora praza a Deus que não tenha muito disso.

Nugueira: – Pois que direi eu, que envelheci nelles, e como homem que foi ferido falo!

10. *Gonçalo Alvares:* – Pois [se] assim hé, que todos temos huma alma e huma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos huns, de que veyo estes negros serem tão bestiais, e todas as outras geraçõis, como os romanos, e os gregos, e os judeus, serem tão discretos e avissados?

Nugueira: – Esta hé boa pergunta, mas clara está a resposta. Todas as geraçõis tiverão tãobem suas bestialidades: adoravão pedras e paos, dos homens íazião deuses, tinhão credito en feitiçarias do diabo”, outros adoravão os bois e vaquas, e outros adoravão por deus aos ratos e outras inmundicias; e os judeus, que erão a gente de mais rezão que no mundo avia, e que tinha conta com Deus, e tinhão as Escripturas des ho começo do mundo, adorarão huma bezerra de metal, e não os podia Deus ter que não adorassem os Ídolos e lhes sacrificavão seus próprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera [212v] por elles, tirando-os do captiveiro de Faraoo. Não vos parece tam bestiais os mouros, a quem Mafamede depois de serem christãos converteo à sua bestial secta, como estes ? Se quereis quoteijar cousa com cousa, cegueira com segueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de hum jaez, que procedem de huma mesma segueira. Os mouros creem em Mafamede, muito visioso e torpe, e põe-lhes a bem-aventurança nos deleites da carne e nos vicios, e estes dam credito a hum feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança na vingança de

¹⁸⁰ Casado (e não caçado), porque está de acordo com os mais dizeres do *Diálogo* referidos a Gonçalo Álvares, e com a grafia “cassados”, conferida com o que escreve na fala seguinte do mesmo G. A. “avissados”; e confirma-se, porque, ai mesmo, graça está com ç (“graça”) e não com dois ss (grassa).

seus inimigos e na valentia, e em terem muitas mulheres. Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintão e tem ainda por deus a hum idolo, a huma vaca, a hum galo, estes tem que há deus e dizem que hé o trovão, porque hé cousa que elles acham mais temerosa, e nisto tem mais rezão que os que adorão as rãs ou os galos¹⁸¹; de maneira que, se me coteijardes error com error, cegueira com cegueira, tudo

achareis mintira, que procede do pai da mentira¹⁸², mintiroso desd'ò começo do mundo.

Gonçalo Alvares: – Bem estou com isso. Mas como são os outros todos mais polidos, sabem ler, escrever, tratão-se limpamente, souberão a filosofia, inventarão as sentenças que agora há, e estes nunca souberão mais que andarem nus e fazerem huma frecha? Ho que está claro que denota aver [desigual] entendimento em huns e outros.

11. *Nogueira*: – Não hé essa rezão de homem que anda fazendo brasil¹⁸³ no mato, mas estai atento e entendereis. Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente. E bem creio que vós o vereis claro, pois tratais com elles e vedes que nas cousas de seu mester e em que elles tratão, tem tam boas sotilezas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos, e os Padres o experimentão cada dia com seus filhos, os quais achão de tão bom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos.

¹⁸¹ Nóbrega não pretendeu fazer um estudo comparado das religiões; e é evidente o seu intuito de buscar, nas religiões não cristãs, pontos de apoio para favorecer os índios. Observe-se que Nóbrega não considera a antropofagia dos índios como demonstração religiosa, senão tê-la-ia incluído e também para ela teria achado comparações como, entre outros, os sacrifícios humanos nas religiões dos Celtas. Sobre essas religiões, e como, a par de ideias altas, se praticavam aberrações do gênero das que indica Nóbrega, pode consultar-se, entre outros, Joseph Huby, Christus – *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1927.

¹⁸² Ioan. 8, 44-45.

¹⁸³ Cf. supra, nota 35.

Gonçalo Alvarez: – Pois como tiverão estes pior criação que os outros e como não lhes deu a natureza a mesma policia que deu aos outros?

[*Nugueira*]¹⁸⁴: – Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam¹⁸⁵, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbedo, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem [213r] descendentes de Set e Japher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. E porem toda esta maneira de gente, huma e outra, naquilo em que se crião, tem huma mesma alma e hum ente[n]dimento, e provasse polia Escripura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo¹⁸⁶ hum segio huns costumes e outro outros. Isac e Ismael ambos forão irmãos¹⁸⁷, mas Isac foi mais politico que ho Ismael 45° que andou nos matos. Hum homem tem dous filhos de igual entendimento, hum criado na aldeã e outro na cidade; o da aldeã empregou seu entendimento em fazer hum arado e outras cousas da aldeã, o da cidade em ser cortezão e politico: certo está que ainda que tenham diversa criação, ambos tem

¹⁸⁴ Fala deste interlocutor, que o copista se esqueceu de indicar no ms.

¹⁸⁵ Depois de escrever o Dilúvio e a aliança de Deus com Noé, diz o Génesis 9, 18-27: “Eram pois os filhos de Noé, que saíram da arca, Sem, Cam e Jafete. Este mesmo Cam é o pai de Canaã. Estes são os três filhos de Noé: e deles se propagou todo o género humano sobre toda a terra. E Noé, que era lavrador, começou a lavrar a terra e plantou uma vinha. E bebendo do seu vinho ficou embriagado e deitou-se desnudo no meio da sua tenda. O qual tendo visto Cam, pai de Canaã, isto é, a desnudez vergonhosa do seu pai, saiu fora a contá-lo aos seus irmãos. Mas Sem e Jafete, deitando uma capa ou manta sobre os ombros e caminhando às arrecuas, cobriram a desnudez do seu pai, tendo as caras voltadas, e assim não viram as vergonhas do pai. Logo que despertou da embriaguês, sabendo o que havia feito com ele o seu filho menor, disse: Maldito seja Canaã, escravo será dos escravos dos seus irmãos. E acrescentou: Bendito seja o Senhor Deus de Sem, seja Canaã seu escravo. Dilate Deus a Jafete e habite nas tendas de Sem, e seja Canaã seu escravo”. Comentando esta maldição, Nóbrega dá como absurdo que a escravatura nela cominada tivesse sentido de “*iure perpetuo*”, a saber, que toda a geração de Cam fosse escrava das outras gerações (Cartas de Nóbrega [1955] 412).

