

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

ELDA CASSIA DE LIMA

A CORRESPONDÊNCIA JESUÍTICA NA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO MUNDO:
Evangelizar, Classificar, Informar (1553-1596)

GOIÂNIA

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ELDA CASSIA DE LIMA

A CORRESPONDÊNCIA JESUÍTICA NA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO MUNDO:

Evangelizar, Classificar, Informar (1553-1596)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do Título de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, fronteiras e identidades

Linha de Pesquisa: Identidades, Fronteiras e Culturas de migração

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fabiana de Souza Fredrigo.

GOIÂNIA

2010

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

L732c Lima, Elda Cassia de.
A Correspondência Jesuítica na construção de um novo mundo: evangelizar, classificar, informar (1553-1596) [manuscrito] / Elda Cassia de Lima. - 2010.
116 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fabiana Fredrigo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2010.
Bibliografia.

1. Jesuítas. 2. Alteridade 3. Correspondência I. Título.

CDU: 94(81):27-789

ELDA CASSIA DE LIMA

A CORRESPONDÊNCIA JESUÍTICA NA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO MUNDO:

Evangelizar, Classificar, Informar (1553-1596)

Dissertação defendida pelo programa de pós-graduação em História, nível Mestrado da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, aprovada em _____ de _____ de _____, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^ª. Dr^ª. Fabiana de Souza Fredrigo - UFG
Presidente

Professor Dr. Robson Mendonça Pereira UEG – Anápolis
Examinador

Professor Dr. Cristiano Pereira Alencar Arrais – UFG
Examinador

Professora Libertad Borges Bittencourt – UFG
Suplente

Ao meu Deus, companheiro de todos os momentos e minha família, razão do meu viver.

AGRADECIMENTOS

À professora doutora Fabiana Fredrigo, que com muita paciência e erudição sempre nos acompanhou, criticou e incentivou.

Ao professor Cristiano Alencar Arrais pelas sugestões e críticas que muito contribuíram para elaboração desse trabalho.

À professora doutora Libertad Borges que nos acompanhou desde a graduação e sempre esteve presente em nossos corações.

Aos meus pais e irmãos pelo imprescindível apoio e compreensão, pessoas que me ajudaram a concluir esse trabalho diante tantas adversidades pelas quais passei desde que iniciei minha vida acadêmica.

Ao meu esposo Renato pelo amor e companheirismo indispensáveis a minha vida. Obrigada amor!

Aos professores (as) que aceitaram participar da banca examinadora e dedicar suas atentas leituras a este trabalho.

**“Os que ensinam aos outros os caminhos da justiça brilharão
como as estrelas, por toda eternidade”.**
(Bíblia, Livro de Daniel 12,3)

RESUMO

Os padres da Companhia de Jesus aportaram na América portuguesa em 1549. Chegaram imbuídos da idéia de converter as almas que habitavam essa região ao cristianismo. Para cumprirem com essa missão, um longo caminho teria que ser percorrido: os “pecados”, assimilados aos costumes dos autóctones teriam que ser extintos e o mal (identificado na figura do demônio que teria migrado para o continente “recém-descoberto”) extirpado. Para análise e crítica de tal processo faremos uso do epistolário de José de Anchieta, apontando que, além de se dedicarem à obra missionária, os padres não podiam descuidar da manutenção da correspondência que levava as informações acerca do novo mundo à Europa. As missivas continham mais do que notícias concernentes a situação da Companhia na colônia portuguesa, eram relatos pormenorizados das particularidades e “estranhezas” desse novo mundo e seus seres, servindo assim como parâmetro para se classificar a alteridade ameríndia e para construção das imagens que seriam delineadas acerca desse mundo estranho aos europeus e por isso considerado inferior. Nesse sentido, os jesuítas podem ser considerados agentes classificadores da alteridade, na medida, em que foram os pioneiros em descrever esses seres ressaltando seus aspectos negativos. O epistolário anchietano é prenhe de preconceitos e o padre não se inibe em apontar o que ele considera como “defeitos” dos ameríndios: antropofagia, bebedeiras, cantos, festas, poligamia, nudez são costumes arrolados como nefandos pecados. Dessa forma o discurso legitimador da empresa ultramarina é reforçado pelos escritos dos jesuítas que consideravam urgente a extirpação desses males através da pregação da mensagem da cruz.

Palavras-chave: Jesuítas, evangelização, correspondência, alteridade

ABSTRACT

The priests of the Society of Jesus arrived in Portuguese America in 1549. Arrived imbued with the idea of to convert souls who inhabited this region to Christianity. For the fulfill this mission, a long way would have to be traversed: the "sins", assimilated the customs of the autochthonous would have to be extinct and evil (identified in the figure of the devil who had migrated to the continent "newly discovered") excised. For analysis and critique of this process we will use of the epistolary José de Anchieta, pointing that, besides engaging in missionary work, the priests could not neglect the maintenance of the correspondence that took the information about the new world to Europe. The letters contained more than news regarding the situation of the Company in the Portuguese colony, were detailed accounts of the peculiarities and "oddities" of this new world and its beings, thus serving as a parameter to classify the Amerindian otherness and construction of the images would be outlined about this strange world to the Europeans and thus considered inferior. In this sense, the Jesuits classifiers can be considered agents of otherness, to the extent, they were pioneers in describing these beings stressing its negative aspects. The epistolary Anchietano is full of prejudices and the priest did not inhibit in pointing out what he regards as "defects" of the Americas: cannibalism, drinking, singing, parties, polygamy, nudity costumes are listed as heinous sins. Thus the legitimizing discourse of overseas enterprise is reinforced by the writings of the Jesuits who considered the urgent removal of these evils through preaching the message of the cross.

Keywords: Jesuits, Evangelization, correspondence, otherness

SUMÁRIO

RESUMO	08
ABSTRACT	09
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - EVANGELIZAR: AS ESCOLHAS PARA AMÉRICA	22
1.1 A alteridade e a missão apostólica na América: indícios.....	22
1.2 Pecados: o difícil processo de extirpação dos costumes errôneos.....	25
1.3 Pedagogia: percursos missionários.....	30
1.4 Incorporação ou resistência.....	35
1.5 Da esperança à desilusão: o processo de salvação das almas.....	50
CAPÍTULO 2 - CLASSIFICAR: JESUÍTAS E ILUMINISTAS PENSANDO A ALTERIDADE	61
2.1 Os jesuítas e a alteridade indígena.....	62
2.2 A polêmica sobre o novo mundo.....	66
2.3 Visões de América: uma análise historiográfica.....	77
CAPÍTULO 3 - INFORMAR: A IMPORTÂNCIA PRÁTICA DA ESCRITA E O PAPEL DA DISCIPLINA NO EPISTOLÁRIO JESUÍTA...	86
3.1 A Companhia de Jesus e a missão de informar.....	87
3.2 De missionários a mártires.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109
ANEXOS	112

INTRODUÇÃO

O tema desenvolvido nesse trabalho é resultado da necessidade de se entender um pouco mais a respeito do papel desempenhado pela Companhia de Jesus no momento do “encontro entre os dois mundos”, ou seja, examinar a atuação crucial dos padres integrantes dessa Ordem em um evento que marcaria irreversivelmente a história de dois povos. Um novo tipo de humanidade (ou até mesmo para se definir se esses seres poderiam ser inclusos nessa categoria) exigiu uma ação reflexiva e empírica dos eclesiásticos.

Apontamos que Igreja Católica se incumbiu de extrair e organizar as informações necessárias para elaboração da imagem que seria construída sobre esse novo mundo. Além de evangelizar os indígenas² da América portuguesa, os padres tinham como missão, informar sobre tudo o que se passava nas terras “além-mar”. A compreensão dessa atuação catequética e pedagógica dos jesuítas, especialmente na chamada América portuguesa nos é acessível devido ao grande acervo de documentos escritos, compilados e preservados pela Instituição. Até a expulsão dos jesuítas³, os padres não deixaram de escrever cartas, informes, relatórios e crônicas em que se recolheu a vida e o cotidiano da Companhia nas colônias portuguesas da América. Segundo Lodoño (2002), essas cartas foram se acumulando em diversas casas de governo e, hoje, se encontram nos arquivos de Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro e Madri. Todo esse acervo, ainda hoje, serve como referência para conhecimento e análise do passado dos jesuítas, sua obra, desafios, sucessos e insucessos missionários⁴. Havia uma grande preocupação em registrar os pormenores da experiência jesuítica nas colônias e acreditamos que isso tinha raízes na constituição da própria Ordem.

2 Segundo Todorov (2003) Cristovão Colombo, ao aportar na América, procurava os traços asiáticos que lhe assegurassem ter chegado ao Oriente, dessa forma, chamou de índios os nativos que encontrou procurando associar o que via às narrativas que conhecia sobre a região da Ásia e do Índico. Houve então, uma generalização e os autóctones da América “recém-descoberta” passaram a ser descritos como índios. Esse conceito é utilizado, inclusive, pelos padres jesuítas ao tratarem dos nativos da América portuguesa.

3 A Companhia de Jesus sofre duros ataques a partir do século XVII, culminando com sua expulsão de Portugal e das colônias em 1759. No Brasil, é o marquês de Pombal quem, através de suas reformas, trata de expulsar os padres da Companhia em 1759 (MARTIN, 1995).

4 Segundo Lodoño (2002) no Brasil, o padre Serafim Leite, consciente da importância destas cartas e do imaginário que alimentavam a respeito da Companhia nos primeiros anos da colonização lusa do Brasil, utilizou-as para redação da sua História da Companhia de Jesus. Localizou cartas perdidas, verificou datas, autores e destinatários.

As características da Companhia de Jesus remontam a Inácio de Loiola⁵, toda uma metodologia baseada em uma forma especial de conceber o mundo e a forma de agir no mesmo. Segundo Martin (1995), essa forma de agir era marcada por um profundo *romanismo*, uma devoção total ao papado, uma abnegação rígida em favor da obediência ao papa. O segundo elemento essencial do modelo inaciano era que seus membros tinham que ser treinados em toda gama de outros conhecimentos e setores de atividade. Acreditavam que a guerra entre Deus e Lúcifer era travada na alma do indivíduo e que esse deveria ser “cativado” pelas obras de Deus, convertendo-se ao cristianismo. Assim, os sacerdotes se imbuíram da responsabilidade de espalhar pelo mundo a mensagem de Deus, salvando os “desgraçados seres” que haviam se deixado dominar pelos atrativos demoníacos.

A Companhia de Jesus nasceu⁶ e se estendeu, no século XVI, a quatro continentes, interligada pelos laços da escrita. Os missionários eram enviados às diversas partes do globo, alcançando as regiões atingidas pelos braços imperiais das potências ultramarinas européias. Percebeu-se que a distância e dispersão dos missionários poderiam acarretar problemas ameaçando a união da Ordem, então, para se manterem unidos, surgiu o Instituto. Inácio de Loyola redigiu as Constituições, que segundo Lodoño (2002), tinham como principais premissas: o vínculo entre súditos e superiores através da obediência, o incentivo do “espírito do corpo”, a uniformidade de vida e doutrina e o combate às divisões, a chamada “união dos ânimos” e a comunicação permanente através de cartas.

O verdadeiro exercício estava no fato de que os jesuítas estariam empenhados numa febril atividade exterior pelo mundo inteiro, mais universalmente, ou pelas colônias portuguesas, mais particularmente. Nenhum jesuíta deveria ter o interesse em desenvolver seus talentos e poderes em proveito próprio, rejeitavam a preocupação renascentista com a grandeza do indivíduo. "Todas as informações do modelo inaciano, tão meticuloso e rigoroso, continuariam dirigidas apenas para duas coisas: a guerra entre Deus e Lúcifer por cada indivíduo e a necessidade do papa de servos dedicados" (MARTIN, 1995). Foram com esses ideais que aportou na colônia americana a Sociedade de Jesus, com missionários motivados com a possibilidade de levar a palavra redentora às almas isoladas de seu criador e que há muito dele tinham se esquecido ou que ainda não o conheciam. Precisavam evangelizar, cristianizar, libertar esses prisioneiros do maligno que há tanto tempo os escravizavam.

5 Inácio de Loiola foi o idealizador e fundador da Companhia de Jesus, nasceu em 1491 e morreu em julho de 1556, foi beatificado por Paulo V em 1669 e canonizado pelo papa Gregório XV em 1622 (MARTIN, 1995). Considerado por seus seguidores um verdadeiro santo, foi quem redigiu as Constituições e os Exercícios Espirituais, estabelecendo as regras e as características dessa nova Ordem religiosa.

6 Segundo Fernandes (1980), a Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loiola em 1534 e aprovada em 1540 pelo papa Paulo III através da Bula “*Regimini Militantis Ecclesiae*”.

Aportaram no Brasil⁷ os primeiros missionários em 1549, juntamente com o primeiro governador da Província, Tomé de Souza. Compunham o grupo pioneiro dos jesuítas no Brasil: o padre Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Antônio Pires, João Aspilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome. Tinham como propósito claro e evidente transformar (ou ao menos tentar) o modo de viver e de pensar “daquelas pobres almas há tanto tempo esquecidas do criador”, segundo Leite : “Quinze dias depois de chegarem, já tinham os jesuítas desencadeado a ofensiva contra a ignorância, contra as superstições dos índios e contra os abusos dos colonos” (1954, p. 14). Logo, os sacerdotes enfrentariam e confrontariam os costumes indígenas, classificando-os como pecados que deveriam ser dissipados. Vainfas ressalta a importância dos padres no processo colonizador:

Nos domínios portugueses foram sempre os jesuítas que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a primazia no campo missionário, a começar pela Índia, onde dirigidos por Francisco Xavier, estiveram mesmo antes do Concílio de Trento. O Brasil não foi exceção a esse quadro, e desde 1500 salientaram-se os objetivos missionários de colonização (1989, p.14).

“Evangelizar as almas tão distantes do criador”, eis a principal justificativa legitimadora para empresa ultramarina dos soldados de Cristo. Era necessário e urgente resgatar essas almas para a única verdade, para o único caminho da salvação. Os jesuítas seriam os responsáveis por isso. O processo que se inicia na tentativa de evangelização dos índios chama-nos a atenção na medida em que exigiu o transplante de idéias e conceitos cristãos para o novo mundo até então indiferente a essa religião. É interessante pensarmos nas estratégias e métodos utilizados pelos padres para “inculcar” nas mentes dos silvícolas a existência de um céu ou inferno e que o caminho único e obrigatório para se chegar a esse céu seria através da obediência ao filho de um Deus único, representado pelos próprios missionários.

Como fazer que uma religião tão complexa fosse incorporada ao mundo desses seres tão peculiares como os ameríndios seria o grande desafio dos missionários. Dedicaremos-nos à análise desse complexo processo no primeiro capítulo de nosso trabalho dissertativo, nosso olhar se voltará para as especificidades da tentativa de catequização dos índios brasílicos pelos missionários da Companhia de Jesus, indicaremos os dois extremos da evangelização

⁷ Souza (1993) aborda a discussão a respeito da nomeação da colônia portuguesa, ressalta que o primeiro nome dado por Cabral foi Terra de Santa Cruz, em homenagem ao lenho sagrado, entretanto, prevaleceu o nome relacionado ao pau Brasil. Essa mudança foi interpretada como o triunfo de princípios seculares sobre religiosos.

perpetrada pelos padres: a metodologia do amor expressa nos primeiros momentos da colonização e a força, cogitada em meio à desilusão dos padres quanto ao sucesso de sua missão. Pretendemos identificar os fatores desencadeadores dessa mudança na concepção e ação dos padres frente à alteridade.

Nesse sentido, torna-se pertinente o conhecimento das estratégias usadas pelos jesuítas para atrair o índio e, principalmente, para convencê-lo a mudar seu modo de viver, adotando o cristianismo como princípio de vida. Sem dúvida, uma das armas mais eficazes para esse propósito foi a pedagogia dos jesuítas, que pode ser examinada por meio do sistema educacional desenvolvido e implantado na colônia pelos padres e que desempenhou um papel essencial para aproximação e conversão dos nativos. Entretanto, acreditamos que o auge do processo catequizador seria a realização do batismo dos neófitos, esse rito garantiria a salvação eterna e o sucesso da empresa missionária. Mas, as coisas não seriam tão simples. Os missionários teriam que enfrentar inúmeras dificuldades, tanto físicas como espirituais, além disso, a incorporação do cristianismo pelos índios não se daria de forma voluntária, permanente e uniforme como os inacianos desejavam.