¹⁸⁶ Abel e Caim, filhos de Adão e Eva; Abel pastor, Caim lavrador, Gen. 4, 2.

¹⁸⁷ Filhos de Abraão, Gen. 16, 11; Gen. 17, 19.

hum entendimento natural exercitado segundo sua criação. E o que dizeis das sientias que acharam os philosophos que denota aver entendimento grande, isso não foi geral beneficio de todos humanos, dado polia natureza, mas foi especial graça dada por Deus, nam a todos os romanos nem a todos os gentios, senão a hum ou a dous, ou a poucos, pera proveito e fermosura de todo ho universo.

Mas que estes, por não ter essa policia, fiquem de menos entendimento para receberem a fee que os outros que a tem, me nam provareis vós nem todas as rezõis acima ditas; antes provo quanto esta policia aproveita por huma parte, tanto dana por outra, e quanto a simplicidade destes estorva por huma parte, ajuda por outra. Veja Deus isso e julgue-o; julgue-o tâobem quem ouvir ha esperientia des que começou a Igreja, e ver que mais se perdeo por sobejos e soberbo[s] entendimentos que não por simplicidade e pouco saber. Mais fácil hé de converter hum ignorante que hum malicioso e soberbo. A principal guerra que teve a Igreja forão sobejos entenderes: daqui vierão os hereges e os que mais duros e contumases ficaraam; daqui manou a pertinácia dos judeos, que nem com serem convencidos por suas próprias Scripturas nunca se quizeram render à fee; daqui veio a dizer São Paulo: Nós pregamos a Jesu Christo crucificado aos judeus escândalo e às gentes estultícia¹⁸⁸. Dizei-me, meu Irmão, qual será mais fácil de fazer? Fazer crer a hum destes, tão faciles a creer, que nosso Deus morreo, ou a hum judeu que esperava ho Mesias poderosso [213V] e senhor de todo o mundo?

Gonçalo Alvarez: – Com mais dificuldade a hum judeu, mas des que elle caisse na conta ficaria mais constante, como ficaram muitos que logo davão a vida por isso.

12. *Nogueira:* – O mesmo vos digo que des que estes cairem na conta o mesmo farão. Dai-me vós que lhe entre a fee no coração, que ho mesmo será de hum que do outro, e o tempo e o trabalho,

¹⁸⁸ 1 Cor. 1, 23.

e a diligencia que hé necessária pera convencer hum judeu ou hum p[h]ilosopho, se outro tanto gastardes con doutrinar de novo hum destes, mais fácil será sua conversão de coração, dando Deus igual graça a hum que a outro. E está clara a rezão, porque como as cousas de nossa fee das mais esenciais, como são da S. Trindade e que Deus se fez homem e os mistérios dos sacramentos, não se podem provar por rezão demonstrativa, antes muitas são sobre toda rezão humana, claro está que mais difícil será de crer a hum philosopho, que todo se funda em subtilezas de rezão, que não a hum que outras cousas muito mais somenos cree.

Gonçalo Alvares: – Hé verdade, porque estes se lhe deitais a morte, cuidão que os podeis matar, e morrerão da imaginação pello muito e sobejo que creem; e crem que o panicum¹⁸⁹ há-d'ir à rossa, e outras cousas semelhantes que seus feiticeiros lhes metem na cabeça. Mas ainda nem isso não farta, porque muito me há que estou na terra e tenho falado de Deus muito por mandado dos Padres, e nunca vi a nenhum ter tanta fee que me parecesse que morreria por ella se fosse necessário¹⁹⁰.

Nogueira: – Se me vós desses licença, eu vo-lo diria.

Gonçalo Alvares: – Dizei, meu Irmão, que eu vos perdo.

Nogueira: – Parece-me que por mais faciles que fossem a se converterem, não se converterião da maneira que lhes dizeis nem lho dizem os Padres, e por isso estai-me atento. Sabereis como o officio de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro.

Gonçalo Alvares: – Que requiere? Não abasta ser língoa e saber-lho bem dizer?

13. *Nogueira:* – Muito mais á mister. Vede vós o que tinha hum dos Apóstolos de Christo que converterão o mundo e por ahí vos

¹⁸⁹ Panicum, cesto.

¹⁹⁰ A esta objeção responde Nóbrega mais adiante (§ 14) com o índio que, em Maniçoba, se ofereceu a morrer pela fé.

regereis. Primeiramente tinham muito espirito, tanto que ardião de dentro do fogo do Spiritu Sancto, porque, doutra maneira, como á-de atear [214r] fogo divino em ho coração de hum gentio, ho que tem o seu hum caramelo? Há-de ter muita fee, confiando muito em Deus e desconfiando muito de ssi; há-de ter graça de falar mui bem a lingoa; há-de ter virtude pera fazer milagres quando comprir, e outras graças muitas que tinham os que converterão gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se convertesse. E vós quereis converter sem nada disto, e que de graça sejam logo todos sanctos? Esse seria o maior milagre do mundo; e ainda que vós sejais lingoa e lho sabeis bem dizer, não me negareis que se algum vos não fala à vontade, logo perdeis a patientia e dizeis que nunca aonde ser boons. Nem tem rezão de vos darem credito a vossas palavras, porque ontem lhe pedeis o filho por escravo, e estoutro dia os quereis enganar. E tem rezão de se temerem de os quererdes emganar, porque isto hé o que comumente tratão os maos christãos com elles.

Gonçalo Alvarez: – Isso hé verdade, mas os Padres que lhes falão con tanto amor, porque os naum creem?