As práticas indígenas consideradas erradas ou pecaminosas pelos padres como poligamia, antropofagia, nudez, bebedeira, entre outras, persistiram. Daí se torna oportuno questionar se houve resistência ou incorporação das práticas cristãs pelos silvícolas, e se houve incorporação, em que medida ela pode ser identificada, já que os padres não deixam de reclamar em suas missivas da insistência dos índios em permanecerem no “mal” e da resistência em aderir aos costumes cristãos. Assim, tornou-se lugar comum identificar nas atitudes indígenas de resistência à palavra de Deus, a ação do demônio. O arqui-rival do evangelho no velho mundo também teria embarcado para o novo, aliás, os padres concluíram que ele já habitava nessas terras há muito tempo. Era necessário expulsá-lo e um esforço maior seria exigido para o cumprimento dessa missão empreendida pelos soldados de Cristo.

Ao mesmo tempo em que tentavam disseminar a palavra de Deus e convencer os nativos que estavam vivendo no pecado, os padres tinham outra missão: informar sobre tudo o que estava acontecendo. Entendemos que o intercâmbio epistolar entre os missionários nas colônias e os seus superiores era mais que uma simples recomendação, era uma ordem. Tudo deveria ser registrado por escrito e repassado à Europa, nesse sentido, as informações sobre a situação dos padres na colônia e os progressos ou obstáculos da obra catequética, tinham primazia nas epístolas, entretanto, os padres não se limitaram apenas a esse tipo de informação, foram além, descrevendo tudo aquilo que consideravam atípico ou que era

desconhecido no velho mundo, incluindo a fauna, flora, clima, geografia, e obviamente, as características “peculiares” dos nativos que habitavam o continente “recém-descoberto”.

Levantamos a hipótese de que esse constante intercâmbio epistolar dos missionários com seus pares na Europa também contribuiu para classificação dos “estranhos” seres do novo mundo, pois, ao atenderem a exigência da manutenção da correspondência, realizaram descrições minuciosas do que viam. Tornaram-se assim, nesse momento inicial da colonização portuguesa, informantes fundamentais para o entendimento do que, até então, era desconhecido: o continente americano e seus habitantes. Podemos dizer que seus escritos nesse período, foram, em parte, “os olhos europeus na América”. A esse tema dedicamos nosso segundo capítulo, apontando os jesuítas como classificadores do novo mundo.

Os padres interpretaram e classificaram a natureza, os animais e os seres humanos, assim, conceitos, preconceitos e estereótipos negativos perpassam todo o epistolário. Acabam por contribuir de forma decisiva para construção da imagem que estava sendo elaborada na Europa a respeito da América e seus habitantes e que repercutiram através do tempo, servindo também como fonte de informações no século XVIII para aqueles que buscavam, ainda, enquadrar a América em seu mundo de reflexão, no qual ainda predominava a idéia de uma Europa superior. Dessa forma ressaltamos as três características que acreditamos ter orientado a missão jesuítica na América portuguesa: os padres como evangelizadores, classificadores e informantes, corroborando de forma imprescindível para construção desse novo mundo.

Salientamos ainda, que esse repasse de informações a respeito da situação do novo mundo deveriam ser enviadas, frequente e obrigatoriamente, ao velho continente, os padres da Companhia deveriam ter como regra fundamental de conduta, uma obediência total e irrestrita a seus superiores, assim, todas as ordens deveriam ser cumpridas sem questionamentos, inclusive a de escrever. Abordaremos esse tema em nosso terceiro capítulo, apontando a obediência como conceito chave e determinante na vida de todos os jesuítas, sendo evidenciada no próprio epistolário. Mas, mesmo cumprindo com a obediência e atendendo aos desejos “coletivos” da Companhia, acreditamos que é possível identificarmos nos escritos anchietanos, os desejos pessoais do padre, daí levantamos a hipótese de que os missionários desejavam se tornar mártires no novo mundo: morrer entre os infieis e “preferencialmente” de forma dramática poderia garantir a inclusão nessa seleta galeria de cristãos.

Nossas hipóteses serão submetidas à análise das fontes que orientam nossa pesquisa: o epistolário do padre José de Anchieta. Ao me deparar com a documentação disponível para o estudo, percebi que era necessário fazer recortes, especialmente o temporal e espacial, dado que o ponto de partida sempre foi o de compreender como os ameríndios foram inseridos no

mundo europeu, como foram percebidos pelos “conquistadores” de além-mar; e ainda, os conceitos e estereótipos que foram sendo construídos a partir do contato inicial e, principalmente, a partir das experiências do europeu com esse “outro” até então desconhecido.

Assim definiu-se pela análise da atuação da Companhia de Jesus na América portuguesa no século XVI, mais precisamente entre os anos de 1554 a 1596 (anos que correspondem ao intercâmbio epistolar perpetrado por José de Anchieta). Podemos dizer que essas missivas foram escritas para atender a uma Ordem religiosa, mas influenciaram também, mentes laicas. O epistolário jesuíta nos apresenta uma grande variedade de temas interessantes não só para conhecermos a cultura, o modo de viver dos “índios brasis”, mas também relatam sobre as características naturais do novo mundo. Nesse sentido, elaboramos um quadro resumindo os principais assuntos das cartas escritas e recebidas por José de Anchieta (anexo I), no qual elencamos os dez assuntos mais recorrentes nessa correspondência e subdividimos esses temas em categorias, acreditamos que, dessa forma, será possível uma visão ampla do conteúdo dessas missivas, adicionamos ainda o tipo (ânuas, quadrimestres, trimestrais, avulsas ou recebidas), as datas em que foram escritas e a quem se dirigiram.

O volume de cartas que tomamos como referência foi publicado em 1984, sob o título “Cartas, Correspondência Ativa e Passiva” cuja pesquisa, introdução e notas foram empreendidas pelo padre Hélio Abranches Viotti. É composto por quarenta e duas missivas, das quais nove foram recebidas pelo padre José de Anchieta e trinta e três escritas pelo mesmo, pontuamos que nossa pesquisa não se restringe somente a esse epistolário, faremos uso de missivas de outros padres jesuítas, cujos temas se relacionem ao nosso. No decorrer de nosso trabalho, recorreremos a várias citações desse epistolário, no sentido de emprendermos uma análise mais coesa e embasada nas fontes. Para isso, optamos por organizar as referências informando o nome do emissor, o destinatário e a data em que a epístola em questão foi compilada; quanto às cartas ânuas, quadrimestres e trimestrais, nos limitaremos à data em que foram escritas, já que todas destas categorias (apresentadas neste trabalho), partiram da América portuguesa.

Percebemos que essas cartas são portadoras de um grande número de informações, que foram fundamentais na construção de uma imagem do continente americano. Nesse sentido, o epistolário de José de Anchieta pode nos dar respostas que não foram suficientemente explicitadas. Não tomaremos as cartas como fonte de “confirmação de dados”, mas como um meio para se compreender a prática de educar e evangelizar.

Reforçamos que o intercâmbio epistolar era uma exigência entre os jesuítas, os missionários deviam informar sobre tudo que se passava. Assim acreditamos que esse vasto epistolário seria também um instrumento eficaz para manutenção da própria Ordem.

Em um mundo vasto, com enormes distâncias que demoravam meses e até anos para serem percorridas; em um mundo que estava mudando, que estava se ‘arredondando’ e que exigia dos padres da Companhia atitudes, muitas vezes, inusitadas, e comportamentos inimagináveis até então; em um mundo cuja complexidade fez com que a Companhia diversificasse as suas atividades, os seus trabalhos; enfim, num contexto bastante favorável à dispersão, o Geral da Companhia tratou de fortalecer, com riqueza de detalhes, um instrumento que contribuía, e muito, para a manutenção e organicidade da rígida hierarquia, fazendo, desse modo, com que os próprios jesuítas tomassem cuidado e se esmerassem, todos, no estabelecimento de uma verdadeira rede competente de comunicação (COSTA, 2009, p. 5).

Quanto às características desse epistolário, apontamos que existiam tipos diferenciados de cartas: as ânuas, quadrimestres, trimestrais e avulsas. As ânuas eram enviadas pelo Provincial ao Geral da Ordem uma vez por ano, resumindo os progressos, insucessos e solicitações dos padres que estavam em missão. Durante sua vida missionária, Anchieta se dirigiu a quatro padres Gerais: Diogo Laínes, Francisco de Borja, Everardo Mercuriano e Claudio Acquaviva, além do fundador da Ordem, Inácio de Loiola (Viotti, 1984).

Estas cartas “gerais” eram produzidas a partir de informações de duas naturezas⁸. Por um lado, elas sistematizariam outras ânuas parciais provenientes das reduções ou colégios. De outro, agregavam informações colhidas pelos Superiores em suas viagens de visita, assim como aquelas contidas em cartas particulares. Segundo Assunção: “Elas eram reguladas por uma seqüência de procedimentos administrativos rígidos que atendiam a uma multiplicidade de funções da ação jesuítica no seu contexto europeu e nos outros continentes” (2004, p. 227). Era repassada a orientação sobre como deveriam ser escritas e o que os padres não poderiam escrever. O Geral Everardo Mercuriano, por exemplo, instrui Anchieta sobre a escrita das ânuas:

8 Essa idéia é desenvolvida no livro: “Carta Ânua da província do Paraguai (1659-1662)” organizado por Franzen, Fleck e Martins. As autoras analisam o papel dos jesuítas na província do Paraguai, mas trazem um interessante estudo sobre as especificidades das cartas ânuas produzidas pelos jesuítas.

Advirto a V.R. que dê ordem que as ânuas não sejam tão extensas, porque, além de dar excessivo trabalho aos nossos que lá as copiam, não contentam aqui tanto por isso. E é bem que nas ânuas não se metam os nossos em algumas coisas particulares, em que possam ofender, como é dizer mal dos soldados e cobiça dos portugueses em fazer escravos. Porque isto não edifica nada, nem é coisa para ânuas, mas devem-se escrever tais coisas nas cartas de negócios, quando parecer tratar deles (Carta de Everardo Mercuriano, 15 de janeiro de 1579).

A epistolografia jesuítica era orientada e seguia regras, o que torna esse tipo de documentação ainda mais profícua de reflexões e questionamentos. Entendemos também que essas fontes merecem um tipo específico de análise. As cartas se mostraram riquíssimas em detalhes, peculiaridades que exigiram um olhar ainda mais atento ao documento histórico em questão. Segundo Gomes (2004), as cartas são um tipo de escrita de si, juntamente com diários, biografias e autobiografias que, na última década, ganharam grande reconhecimento, apesar de ainda não serem freqüentes as pesquisas históricas que se concentram na exploração desse tipo de escrita, apenas recentemente foi considerada fonte privilegiada e tornado, ela mesma objeto de pesquisa histórica. A autora focaliza seu estudo nos “tempos modernos”, momento de ascensão e consagração do indivíduo e do individualismo, isso teria despertado o interesse por um tipo particular de escrita: a escrita de si.

Apesar de muitas das reflexões de Gomes serem interessantes para nossa pesquisa, é necessário entendermos que tratamos de um período anterior, no século XVI esse tipo de escrita de si não tinha o mesmo significado, e mais ainda, no caso do epistolário jesuíta a escrita de si aparece apenas de forma coadjuvante, ou seja, a escrita tinha, como vimos, um objetivo e atendia as expectativas e determinações de uma instituição, era uma escrita orientada. Entretanto, acreditamos que, ainda assim, o missivista se atribui um lugar, uma leitura atenta da correspondência entre os padres revelará o aparecimento de anseios e aflições pessoais dos missionários, mas isso é de forma tênue, pois o que mais interessava aos destinatários eram justamente as informações que poderiam ser úteis à coletividade.

Todavia a autora pontua algumas questões que devem ser observadas ao se iniciar o estudo desse tipo de fonte como: quem escreve e quem lê as cartas, em que condições e locais foram escritas, onde foram encontradas e como estão guardadas, quais seus objetivos, qual seu ritmo e volume, quais suas características como objeto matéria, e, ainda, que assuntos ou temas envolvem. Podemos dizer que essas questões direcionaram nosso olhar para o documento histórico que rege nossa pesquisa, tentaremos, na medida do possível, atender a

essas exigências de análise, mas acreditamos serem necessárias mais algumas observações relativas às características de nossa fonte.

Vamos, então, primeiramente a uma constatação aparentemente lógica: as cartas são escritas tendo um destinatário que orienta a forma e quais fatos serão transmitidos: “As cartas são produzidas tendo, a priori, um destinatário específico com quem vai se estabelecer relações, ela implica uma interlocução, uma troca” (GOMES, 2004, p. 19). Anchieta, que foi enviado para a América portuguesa em 1553 sob a chefia de Luis da Grã, foi encarregado por Nóbrega como responsável pelas correspondências que, de quatro em quatro meses, mais tarde anualmente, levavam informações dos trabalhos jesuítas da colônia para Roma e Portugal. Segundo Viotti (1984), as cartas escritas pelo padre se dirigiram a treze destinatários diferentes, doze desses são padres com destaque para Inácio de Loyola (fundador da Ordem) e o outro, trata-se do rei católico Filipe II⁹. Escrever cartas seria então, “dar-se a ver, mostrar-se ao destinatário” (GOMES, 2004, p. 19), isso no caso moderno abordado pela autora, no caso dos jesuítas seria mostrar o desconhecido, o continente americano aos destinatários pré-estabelecidos.

Merece nossa atenção um detalhe peculiar dos destinatários aos quais se dirigia Anchieta, é que os mesmos se mostravam interessados nas notícias que eram geradas nas colônias, percebemos isso em algumas cartas escritas pelo padre:

Julgo que na outra carta ficou explicado suficientemente o que se passa nestes lugares, e, sobretudo, nesta nova povoação¹⁰ de cristãos. Mas julgando que é pouco conhecido de V. R. Paternidade como vai cada uma das coisas que se fazem aqui onde estamos, e levados também pela carta de V. R. Paternidade há pouco recebida, procuraremos informá-lo de tudo aquilo que escreve ser-lhe necessário conhecer. (Carta de Anchieta a Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Vemos que Anchieta tenta atender as expectativas da própria Europa, aqui representada pelos Gerais e Superiores da Companhia de Jesus, que demonstravam interesse em informações sobre o novo mundo. Anchieta está respondendo uma carta de Loiola e compromete-se em informar “de tudo que lhe é necessário conhecer”. Essa é uma epístola extensa que trata de vários assuntos como a situação e distribuição dos padres na colônia, os progressos e dificuldades enfrentadas pelos padres, questões relacionadas à teologia,

9 Anchieta escreve ao rei Filipe II em uma carta de 7 de agosto de 1583, Viotti (1984) informa que além dessa carta teria havido uma primeira que desapareceu.

10 Anchieta escrevia da povoação de Piratininga (Viotti, 1984).

pedagogia e estratégias para conversão dos índios. É perceptível a intenção de compactar na escrita o máximo de informações possíveis, Anchieta tinha consciência da importância de sua escrita. Esse interesse nas informações advindas da colônia é ainda mais evidente nas cartas recebidas pelo padre, o Geral Everardo Mercuriano, em resposta a algumas dúvidas de Anchieta finaliza sua carta com a seguinte recomendação: “(...) E me informe de tudo quanto nesta parte acontece, para que tenhamos cá plena notícia de tudo” (Carta do Geral Everardo Mercuriano ao P. Provincial José de Anchieta, 15 de janeiro de 1579).

Não apenas a situação ou distribuição dos padres na colônia despertava o interesse dos destinatários, vejamos o trecho transcrito abaixo:

Pela carta de V^a Paternidade, que há pouco nos chegou às mãos, vimos Reverendo em Cristo Padre, que V. P. (para atender à devoção e desejo de muitos) queria que se escrevesse sobre as coisas de cá dignas de admiração ou desconhecidas nessa parte do mundo. Conformando-me com o proveitoso mandado, farei com a possível diligência a obrigação que me incumbe (Carta de Anchieta ao Geral Diogo Laines, 31 de maio 1560).

Chama-nos a atenção o grande interesse europeu por informações a respeito da América portuguesa, Anchieta escreve “para atender à devoção e desejo de muitos”, essas informações não ficavam restrita à Ordem, eram feitas cópias que, por sua vez, eram divulgadas. Os correspondentes de Anchieta sugeriam, inclusive, os temas a serem abordados, queriam saber sobre as coisas dignas de admiração ou desconhecidas. Nesse momento a carta se apresenta como instrumento para saciar a curiosidade dos padres que não conheciam empiricamente o novo continente e dispunham daqueles que lá estavam para repassar as informações que mais os interessavam. Percebemos, ainda, que nessa carta, que é uma das mais longas escritas por Anchieta, não há informações sobre as missões ou situação dos padres, ela é dedicada às peculiaridades do novo mundo, portanto, as informações se referem à fauna, flora, clima e geografia.