14. *Nogueira:* – Porque até agora não tem os índios visto essa diferença antre os Padres e os outros christãos. Seja logo esta a comcrusão, que quando Santiago, com correr toda Espanha e falar mui bem a lingoa, e ter grande charidade, e fazer muitos milagres, não converteo mais que nove disipulos¹⁹¹, e vós quereis e os Padres, sem fazer milagres, sem saber sua lingoa, nem entender-se com elles, com terdes presumssão de apostolo e pouca confiança

¹⁹¹ Tradição recolhida na V lição do Breviário e diz que converteu "poucos"; mas a estada de Santiago em Espanha é objeto de discussão, e já no século XIII dizia a Igreja de Toledo (defendendo o seu primado) contra a de Compostela, "que lo de la predicación del Apóstol en Espana era un cuento de monjas y viudas piadosas". Cf. Zacarías García Villada, *Historia Eclesiástica de Espana 1/1* (Madrid 1929) 30, que faz remontar os documentos duvidosos ao século IV e os certos ao VII, donde arranca a tradição. Questão diversa desta é a história do culto de Santiago; e sobre esta, cf. Justo Pérez de Urbel, Orígenes del culto, de Santiago en Espana, in *Historia Sacra*, vol. V, n.º 9 (1952) 1-31.

e fee em Deus, e pouca charidade, que sejam logo bons christãos? Porem, por vos fazer a vontade, vos contarei que já vimos índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fee no coração e amostraram-no por obra, não somente dos meninos que criamos comnosco, mas tãobem dos outros grandes de mui pouco tempo comversados. Quem vio na Capitania de São Vicente¹⁹², que hé terra onde se mais tratou com os índios que nenhuma do Brasil, a morte gloriosa de Pero Lopes¹⁹³. Quem vio suas lagrimas, os abraços de amor aos Irmãos e Padres? Diga-o quem vio a virtude tam viva de sua molher, quam fora dos costumes que antes tinha, quam honesta viuva e quam christãmente vive, tanto que pareceo a todos digna de lhe darem o Sanctissimo Sacramento¹⁹⁴! Pois que direi de suas filhas, duas, a qual melhor christãa! Que direi

¹⁹² Aludirá a esta Capitania, e ao maior trato com os índios nela do que em nenhuma outra do Brasil, a carta de Nóbrega a Tomé de Sousa, da Baía, 5 de Julho de 1559. Ali, diz ele, entraram na Companhia vários Irmãos – e já achou quando aí esteve (1553-1556) – que já sabiam a língua dos índios, e os índios estavam menos "escandalizados" e se ensinavam os seus filhos. Por isso na Capitania de S. Vicente houve mais trato com os índios e se acharam alguns "predestinados". Cf. *Cartas de Nóbrega* (1955) 322-323. A alguns destes "predestinados" se refere aqui nominalmente.

¹⁹³ "A morte gloriosa de Pero Lopes". O louvor, que Nóbrega dá a este índio e à sua família, merece estudo mais pormenorizado dos historiadores paulistas.

¹⁹⁴ A comunhão eucarística deixara de ser frequente na Europa e os laicos, até os de maior devoção, só comungavam de longe em longe. E embora se iniciasse a reação a favor da sua frequência, S. Inácio dá como regra aos Reitores a respeito dos Irmãos Estudantes, que eram religiosos e não laicos: "Más amenudo que cada 8 días no se permitia, sino por speciales causas y tuviendo más respecto a la necesidad que a la devoción" (*Constitutiones*, pars IV, cap. IV, 3 B). Nóbrega, admitindo esta índia à comunhão, dava pois um passo avante, equiparando-a às pessoas piedosas da Europa. E quando as aldeias, que então se organizavam, deram provas de maior estabilidade, todos os índios se admitiam à comunhão, supostas as condições comuns a todos os cristãos, sem distinção étnica ou de cor. Na Aldeia de Santo António, da Baía, com uma população de oitocentos índios, o movimento de comunhões em 12 anos (1581-1592) foi de 16.700, o que dá a média de 1.400 por ano (Leite, *História II* 34). Os índios comungavam, quase todos, mais do que uma vez por ano, não apenas pela "desobriga", segundo a percentagem material; mas nesta, não se devem incluir os meninos e meninas antes da primeira comunhão, que naquele tempo também não era precoce, como hoje, o que avoluma a percentagem real da frequência.

da fee do grão velho Cayobi¹⁹⁵, que deixou sua aldeia e suas roças e se veio morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida e costumes e obediência a[214v] mostra bem a fee do coração! Quem viu vir Fernão Correia¹⁹⁶ de tão longe com fervor de fé vir a pedir o batismo e depois de tomado levá-lo N. Senhor! E muitos outros da Aldeia, os quais ainda que alguns não deixem a vida viciosa por exemplo de outros maos cristãos que vem, todavia se cree delles terem fee, pois o principal peccado e que lhe mais estranhão, deixarão, que hé matarem em terreiro e comerem carne humana. Quem não sabe que indo à guerra estes e tomando contrários os matarão e emterrarão? E pera mais vos alegrar, também vos direi que se viu¹⁹⁷ na Mandisoba, onde se matavão huns índios Carijós, outro índio, que com os Padres andava,

¹⁹⁵ No ms. Sayobi. O copista vendo C leu com cedilha escrevendo S; mas trata-se de Caiubi; e este nome identifica o velho de mais de cem anos, cuja morte sem dizer o nome, narra Anchieta em Piratininga por meados de 1561: “sendo morador noutra lugar duas léguas de Piratininga, dizendo-lhe os Padres que viesse para Piratininga para aprender as coisas de Deus, logo deixou quanto tinha e foi o primeiro que começou a povoá-la, indo de certos em certos dias buscar de comer com a sua gente ao outro lugar que por amor de Deus tinha deixado, onde tinha as suas roças e fazenda” (Carta de Anchieta, de 12 de Junho de 1561, em espanhol, que, por andar incorrectamente traduzida, vertemos do apógrafo, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Cartas dos Padres* [antigo *Códice de S. Roque*, Lisboa], 1-5, 2, 38, f. 125V). Como em junho de 1553, Nóbrega tratava de fundar a Aldeia de Piratininga e se procedia à reunião de outras aldeias nesse lugar (Leite, História I 270; *Nóbrega e a Fundação de São Paulo*, 46, 79, 82), a ida de Caiubi coloca-se nesse período, antes de 29 de agosto de 1553 pois foi o primeiro, segundo o testemunho citado.