Nesse intercâmbio epistolar, os interlocutores não estão na presença um do outro, mas mesmo assim, pela intermediação de um objeto escrito, se desenvolve uma interação entre quem escreve e quem lê. Segundo Bastos et al. (2002), independente do conteúdo informativo da carta, o signatário dispõe, em toda parte, de pontos de referência sobre sua maneira de entrar na matéria, sobre o local onde está instalado, sobre os movimentos e acontecimentos que intervêm durante o “momento real” da escrita. Isso permitiria ao leitor

imaginar a cena, vivê-la durante o tempo real da escrita, vivê-la retrospectivamente através de ruídos, odores.

Hartog (1999) considera que o texto não é uma coisa inerte, mas inscreve-se entre um narrador e um destinatário. Entre o narrador e o destinatário existiria, portanto, como condição para tornar possível a comunicação, um conjunto de saberes semântico, enciclopédico e simbólico que lhes é comum. “É justamente a partir desse conjunto que tanto pode desenvolver-se o texto, quanto o destinatário pode decodificar os diversos enunciados que lhes são dirigidos” (Ibid, p. 49). A correspondência epistolar teria que contar com um tipo de saber compartilhado entre o mundo que se escreve e o que lê, entre os escritores e os leitores, só assim o pacto epistolar teria sentido de existência. Entendemos assim, que os jesuítas teriam que traduzir o mundo sobre o qual escreviam, de forma a torná-lo acessível (imageticamente) aos seus correspondentes no velho mundo, daí o método da comparação, que será largamente usado pelos missivistas, e segundo o qual o mundo do estranho só se faria legível graças à existência do que lhe era superior e melhor. O próprio texto funcionaria como tradução.

Dessa forma, reforçamos a fundamental importância desse intercâmbio epistolar entre os padres e seus superiores. Através desse tipo de comunicação a própria união interna da Companhia poderia ser garantida, além de servir como meio para o repasse de instruções necessárias ao bom andamento das missões e orientarem os missionários distantes da sede. Por isso, a correspondência entre os jesuítas se manteve como uma prioridade durante o período em que os padres atuaram como soldados de Cristo nas colônias. Através dessa correspondência, o novo mundo e sua aparente “estranheza” começou a se descortinar aos olhos europeus e a palavra escrita começou a preencher os espaços vazios da imaginação europeia a respeito da alteridade ameríndia ainda desconhecida.

CAPÍTULO I

EVANGELIZAR: AS ESCOLHAS PARA A AMÉRICA

1.1 A alteridade e a missão apostólica na América: indícios

“Dilatar a fé e o Império”, essa era a palavra de ordem aos conquistadores cristãos do novo mundo. A premissa seria difundir primeiramente o reino de Deus e sua justiça e depois proceder à dominação física; as caravelas e a cruz de Cristo tornaram-se símbolos da expansão marítima de portugueses e espanhóis no século XVI. Evangelizar os seres “estranhos” dessas novas terras era um desafio e também o objetivo dos missionários que se disponibilizavam a acompanhar os colonizadores, atravessando oceanos e enfrentando os perigos de uma viagem ímpar. Levavam em suas mentes a certeza de que seriam úteis nesse momento de contato inicial com povos estranhos e ainda, queriam aproveitar essa oportunidade para granjear almas para o reino de Deus. Nesse sentido, vamos ao encontro dessas idéias, que se tornaram práticas, e ficaram registradas na correspondência entre os padres da Companhia de Jesus, acreditamos ser possível identificar os métodos usados pelos padres no intuito de converter as almas e os corpos dos gentios ao caminho da salvação eterna; caminho esse repleto de intempéries e desafios. Entender como os missionários se posicionaram perante as frustrações e obstáculos a seus objetivos revelam que a ‘evangelização’ desses seres, indiferentes ao cristianismo, exigiria mais que uma simples pregação do evangelho.

As cartas anchietanas nos fornecem informações interessantes a respeito dos meios utilizados pelos padres missionários a fim de converter essas almas ao caminho “certo”. Tinham que inculcar nas mentes dos silvícolas que estavam errados e que precisavam transformar seu modo de viver. Nesse sentido, acreditamos que a correspondência entre os padres nos permite o acesso à metodologia adotada para lidar com essa situação: como desenvolver o processo de cristianização nesse mundo “estranho”, como transportar os

conceitos cristãos e fazê-los ter sentido para esses seres, até então alheios a essa religião, seria um grande desafio para os missionários.

‘Evangelizar’ passou a significar um complexo processo de leitura dos indígenas por parte dos padres, que, ao conviverem com os nativos, fizeram uma verdadeira tradução de seu cotidiano, classificando-o como pecaminoso. Perceberam que talvez o melhor caminho para conseguir extirpar os males seria através da pedagogia, mesmo assim, a correspondência entre os padres não revelam apenas os sucessos, deixam transparecer também os fracassos ante a resistência dos ameríndios em aceitar passivamente a palavra pregada, e ainda revelam a desilusão dos padres ao perceberem o insucesso de seu projeto evangelístico. Dessa forma, mergulhamos nessas fontes procurando rastrear as características e especificidades desse projeto de cristianização do novo mundo apontando suas falhas, contradições, conseqüências e questionando seu sucesso.

A palavra ‘evangelização’ tem sido usada para exprimir a transmissão da fé cristã, as “boas novas” aos desconhecedores dessa religião. O próprio Jesus havia iniciado esse processo de pregação do Evangelho: “Veio Jesus para a Galiléia pregando o Evangelho de Deus e dizendo: o tempo está cumprido e é chegado o reino de Deus. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Evangelho de São Marcos, cap. 1, vers. 14,15). Nesse sentido, o evangelho significaria primordialmente anunciar, pregar a mensagem bíblica a toda criatura.

O rompimento de Lutero com a Igreja Católica no século XVI provocou mudanças drásticas nessa concepção. O movimento contestador da Igreja Católica foi definido como “evangélico”, isso exigiu uma nova abordagem do tema. Segundo Dias [199?] a Igreja Católica se envergonhará do termo evangelização tendendo a substituí-lo por missionação: “Missionação é a palavra de origem latina e matriz teológica que traduz a mensagem de Jesus Cristo confiada aos apóstolos e seus sucessores” (p. 140). Seria o cumprimento de um dos principais imperativos de Jesus: “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Evangelho de São Marcos, cap. 16 vers. 15). Esse imperativo comporá a essência da natureza da Igreja e servirá de orientação a suas ações ao longo de toda diacronia de sua história.

Analisando esse imperativo chave, deixado por Jesus, percebemos duas exigências distintas e indissociáveis: Ir (que representava a missão) e pregar o Evangelho (evangelização). Dessa forma, segundo Dias [199?], missão e evangelização tornaram-se habitualmente sinônimos. O problema estaria justamente na forma ou nos meios a serem utilizados para o cumprimento da ordem de Jesus:

Se no principio era o Kerigma (pregação do acontecimento de Cristo) enquanto forma ousada e generosa de, pela persuasão e testemunho converter e atrair os infiéis para o Evangelho de Jesus Cristo, não tardou que a Igreja, feita instituição dominante da sociedade quisesse, pela força das armas, obrigar os descrentes a entrar em seu grêmio. (p. 142).

Assim, dominações, guerras e as mais variadas atrocidades poderiam ser legitimadas na medida em que se agia “a serviço de Deus”. Nesse contexto se realizariam, sem contestações, as Cruzadas, a Inquisição e também a conquista do novo mundo. Empresas essas justificadas com o mesmo discurso eclesiástico. Segundo Souza, a conquista do novo mundo seria marcada então pela bifrontalidade: “Por um lado, incorporavam-se novas terras; sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus, por outro, ganhavam-se novas ovelhas para religião e o papa” (1986, p. 32). A autora adverte ainda que é preciso lembrar que esse período (fim da Idade Média e início da época moderna) pode ser caracterizado por uma religiosidade profunda e exacerbada, quando cristianizar era, de fato, parte integrante do projeto colonizador dos portugueses.

Os portugueses se imbuíram sinceramente de seu papel missionário. Os outros homens, por instituição divina só têm a obrigação de ser católicos: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico, os outros cristãos têm a obrigação de crer a fé: o português têm a obrigação de a crer e mais de a propagar (SOUZA, 1986, p. 33).