¹⁹⁶ Este índio, Fernão Correia, parece, vindo “de tão longe”, que seria Carijó: e que é o mesmo vindo com o Ir. Pero Correia, e cujo falecimento se narra, supra, p. 107.

¹⁹⁷ A narrativa impessoal diz “se viu” e Nogueira, de fato, poderia não estar presente, mas Nóbrega “viu” em pessoa. Depois de fundar a Aldeia de Piratininga (29 de Agosto de 1553), seguiu para Manicoba com um Irmão “grande” (Antônio Rodrigues) e quatro ou cinco Irmãos “pequenos” (meninos). Os Tupinaquins iam matar em terreiro e comer, “uns índios carijós”. Nóbrega procurou evitar o morticínio, sem o alcançar. (Foram estas e outras verificações positivas e pessoais, que o levaram ao plano de 1558, que Mem de Sá executou). Antônio Rodrigues e os Irmãos “pequenos” pregaram e “converteram” aqueles índios que iam ser mortos; e também aqui os matadores impediam o batismo e os vigiavam muito bem, dizendo que, se eles se batizassem quem comesse a sua carne morreria. O fato é contado em pormenor pelo Ir. Pero Correia, que tinha ido adiante de Nóbrega, e provavelmente também assistiu à matança, na carta de 18 de julho de 1554 (supra, carta 17). Ao índio, que se ofereceu para os batizar secretamente (“para que aqueles morressem cristãos”), parece referir-se Nóbrega.

offerecer-se com grande fervor e lagrimas a morrer polia fee, só porque aquelles morresem christãos, e outros muitos casos particulares que acontecem cada dia, que seria largo contar. Pois antre tão poucos colher-se logo tal fructo e com tão fraquos obreiros, como será posivel, se N. Senhor mandar boons obreiros à sua vinha com as partes necessarias, não se colher muito fructo? Por serto tenho que se vos achareis no tempo dos Martires e vireis aquellas carniçarias daquelles infiais, que não abastava tantos milagres e maravilhas pera os amolentar, nen tão boas pregaçõis e rezõis, vós e eu diseramos: nunca estes an-de ser boons. Resolvendo-me logo, digo: emfim rezõis! Que ho negocio de converter hé principalmente de Deus, e ninguum trás a conhecimento de Jesu Christo senão quem seu Pai traz¹⁹⁸, e quando elle quer faz de pedras filhos de Isrrael¹⁹⁹, como tão pouco ninguem pode salvar-se nem ter graça sem elle²⁰⁰.

15. *Gonçalo Alvares*: – Isso hé tudo da parte de Deus, mas da parte do gentio tãoobem hé necessario aparelho, porque ouvi dizer que dis S. Agostinho que Deus que me fez sem mim não me salvará sem mim²⁰¹.

Nogueira: – Da parte do gentio digo que huns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quizer meter na forja logo se converterão; e sse estes na fragoa de Deus fiquarão pera sse meterem no fogo por derradeiro, ho verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe ho porque, mas de aparelho de sua parte tão mao o tem estes como ho tinhão todas as outras geraçõis.

¹⁹⁸ Ioan. 6. 44.

¹⁹⁹ Mat. 3, 9; Luc. 3, 8.

²⁰⁰ Ioan. 15, 5.

²⁰¹ S. Agostinho: "Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem" (Serm. 169, II, 13). Cf. Hermannus Lange, *De Gratia* (Friburgi Brisgoviae 1929) 242; M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Frib. Brig. 1932) n.º 1515; Tito Lívio Ferreira, *De Santo Agostinho ao Padre Manoel da Nóbrega*, in *Revista da Universidade Católica de São Paulo* VII (1955) 58-62.

Gonçalo Alvares: – Isso desejo saber mais claro.

16. *Nogueira*: – Quanto mais impedimentos hum tiver pera a conversão, tanto diremos que está menos disposto, e quanto menos do mal tem Deus que tirar delles, tanto mais dispostos serão.

Gonçalo Alvares: – Ide adiante e provai isso.

Nogueira: – [215r] Contai-me o mal de hum destes e ho mal de hum philosopho romano. Hum destes, muito bestial, sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem. Ha lei natural nam a guardão porque se comem; sam muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborresem por má, e nenhuma louva[m] por boa; tem credito em seus feiticeiros: aqui me emçarrareis tudo. Hum philosopho hé muito sabio, mas muito soberbo, sua ben-aventurança está na fama ou nos deleites, ou nas victorias de seus inimigos; muito malisioso, que a verdade que lhe Deus ensinou, escondeo, como diz São Paulo²⁰²; não guardão a lei natural, posto, que a entendão; muito vitiosos no vitio contra a natura; muito tiranos e amigos de senharear; mui cobisosos e mui temerosos de perderem o que tem; adorão idolos, sacrificuão-lhe sangue humano, e senhores de todo o género de maldade: ho que não achareis nestes porque, segundo dizem os Padres que confessam, em dous ou tres dos mandamentos tem que fazer com elles; antre si vivem mui amigavelmente como está claro: pois qual vos parece maior penedo²⁰³ pera desfazer?

Gonçalo Alvares: – De rroim gado não hai que escolher, mas todavia queria que me respondesseis às rezõis de riba mais distintamente.

Nogueira: – Pollo que está dito bem clara está a resposta.

²⁰² Cf. Rom. 1, 18-23.

²⁰³ Penedo. No ms. “pimido”, termo desconhecido, erro do copista, por “pinedo” ao que parece. Não acertamos com outro vocábulo mais próximo, coerente com o sentido da frase — coisa confrontada, dura para desfazer: “Coisa de penedo ou dura como hum penedo”, traz Rafael Bluteau, *Vocabulario Portuguez* (Lisboa 1720), verb. “Penedo”.

CRONOLOGIA

- 1517 - 17 de outubro. Nascimento de Manuel da Nóbrega em Braga.
- 1541 - 14 de junho. Diploma em Cânones pela Universidade de Coimbra.
- 1544 - 21 de novembro. Ingresso na Companhia de Jesus.
- 1549 - Nomeado chefe da missão jesuítica enviada à Bahia na esquadra de Tomé de Sousa, primeiro governador geral do Estado do Brasil.
- 1º de fevereiro. Saída do porto de Lisboa .
- 29 de março. Chegada ao arraial do Pereira, Vila Velha, Bahia.
- Abril. Envia a primeira carta à Europa, informando que confiou a “instrução” (a escola de ler e escrever estabelecida em Vila Velha) ao Irmão Vicente Rodrigues e que pediu a Diogo Álvares Correia, Caramuru, a tradução de orações do português para o tupi.
- 10 de agosto. Carta para seu mestre de Coimbra, Dr. Navarro, afirmando que é “grande maravilha Deus ter entregue terra tão boa por tanto tempo a uma gente tão inculta que não conhece nenhum Deus, regendo-se por apetites sensuais e sempre inclinada ao mal, sem conselho nem prudência”.
- No final do ano, manda o P. Leonardo Nunes com dez meninos alfabetizados para São Vicente.
- 1550 - A missão jesuítica passa a receber do almoxarifado régio o subsídio mensal de 1 cruzado (400 réis) para cada um dos seis religiosos vindos com Tomé de Sousa.
- 1551 - Julho. Vai para Pernambuco com o P. Antônio Pires. Em Olinda, oficia o casamento de portugueses amancebados com índias, batiza índios e negros, funda um recolhimento de moças e uma Casa de Meninos.
- 1552 - Janeiro. Volta para a Bahia, ocupando-se sozinho das missas em Vila Velha e Salvador, pois os outros padres estão no Sul, pregando o jubileu do ano santo de 1550.
- Junho. Chegada do Bispo Pero Fernandes Sardinha a Salvador.

No dia do Anjo Custódio, Nóbrega funda a aldeia de São Tomé do Paripe, mandando que o Irmão Vicente Rodrigues e dois meninos órfãos conhecedores de tupi fiquem nela para ensinar as crianças indígenas.

Conflitos com o Bispo Pero Fernandes Sardinha, que discorda dos métodos catequéticos adotados pelos jesuítas.

Nóbrega vai com o governador geral Tomé de Sousa para São Vicente. Passa pela Capitania do Espírito Santo, onde o P. Afonso Brás administra o Colégio de Santiago, em Vitória. Na Ilha do Governador, Rio de Janeiro, faz contato com a tribo de Maracajaguaçu, “o Gato Grande”, amigo dos portugueses.

1553 - 17 de janeiro. Chegada de Nóbrega ao colégio fundado um ano antes pelo P. Leonardo Nunes.

2 de fevereiro. Nóbrega ordena o colégio juridicamente como outro Colégio dos Meninos de Jesus.

9 de junho. Inácio de Loyola cria a Província do Brasil e nomeia Nóbrega seu primeiro provincial. Nóbrega deixa de subordinar-se à autoridade do bispo de Salvador e dá continuidade ao programa inicial de “catequese e ensino”.

Em São Vicente, participa da solução das pendências de Brás Cubas e Pero Correia sobre a posse de terras.

Informa que João Ramalho vive nu com muitas índias, cometendo incesto com as filhas. Toma medidas para solucionar a situação civil de João Ramalho, casado em Portugal.

Julho. O P. Luís da Grã chega ao Estado do Brasil como emissário do novo provincial de Portugal, P. Diogo Mirão. Nóbrega recebe novas orientações. A sede romana da Companhia determina que a missão deve acumular bens de raiz, enriquecendo seu patrimônio temporal. A política dos recolhimentos e as confrarias de meninos com bens próprios não são mais convenientes. Mirão determina que a Companhia não mais pode ter o encargo das instituições de órfãos. Tomé de Sousa passa o cargo a Duarte da Costa. Amigo do P. Luís da Grã, o novo governador geral demonstra antipatia por Nóbrega.

Agosto. Sobe a serra de Paranapiacaba pela trilha dos tupiniquins e chega ao campo de Piratininga. Aí deixa dois Irmãos, que constroem uma casa e uma capela auxiliados pelos homens do chefe Tibiriçá.

Passa a contar com o auxílio do Irmão José de Anchieta, vindo de Tenerife, nas ilhas Canárias.

1554 - 24 de janeiro. Na véspera do dia de São Paulo, Nóbrega e mais doze religiosos sobem a Serra do Mar pelo caminho do Perequê e vão para Piratininga.

25 de janeiro. No sertão de Santo André da Borda do Campo, Nóbrega, Anchieta e outros religiosos participam da fundação da vila de São Paulo de Piratininga, erigindo a casa de pau-a-pique de um colégio na esplanada acima do vale do rio Anhangabaú.

Nóbrega confirma as relações de amizade com os chefes tupiniquins Tibiriçá, Piquerobi e Caiubi.

Entra pelo sertão de Piratininga, descendo o rio Tietê pela margem esquerda até a aldeia tupiniquim de Maniçoba, onde tenta evitar a morte de prisioneiros carijós.

O geral da Companhia passa a Nóbrega todas as faculdades que tinha na Santa Sé em Roma, menos as de dar indulgência plenária e admitir à profissão.

Nóbrega transfere o colégio da vila de São Vicente para a vila de São Paulo de Piratininga.

24 de agosto. Envia três Irmãos da Companhia para fazer as pazes entre os carijós e os tupis. Dois deles, Pero Correia e João de Sousa, são mortos pelos carijós, instigados por um castelhano do Paraguai, tornando-se os primeiros “mártires do Brasil”.

Pretende ir para o Paraguai. Recebe instruções de Lisboa, determinando que, como provincial da Companhia de Jesus na assistência do Estado do Brasil, tem que residir na capital (Salvador).

1556 - 23 de maio. Parte para a Bahia, doente, pondo sangue pela boca, em companhia do P. Francisco Pires, do Irmão Antônio Rodrigues e mais dois Irmãos. Leva as *Constituições* da Companhia de Jesus que acabaram de chegar ao Estado do Brasil.

16 de junho. O Bispo Pero Fernandes Sardinha é morto e comido pelos caetés no Nordeste.