A propagação da fé e a empresa ultramarina estariam então imbricadas. “As caravelas portuguesas eram de Deus, nela navegavam juntos missionários e soldados” (SOUZA, p.33). Imbuídos de uma teologia pragmática, os padres inacianos estavam certos de que eram portadores da única verdade a ser seguida: a cristã. Desta forma ditavam o comportamento ideal, a maneira correta de viver. Não podemos esquecer que somada ou miscigenada a essa visão cristã estava o eurocentrismo, o cristão europeu era, portanto, o único possuidor e propagador da verdade e deveria, por isso, ser imitado. Os inacianos entendiam que estavam cumprindo seu papel na conquista, acreditavam que a “dilatação da fé” era o primeiro motor da expansão colonial. Isso explicaria em parte a motivação dos jesuítas em se proporem a participar da colonização destas terras tão inóspitas.

Nesse sentido, todos os outros valores pagãos estavam errados e deveriam ser convertidos ao que os católicos europeus consideravam como correto. Ao se depararem com a cultura indígena desconhecadora dos valores cristãos, com costumes, língua, mentalidade,

religião e ritos diferentes, os padres inacianos compreenderam a urgência de sua missão que poderia transformar aquele mundo perdido, aquelas almas perdidas.

Anchieta solicita em várias missivas que sejam enviados mais obreiros, pois era grande a carência daquela terra e eram grandes os trabalhos.

Esperamos agora a chegada do P. Luis da Grã, para se deliberar com o seu conselho o que se há de afinal fazer e se se hão de mandar alguns dos irmãos para aquelas nações, no caso de os haver. Temos grande falta deles, por isso muita obrigação tem V.R. Paternidade de mandar operários para tão fecunda messe. Esperamos confiadamente que o faça, porque Deus, pelo cuidado que tem desta região, a entregou à particular administração de V.R. Paternidade. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Não se pode descartar a preocupação dos padres com as almas, realmente acreditavam em seu papel transformador e demonstravam que queriam resgatar os gentios para o reino de Deus. Enquanto os portugueses colonizadores estavam em busca do ouro, os padres interessavam-se pelo “tesouro das almas”. “(...) Eles (doze homens a serviço de Tomé de Sousa) vão buscar ouro, e ele (padre Aspilcueta Navarro) vai buscar o tesouro das almas, que naqueles lugares há muito copioso” (Carta de Anchieta a Loiola, julho de 1554).

Entretanto, a impressão sobre o exotismo da terra e seus habitantes culminaria em uma fatídica conclusão: a diferença, a alteridade não podiam ser os princípios a direcionar a ação, pois “aquela gente” era, na realidade, inferior. Por isso, era necessário agir, intervir, transformar, inculcar nas mentes dos “índios” que estavam errados e que deviam aceitar passivamente a mudança de vida proposta pelos colonizadores (dos corpos e das almas). Então os padres dão início a sua missão, começando, justamente, em identificar o mal e tentar extirpá-lo.

1.2 Pecados: o difícil processo de extirpação dos costumes errôneos

Ao se depararem com o “outro”, portador de práticas e costumes diferentes, os soldados de Jesus, imbuídos e munidos de uma teologia cristã repleta de mandamentos e orientações de conduta, perceberam logo que um difícil embate seria travado para libertar essas almas que há tanto tempo estavam prisioneiras do pecado.

O pecado era identificado em todas as práticas que não condiziam com os mandamentos do Deus cristão. As bebedeiras e o canibalismo, por exemplo, representariam um grande desafio aos soldados de Cristo (ver anexo I). O primeiro passo seria convencer os

índios que estavam errados, para isso, seria necessário percorrer um longo trajeto a caminho da catequização. Os nativos teriam que compreender idéias como céu, inferno e salvação para, então, perceberem que suas práticas teriam que ser mudadas e acalentarem como recompensa o céu. Nesse processo, a disposição e o empenho dos jesuítas seriam cruciais.

Em um primeiro momento, ao aportarem na América portuguesa e se conscientizarem da grandiosidade da obra apostólica a ser realizada, os padres, em sua maioria, se mostravam dispostos:

Não faltou empenho este ano para o propósito de atrair as almas para Deus, se seguiram numerosas iniciativas, principalmente o exercício da pregação, quer em nossa igreja, como na Sé desta cidade, todos os domingos e dias de festa. (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 1º de janeiro de 1564).

Os inicianos acreditavam na necessidade dos índios em receber a palavra de Deus, a ação transformadora deveria ser imediata, afinal o reino de Deus só poderia ser expandido na medida em que as almas se convertessem. O ato de conversão denota uma mudança de caminho, em termos cristãos, uma transformação total dos hábitos e práticas antigas e a adesão a um novo modo de viver. Nesse processo, a cultura diferente dos ameríndios seria desprezada em sua peculiaridade, pois, o que importava era convencê-los de que estavam errados e de que o que faziam teria que mudar. Anchieta condena os costumes indígenas e classifica-os como errôneos em vários momentos de sua escrita (ver anexo I). A nudez das índias, por exemplo, chamava a atenção do padre que a relacionava ao fato dessas mulheres não se “conterem sexualmente”:

Pareceu por isso ao nosso padre (...) mandá-los (órfãos) a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, julho de 1554).

A nudez seria enquadrada nas práticas pecaminosas, na medida em que é assimilada à luxúria. A tradução que exige tal enquadramento transforma um costume (o das índias andarem nuas) em interdito no interior da própria comunidade nativa, imediatamente modificada pelo preceito cristão desconhecido, a luxúria:

Observam-se em muitos, máxime nas mulheres, assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtude, principalmente em fugir e detestar a luxúria, que sendo comum pernície do gênero humano, nesta gente parece que teve sempre, não somente imperioso senhorio, mas até tirania muito cruel. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 01 de junho de 1560).

Nesse trecho, citado acima, o pecado da luxúria é generalizado e aplicado a “toda gente” do novo continente, tendo dominado-os desde sempre. Porém percebemos que o padre já observava que algumas mulheres tinham conseguido se “libertar” desse mal e manifestar sinais de virtude. A virtude seria manifesta, então, na medida em que se afastavam daquilo que os inacianos consideravam pecado e aceitavam a mensagem da cruz.

Alguns costumes indígenas provocavam nos padres mais que sensação de incômodo. Mostravam-se revoltados, por exemplo, com as bebedeiras:

Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De fato, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome da carne humana. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fins de março de 1555).

(...) Mas nem isto era bastante para nos poder fazer seguros entre gente que a nada sabe ter respeito nem obediência, e que quase sempre anda quente do vinho, no qual gastavam os mais dos dias bebendo e cantando todo o dia e noite, com grandes gritos, homens e mulheres misturados, de maneira que, nem em casa nem fora podíamos estar, sem ouvir e ver suas borracharias e indecências. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 08 de janeiro de 1565).

Esse ato de beber seria eleito com um grande mal, nesses momentos os padres chegavam a temer pela própria vida. A bebedeira culminava em dias de festejos e cantos que incomodavam profundamente os missionários, além disso, despertava nos índios um mal ainda maior: o desejo de comer carne humana.

O canibalismo é um dos temas mais recorrentes nas missivas e seria então considerado como prova inquestionável da selvageria dos ameríndios. Os padres não se conformavam com esse costume e se revoltavam ao constatarem-no: “Estamos nesta nova povoação de catecúmenos chamada Piratininga (...) é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana”. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, agosto de 1554).

O risco de ser comido está presente em muitas das páginas escritas por jesuítas. “Para o ano, se não nos comerem os negros (leia-se índios), vos escreverei mais largamente de tudo, se Deus for servido” (LEITE, 1954, p. 158), dizia em 1553 o padre Azpilcueta Navarro em carta aos irmãos de Coimbra. Preparando-se para entrar nos sertões, Nóbrega expressava ao Provincial de Portugal o medo do canibalismo indígena: antes de partir queria deixar “bem começada” a obra das casas de meninos, “em que fique fundamento da Companhia se porventura nos matarem e nos comerem a todos os que formos” (Carta ao padre Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, Baía, 10 de julho de 1552, *in* Serafim Leite (org), p. 26).