Julho. Nóbrega chega à Bahia, depois de parar no Espírito Santo e em Porto Seguro. Funda novos aldeamentos indígenas. O primeiro é estabelecido pelo Irmão Antônio Rodrigues no Rio Vermelho. Nóbrega proíbe a confissão de colonos que vivem em concubinato público com índias ou que possuem escravos índios “comprados sem justiça”. Na aldeia do chefe Tubarão, funda-se a igreja de São Sebastião.

Escreve o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*.

1557 - 11 de junho. Morte do rei D. João III.

1558 - O trabalho de Nóbrega tem a aprovação do P. Diogo Lainez, o novo superior geral da Companhia de Jesus em Roma.

8 de maio. Carta em que sistematiza a nova política da catequese em seis itens básicos. A chamada “pedagogia do amor” inicial é substituída pela chamada “pedagogia do medo”.

Escreve um texto perdido, *Tratado contra a antropofagia e contra os cristãos seculares e eclesiásticos que a fomentam ou consentem*.

Julho. Informa que nesse texto disputa em Direito a falsidade da opinião corrente de que é bom e vantajoso que os índios se comam uns aos outros, deixando os portugueses em paz.

1559 - O novo provincial de Portugal passa ao P. Luís da Grã as patentes do provincialato do Estado do Brasil. Nóbrega volta para São Vicente, onde tenta restabelecer os recolhimentos.

1560 - Janeiro.

Acompanha a expedição organizada por Mem de Sá, o terceiro governador geral, para atacar o forte Coligny, na baía de Guanabara, ocupado desde 1555 pelos huguenotes franceses de Nicolas Durand de Villegagnon.

Junho. Carta ao cardeal D. Henrique, regente durante a menoridade de D. Sebastião, recomendando a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses.

1561 - Avalia os resultados do ensino de jovens índios, afirmando que os moços que abandonam a escola e voltam para suas tribos pelo menos não tornam a comer carne humana e censuram os pais e parentes que o fazem.

Participa ativamente da organização da “guerra justa” contra os tamoios confederados de Iperoig, em São Vicente, aliados dos franceses. Envia o P. Manuel de Paiva como confessor da tropa de portugueses, mestiços e índios cristianizados, e um Irmão, Gregório Serrão, como língua dos índios catequizados.

6 de abril. Os tamoios são derrotados. Nóbrega toma parte nas negociações da paz.

1562 - Julho. Os tupis do sertão de Piratininga, até então amigos dos portugueses, aliam-se aos tamoios para atacar a vila de São Paulo chefiados por Aimbirê, Jagoanharo e Piquerobi, irmão de Tibiriçá, que se mantém aliado dos portugueses. João Ramalho acode com seus mamelucos e índios, Brás Cubas envia reforços de Santos e, auxiliados pelos homens de Tibiriçá, os portugueses conseguem resistir. Na luta, morre Jagoanharo, sobrinho de Tibiriçá.

O P. Lainez escreve a Nóbrega aprovando a obra dos recolhimentos e recomendando a fundação de outros.

1563 - 21 de abril. Nóbrega e Anchieta saem por mar de São Vicente para negociar com os tamoios de Iperoig.

4 de maio. Nóbrega e Anchieta chegam ao Grão Cairuçu, entre São Sebastião e Ubatuba, em Iperoig, sendo recebidos pelos chefes tamoios Caaquira e Pindobuçu e o tupinambá Cunhambebe.

Nóbrega e Anchieta são ameaçados de morte pelos homens de Paranaçu, filho de Pindobuçu.

21 de junho. Os tamoios permitem que Nóbrega retorne a São Vicente. Anchieta permanece refém.

1564 - Fevereiro. Estácio de Sá, sobrinho de Mem de Sá, e Nóbrega chegam à Guanabara.

2 de abril, dia de Páscoa. Nóbrega celebra missa na Ilha de Villegagnon.

Volta para São Vicente com Estácio de Sá.

Uma provisão real estabelece o Colégio de Salvador para 60 padres da Companhia de Jesus. Ainda em 1564, a Coroa emite alvará que estabelece a redízima dos dízimos como “esmola para sempre para a sustentação do Colégio da Bahia”.

1565 - 22 de janeiro. Estácio de Sá volta para o Rio de Janeiro. Nóbrega permanece em São Vicente.