Fazia parte do cotidiano de algumas tribos a prática da antropofagia, até mesmo os cativos reservados ao consumo viam nesse costume uma honra, e isso espantava os padres:

Mas desde Pernambuco, que é a primeira povoação de cristão até aqui e mais além, toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios, que sem exceção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comem, de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio do ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Talvez o que mais preocupava os missionários era saber que esse costume estava muito arraigado e seria muito difícil extirpá-lo. Até mesmo os candidatos a se tornarem “banquete” consideravam esse tipo de morte gloriosa. Como convencê-los de que essa prática estava errada, que era “pecado” era o grande desafio. Os padres perceberam que esses “maus costumes” estavam relacionados, uma coisa levava à outra. Ainda no início de seu apostolado na América portuguesa, Anchieta escrevia a Inácio de Loiola:

Estamos nesta nova povoação de catecúmenos, chamada Piratininga, onde o Senhor, por sua misericórdia e bondade infinita, quer trazer algumas destas ovelhas perdidas ao rebanho de sua Igreja. E isto com não pequeno trabalho, que com eles temos, pregando-lhes continuamente e atraindo-os por quantas vias podemos, porque é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana. Disso, pela bondade de Deus, temos apartado a estes. E contudo tão arraigado têm o costume de beber e cantar seus cantares gentílicos, que não há remédio para os desviar de todo

de tais coisas. De sorte que, muitas vezes nos dão muita tribulação, e principalmente depois que tornaram da guerra, ocasião em que muitos deles se foram daqui, para se ver livres de nós outros, que nunca deixamos de importunar a que larguem de todo os seus maus costumes (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fins de agosto de 1554).

O esforço dos padres estaria concentrado no propósito de desarraigar esses “nefandos” costumes indígenas. Percebemos que no início do processo missionário prevalecerá esse método de pregação, os padres acreditavam que a palavra teria poder para transformar as vidas:

Logo começamos a ajuntar os meninos e meninas do lugar, com os quais também, se chegavam algumas mulheres e homens, e lhes começamos a ensinar as coisas da fé, anunciando Nosso Senhor Jesus Cristo àqueles que dele nunca haviam ouvido (...). A eles em público e em particular admoestávamos, especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, aos quais vão todos os comedores dela e que não conhecem Deus seu Criador. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 08 de janeiro de 1565).

Através de admoestações os padres tentavam transmitir a idéia de que comer carne humana era algo ruim, essa prática não se encaixava nos padrões da vontade divina, era preciso se libertar, renegar esse costume, caso contrário, o inferno seria o destino mais provável. A permanência da prática do canibalismo seria considerada a comprovação mais evidente da selvageria desses seres, os tornaria cruéis aos olhos inacianos. Nesse sentido, ganharia destaque nos escritos dos padres a tribo dos índios aimorés¹¹, considerados os mais perversos e “desumanos”:

Tudo com medo desta tão cruel gente, pelos muitos, assim portugueses, como índios que tem mortos e comidos. E não há muitos dias que, matando entre outros, em uma fazenda, uma escrava prenhe, e abriram, e tiraram uma criança de dentro e, diante dos olhos dos outros, a espetaram, assaram e comeram. (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 01 de janeiro de 1582).

11 Segundo Viotti (1984) Os índios aimorés eram do grupo Gê, eram tapuias considerados os mais ferozes pelos padres, os mais temidos. Viviam nas proximidades da capitania de Ilhéus, e representavam um grande perigo de morte para os inacianos.

Luxúria, bebedeiras, canibalismo, todos os maus costumes dos índios teriam origem, na concepção dos jesuítas, em algo bastante peculiar: a ação do demônio. A mentalidade dos padres seria marcada por uma idéia específica sobre o mal: viam o demônio em todos os lugares, e todo tipo de religião que não fosse a cristã seria portadora dessa imagem demoníaca. Nesse sentido, a cultura indígena foi uma candidata exponencial à presença de satã, encontraram evidentemente o demônio nos ritos e costumes dos ameríndios. O tema da ação diabólica é recorrente nas cartas anchietanas (ver anexo I) aparecendo em vários momentos de sua escrita:

Nosso Senhor, por sua infinita misericórdia plante em toda terra sua santa fé, libertando-a do grande cativo em que está do demônio, o que todos, caríssimos irmãos, devem pedir com muita instância a Nosso Senhor cada dia em suas orações. (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, 15 de agosto de 1554).

Este (índio), pelo contrário instigado pelo demônio deitou fala diabólica em que renunciou a fé e ao batismo recebido, vituperou os costumes cristãos e louvou os seus, aos quais está resolvido voltar, deixando o nome que recebera no batismo e retornando o seu gentílico. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loyola setembro de 1554 a março de 1555).

Venho àqueles que o piedoso Senhor, de tão inumerável multidão sujeita ao jugo do demônio, não deixa de trazer à sua Igreja e revestir de glória imortal nos céus. (Carta de Anchieta a Diogo Laines 01 de junho de 1560).

Depois de estar em Piratininga alguns dias, nos mandou o padre visitar as aldeias dos índios, nossos antigos discípulos, os quais, como quer que há muito tempo que aprendem os costumes do demônio, estão já tão afeiçoados a este ruim preceptor, que muito pouco desejam de nós. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 30 de julho de 1561).

Posto que o padre em caminho, passou por terras e nações mui estranhas e bárbaras (...) chegou àquela grande serra, de comprido mais de duzentas léguas, povoadas de infinitas gentes, todas cativas do pecado e escravas do demônio. (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 01 de janeiro de 1582).

O demônio, inimigo mais antigo dos cristãos no velho mundo, teria chegado ao novo e se tornado seu senhor soberano, os padres estavam reencontrando um velho inimigo contra o qual teriam que continuar lutando. As armas para essa batalha tinham que ser eficazes, afinal, o poder do inimigo sobre as almas não poderia ser desprezado, então os padres perceberam que a pedagogia poderia significar um profícuo meio para esse fim.

1.3 Pedagogia: percursos missionários

No afã de resgatar as almas do domínio maligno e conduzi-las ao reino de Deus, os padres resolveram usar um prodigioso caminho: o da educação. Entenderam que através o

ensino poderiam se infiltrar no mundo indígena e, transmitir os preceitos cristãos, afinal, só assim o processo de compreensão da teologia cristã por parte dos silvícolas seria possível, bem como o acesso à cultura européia e seus signos.

Para a Companhia de Jesus, na colônia, importava “dilatara fé e o Império”. Fazia-se necessária uma grande obra catequética, obra que teria suas bases no potencial pedagógico dos inicianos. Esse é inclusive, o tema mais recorrente na correspondência anchietana, sendo destacado em pelo menos treze de suas missivas durante todo seu apostolado na América portuguesa (ver anexo I).

A pedagogia dos jesuítas não se restringia apenas ao ensino da doutrina cristã, mas tinha particular importância a escola de ler e escrever. Esse se tornou um dos meios mais importantes dos quais dispunha a Companhia para transmitir aos nativos da Terra de Santa Cruz, a sua mensagem. A intenção dos padres seria a criação de cristãos através da domesticação dos índios, habilitando-os a compreenderem a mensagem evangelística.

Desde sua fundação, a Ordem dos Jesuítas apresentava essa particularidade de se preocupar e se dedicar à pedagogia como meio para evangelização. Segundo Fernandes (1980), Inácio de Loyola, fundador da Ordem, não queria apenas ilustrar a Igreja com sábios e literatos, mas queria transformar o ensino em poderosa arma contra os “reformados”. Também via o ensino como meio de regeneração e elevação da humanidade: “Desejava melhorar os costumes, dirigir a vontade e modelar o coração” (Ibid, p. 53).

Os padres deveriam ser bem instruídos e cumprir um rigoroso sistema de ensino que os preparariam para atuar nas mais diversas regiões do mundo. Assim, a pedagogia dos missionários compreende uma organização, uma estrutura com programas, horários e métodos de ensino. As diretrizes básicas estão inseridas na *Ratio Studiorum*¹², cuja elaboração durou cerca de quinze anos. Segundo Franca (1952), foram feitas duas redações provisórias experimentadas antes da definitiva, os elementos mais importantes da *Ratio* compreendem a administração, o currículo e a metodologia e tinha uma função voltada para prática.

Segundo Fernandes, a administração dos estudos caberia ao Provincial da Ordem, cujas funções seriam:

Nomear o prefeito de estudos e de disciplina, zelar pela formação dos bons professores, promover os estudos na sua província, exercer vigilância sobre a observância exata das normas traçadas pela Ratio e comunicar ao Geral as modificações peculiares às circunstâncias de tempo e lugar peculiares à sua província (1980, p.55).