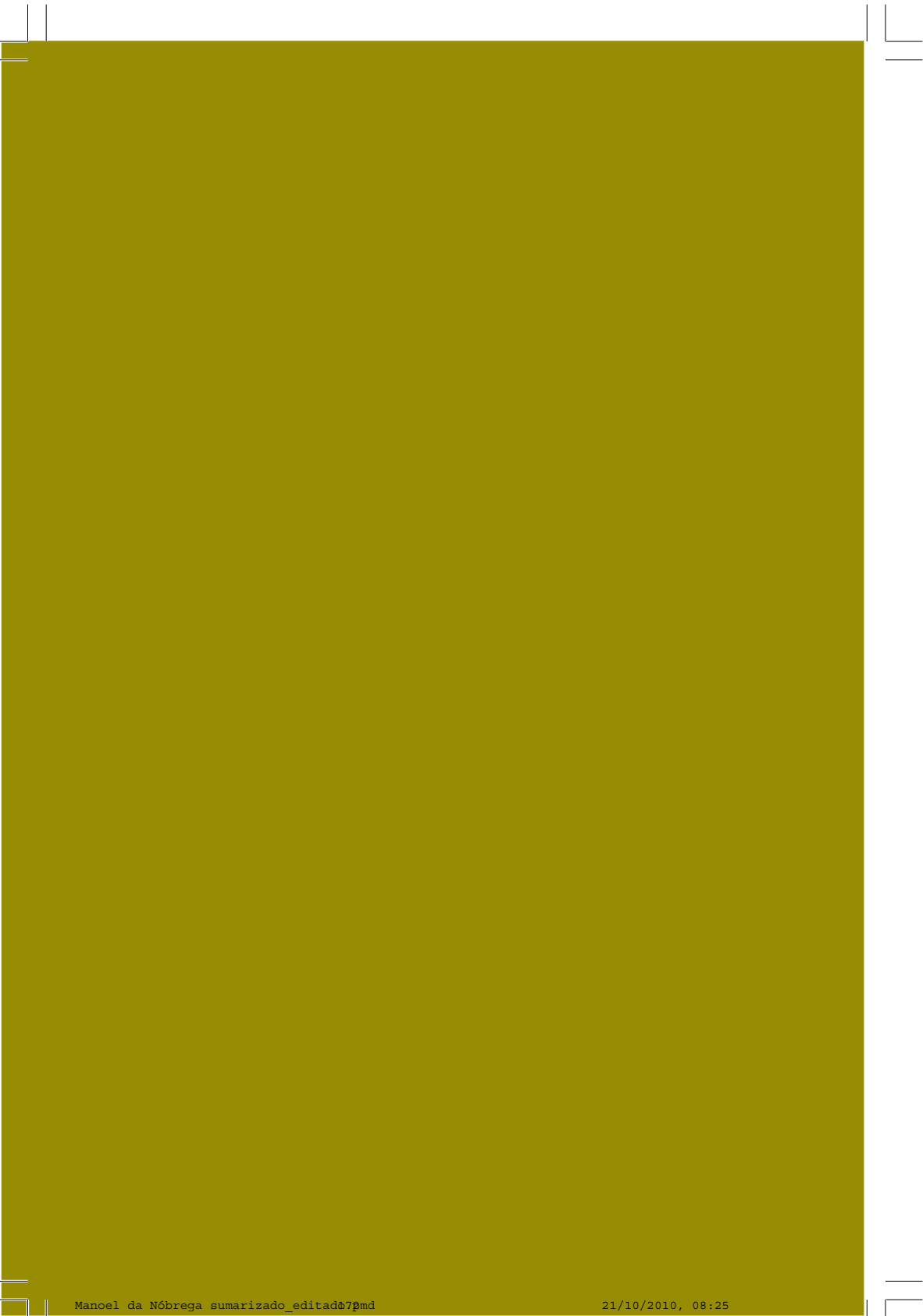
1567 - Emite o Parecer, *Caso de Consciência*, que serve de base para a lei portuguesa de 1570 a respeito da escravidão dos índios. Nega a legitimidade da escravidão dos índios que vendiam aos filhos e a si mesmos como escravos durante a fome e a peste de varíola e sarampo de 1562-1563.

Junho. É indicado como superior do Colégio do Rio de Janeiro e parte de São Vicente.

24 de julho. Torna-se reitor do Colégio do Rio. Muito doente, põe sangue pela boca. Anchieta é nomeado seu assistente.

1568 - 11 de fevereiro. Um alvará régio determina a redízima dos dízimos das capitanias do Sul para sustentar 50 missionários no Colégio do Rio de Janeiro e nas outras casas sob sua jurisdição.

1570 - 17 de outubro. Manuel da Nóbrega morre no Rio de Janeiro no dia de seu aniversário. Está completando 53 anos de idade.



BIBLIOGRAFIA

Obras de Manuel da Nóbrega

NÓBREGA, S.J., Manuel. Cartas. In: LEITE, Serafim, SJ. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v.

_____. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. In: LEITE S.J., Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v, v. II.

_____. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988 (Cartas jesuíticas, 1; Col. Reconquistando o Brasil, 2 série, v.147).

Textos de jesuítas dos séculos XVI e XVII

ANCHIETA, S.J., José de. *Primeiros aldeamentos da Baía*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1946 (Coleção Brasileira de Divulgação, Série IV, História, n. 1).

_____. “Carta trimestral, São Paulo de Piratininga, maio-agosto de 1556”. In: Serafim Leite, S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*.

_____. *Auto de São Lourenço*. In: *Teatro de Anchieta*. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo, Edições Loyola, 1977, Obras Completas, 3 v.

BLÁZQUEZ, Antonio. “Carta da Baía, maio de 1556”. In: LEITE, S.J., Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Ed. cit. p. 269.

CORREIA, S.J, Pero. “Carta do Irmão Pero Correia, S.Vicente, 18 de julho de 1554”. In: LEITE, S.J., Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit., v. II, p. 70.

LOYOLA, S.J., Inácio de. *Ignace de Loyola. Écrits*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

_____. *Constituições da Companhia de Jesus*. Trad. e notas de Joaquim Mendes Abranches, S.J. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.

PIRES, S.J., Antônio. “Carta do P. Antônio Pires, Baía, 12 de setembro de 1558”. In: LEITE, S.J., Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Ed. cit. v. II, p. 471.

POLANCO, S.J., Juan de. “A Jacques Laines. Rome, 21 mai 1547”. In *Lettres et Instructions*. In: Ignace de Loyola. *Écrits*. Traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, SI. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

SUAREZ, S.J., Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore*. In *decem libros distributus*. Autore P.D. Francisco Suarez Granatensi e Societate Iesu Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum, et Reverendissimum D.D. Alphonsum Furtado de Mendonça Episcopum Egitanensem. Cum variis Indicibus. Conimbricae, Cum Privilegio Regis Catholici pro Castella, et Lusitania. Apud Didacum Gomez de Loreyro. Anno Domini 1612.

_____. *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los Errores del Anglicanismo*. Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613. Version Española por José Ramón Eguillor Muniozgueren, S.I. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, 4 v.

Outras referências bibliográficas

ACCIOLI, Ignácio e AMARAL, Brás do. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919, 7 v., v. I.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios jesuítos*. O Cotidiano da Administração dos Bens Divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

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

BOUTRY, Philippe. “Tradition et écriture. Une construction théologique”. In: *Enquête*. *Usages de la tradition*. Paris: Ed. Parenthèses, second semestre 1995, no. 2, EHESS/CNRS.

BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal: do humanismo ao neoclassicismo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1973.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1992, n°35.

CERELLO, Adriana Gabriel. *O livro nos textos jesuítos do século XVI*. Edição, Produção e Circulação de Livros nas Cartas dos Jesuítas na América Portuguesa (1549-1563). São Paulo: Linear B. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2008 (Coleção Dissertações e Teses do Programa de Pós-Gra-

duação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP).

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. Const. S.I. Lat. et Hisp. Madrid, 1982.

DAHER, Andrea. *O Brasil francês*. As Singularidades da França Equinocial 1612-1615. Pref. de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DAINVILLE, François de. *L'éducation des jésuites (XVIe- XVIIe siècles)*. Paris: Minuit, 1978.

DENZINGER, H. e SCHÖNMEYER, A. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. XXXVI. Barcelona-Freiburg-Roma: Herder 1976, no. 1501.

DIAS, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

DIAS, Manuel Nunes. *O capitalismo monárquico português (1415-1549)*. Contribuição para o estudo das origens do capitalismo moderno, 2 v. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1964.

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

FARIA, Marcos Roberto de. *As representações de escola, ensino e aluno nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Blázquez (1549-1584)*. Mimeo. São Paulo: PUC, 2005 (Dissertação da área Educação: História, Política e Sociedade)

FERNANDES, Florestan. "Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Dir. e introd. geral. *A Época colonial 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial*. 6 ed. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1981 (História Geral da Civilização Brasileira, t. I, v. 1).

FOUCAULT, Michel. "Il faut défendre la société". In: François Ewald et Alessandro Fontana (dir.). *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Seuil-Gallimard, 1997.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence*. Paris: Albin Michel, 1994.

GIARD, Luce (Dir.). *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Paris: P.U.F., 1995.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Martins, s/d.

HANSEN, João Adolfo. "O Nu e a Luz. Cartas de Manuel da Nóbrega: 1549-1558". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, IEB-USP, 1995, no. 38, pp. 87-119.

_____. “A Servidão Natural do Selvagem e a Guerra Justa contra o Bárbaro”. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “*Ratio Studiorum* e Política Católica Ibérica no Século XVII”. In: VIDAL, Diana Gonçalves e HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo, Edusp, 2001.

JULIA, Dominique. “*La culture scolaire comme objet historique*”. Mimeo. Lisboa: XV ISCHE, julho de 1993.

LE TESTU. *Cosmographie universelle selon les navigateurs tant anciens que modernes*. Paris: Archives du Ministère des Armées, D.t.z, 1556.

LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor* (Ensaio sobre a ordem dogmática). Rio de Janeiro: Forense Universitária/Colégio Freudiano, 1983.

LEITE, S.J., Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (*Século XVI – O Estabelecimento*); Tomo II (*Século XVI – A Obra*). Lisboa: Rio de Janeiro: Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (*Século XVI – O Estabelecimento*); Tomo II (*Século XVI – A Obra*). Lisboa: Rio de Janeiro, Livraria Portugália: Civilização Brasileira, 1938; Tomo III (*Norte-1 Fundações e Entradas. Séculos XVII-XVIII*); Tomo IV (*Norte-2 Obra e Assuntos Gerais. Séculos XVII-XVIII*). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1943; Tomo V (*Da Baía ao Nordeste. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII-XVIII*); Tomo VI (*Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimento e assuntos locais. Séculos XVII-XVIII*). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Livraria Portugália, 1945; Tomo VII (*Séculos XVII- XVIII – Assuntos Gerais*); Tomo VIII (*Escritores: de A a M, Suplemento Biobibliográfico – I*); Tomo IX (*Escritores: de N a Z (Suplemento Biobibliográfico – II)*). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira: Livraria Portugália, 1949; Tomo X (*Índice Geral*). Rio de Janeiro: Lisboa, Instituto Nacional do Livro: Civilização Brasileira: Livraria Portugália, 1950.

_____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Rio de Janeiro, Edições Brotéria: Livros de Portugal, 1953.

_____. *Nóbrega e a fundação de São Paulo*. Lisboa, Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro, 1953.

_____. “Preliminares”. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. III.

_____. *Novas páginas de História do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1962 (Brasiliana, v. 324).

_____. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*. Braga: Livraria A.I., 1993.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América (1549-1587)*. Prefácio de Alcir Pécora. Uberlândia: Editora da Universidade de Uberlândia, 2006.

MADUREIRA, S.J., J.M. *A liberdade dos índios*. A Companhia de Jesus. Sua Pedagogia e seus resultados, 1 v. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927.

MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão*. As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580. São Paulo: Nacional, 1943.

MARQUES, João Francisco. “*Confesseurs de princes, les jésuites à la cour de Portugal*”. In: *Les jésuites à l’âge baroque 1540-1640*. Sous La direction de Luce Giard et Louis de Vaucelles. Paris: Jérôme Millon, 1996.

MONTEIRO, John M. “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo”. In: *História da Cidade de São Paulo*. A Cidade Colonial, v. 1. Org. de Paulo Porta. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MATTOS, Luiz Alves de. *Primórdios da educação no Brasil: o período heroico (1549-1570)*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1958, pp.54

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

PÉCORA, Alcir. “A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil”. In: PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

RODRIGUES, S.J., Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Apostolado de Imprensa, 1931, p. 616.

_____. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931, Tomo 1 (A Fundação da Província Portuguesa 1540-1560), v. II (Tribulação-Colégio-Missões).

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Segredos Internos*. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Índios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. SOUSA, Gabriel Soares de. *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil*. Explicação de Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde-Imprensa Nacional, 1942, v. LXII.

- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. (1. *The Renaissance*; 2. *The Age of Reformation*).
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil*. Explicação de Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde-Imprensa Nacional, 1942, v. LXII.
- THOMAS, Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil—1500-1640*. São Paulo, Edições Loyola, 1982.
- TREECE, David. *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VASCONCELOS, SJ, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. Introdução de Serafim Leite, 2 v., v. I. Na. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. *A invenção de uma escrita: Anchieta, os jesuítas e suas histórias*. Porto Alegre: Editora da PUC-RS, 2006.
- VILLEGAGNON, Nicolas de. “*Lettre à Calvin*”. In: GAFFAREL, Paul. *Histoire du Brésil français*. Paris: Maisonneuve, 1978.





Este volume faz parte da Coleção Educadores,
do Ministério da Educação do Brasil, e foi composto nas fontes
Garamond e BellGothic, pela Sygma Comunicação,
para a Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco
e impresso no Brasil em 2010.