12 Código de estudos promulgado em uma comissão convocada pelo padre Geral Claudio Acquaviva em 1586, só foi realmente efetivada em 1599 contando com as experiências pedagógicas dos vários colégios.

Quanto ao currículo, a *Ratio* o teria organizado da seguinte maneira: currículo teológico (quatro anos), filosófico (três anos) e humanista (seis a sete anos). A metodologia implantada pela *Ratio* englobava processos didáticos e estímulos pedagógicos envolvendo preleção, castigos, emulação, prêmios e academias¹³. Percebemos que a Companhia era exigente quanto ao preparo didático de seus integrantes e entendemos a razão pela qual a pedagogia ter desempenhado papel tão fundamental no projeto missionário dos jesuítas, afinal, o ensino comporia a essência dessa Ordem sendo utilizado primeiramente para preparar intelectual e teologicamente seus soldados e depois como meio para adentrar no mundo do outro.

Apesar de todas as dificuldades dos primeiros tempos do processo colonizador, a Companhia de Jesus foi pioneira na instrução e educação dentro do espírito cristão que norteava a prática ultramarina do Império português. Tinha como finalidade primeira, a defesa e propagação da fé e o proveito ou salvação das almas, restaurando a cristandade enfraquecida e dividida, comunicando e fazendo-se entender aos homens que ainda ignoravam o evangelho e o catolicismo.

Dessa forma, vários colégios jesuíticos foram fundados nas regiões em que os braços colonizadores europeus conseguiam alcançar. Na América portuguesa no final do século XVI, os três principais eram: o Colégio da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco (VIOTTI, 1984). Baseando-nos em nossas fontes, apontamos que a pedagogia ou as escolas de ler e escrever se tornaram o principal meio de aproximação entre os padres e o mundo indígena. Em agosto de 1554 (no início do seu apostolado no Brasil)¹⁴, Anchieta se referia com entusiasmo a esse método: “Estamos como lhes escrevi, nesta aldeia de Piratininga onde temos uma grande escola de meninos, filhos de índios, ensinados já a ler e escrever e aborrecem muito os costumes de seus pais, e alguns sabem ajudar a contar a missa” (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, 15 de agosto de 1554).

Os padres acreditavam que, se os índios aprendessem a ler e escrever, o caminho para conversão seria facilitado. Essas escolas eram, na maioria das vezes, improvisadas, exigindo que os padres fizessem uso do treinamento que haviam recebido ao ingressar na Ordem:

13 Sobre esse assunto ver Fernandes, 1980.

14 Anchieta chegou ao Brasil em 13 de julho de 1553 sob chefia do padre Luis da Grã, na armada do governador Dom Duarte da Costa. Seu apostolado no Brasil durou aproximadamente 44 anos, já que sua morte data de 9 de junho de 1597 (Viotti, 1984).

Encontramo-nos de fato em tal estreiteza, que muitas vezes é necessário dar ao ar livre a lição de gramática aos irmãos e, apertando frequentemente fora o frio e dentro o fumo, antes queremos fora o frio do que dentro o fumo. Quanto aos meninos que andam na Escola, quem não se comoverá vendo-os expostos ao vento e ao frio, aquecendo-se ao calor de um tição aceso, e aplicar-se à lição numa pobríssima e velhíssima e, no entanto feliz cabana (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Depois dos primeiros anos de colonização o ensino jesuítico teria se “bifurcado”: havia os colégios onde a Companhia se preocupava em recrutar seus quadros e o campo das escolas de ler, escrever e contar dedicadas aos índios. O interesse dos índios pelas aulas ministradas pelos padres serviria de motivação e até mesmo de consolo diante das dificuldades encontradas, interesse esse que é transmitido na escrita dos padres: “o ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto à Escola, sofrem os açoites e têm emulação entre si” (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fim de março de 1555).

Os padres viam nessa oportunidade a chance de conciliar o ensino laico e o teológico. Abaixo Anchieta nos revela essa estratégia:

Como se faz a doutrina dos meninos: quase todos vêm duas vezes por dia à Escola, sobretudo de manhã, pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento, se não trabalham não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declararmos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras, estimam-nos tanto que, se não fosse essa atração, talvez nem pudéssemos levar a mais nada. Dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas, e alguns mesmo sem ele (Carta Trimestral de maio a agosto de 1556).

Esse trecho chama-nos a atenção ao sintetizar os objetivos e parte da metodologia dos jesuítas para o ensino dos nativos. O principal “cuidado” seria o de transmitir os rudimentos da fé, aqui se cumpre novamente a ordem máxima do projeto colonizador português “dilatar a fé e o Império”, a fé sempre aparece em primeiro plano no discurso legitimador, discurso esse que é justificado na prática através do desempenho pedagógico dos jesuítas. Anunciar a fé era o propósito inicial, mas sem descuidar do ensino das letras.

Essa seria a receita, o modelo a ser seguido para se alcançar as almas desses pobres seres, tão distantes do criador e da civilização. A escola servia como atração, era uma novidade que despertaria o interesse dos silvícolas e, dessa forma, se tornava o principal meio

para inserção do cristianismo no mundo indígena. Percebemos que ir à escola já tinha se tornado parte do cotidiano de alguns índios, sendo que, segundo o padre, quase todos iam à escola até duas vezes ao dia. Ao fazer parte da rotina dos nativos, a concretização do ensino, tanto laico como católico, poderia se realizar.

Fernandes (1980) considera que, na gênese do encontro entre as duas culturas, destacam-se dois métodos: o da tabula rasa, que condenava e rejeitava completamente a religião e os costumes dos infiéis a serem convertidos, e o método da acomodação, que procurava respeitar e conservar tudo o que havia de bom nos costumes nativos. Em ambos os casos, há juízos de valor, que estariam implícitos na correspondência e no relato dos métodos pedagógicos utilizados pelos jesuítas.

Segundo a interpretação de Fernandes, teria prevalecido na colônia portuguesa à acomodação, pois o lusitano procurou assimilar a base da economia indígena, acomodando-se, por exemplo, à alimentação e à estrutura social. O problema estaria na incompatibilidade entre a teologia e a ética cristã e certos costumes (e instituições indígenas) enquadrados, conforme já anunciamos, como a expressão do pecado, sendo, então, tomados como erros que deviam ser punidos e eliminados. Nesse sentido, não podemos considerar que houve acomodação ou aceitação quanto às práticas indígenas, já que essas, segundo a concepção dos padres, deveriam ser transformadas. Consideramos que houve *adaptação* com relação à alimentação, pois não havia alternativa aos colonizadores senão aderirem aos recursos naturais do novo mundo.

Mas o projeto pedagógico só poderia ser levado adiante caso outra barreira fosse transposta: a língua. Theodoro também percebe essa dificuldade ao analisar as interações entre os missionários e os índios na América espanhola: “Evidentemente, se não conheciam bem as línguas faladas na América, as dificuldades de compreensão das culturas índias aumentava muito” (1992, p. 77). O trabalho detalhado, em busca de um conhecimento profundo da cultura indígena ocorria na medida em que os religiosos conseguiam dominar o universo lingüístico, o que nem sempre era tarefa fácil de ser realizada. Para se comunicar com os índios era necessário primordialmente falar a mesma língua que eles ou fazê-los aprender a língua dos “civilizados”, assim, alguns padres se propõem à difícil tarefa de se tornarem intérpretes do mundo indígena, o próprio Anchieta assim nos relata em 1555:

Quanto a língua, eu estou nela algum tanto adiante, ainda que é muito pouco para o que soubera, se me não ocuparam em ensinar gramática. Todavia tinha toda a maneira dela por arte, e para mim tenha entendido quase todo

modo dela” (Carta de Anchieta aos irmãos enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555).

Segundo Fernandes (1980), os missionários perceberam que o melhor caminho para comunicação com o indígena era adotar a língua geral, pois uma língua estranha aos índios, como o português ou latim, poderia dificultar a propagação da mensagem cristã. Os padres intérpretes se mostrariam indispensáveis para a execução do projeto evangelístico. Outra peça fundamental nesse processo seriam os meninos índios ou “curumins”.

Mattos (1958), nos informa que os “curumins” aprendiam primeiro falar português, isso sem o formalismo das aulas, mas através do convívio com os mestres e órfãos portugueses, além disso, os alunos tinham aulas de doutrina cristã. Dessa forma, os “curumins” teriam contribuído tanto para organização da língua tupi pelos padres como para disseminá-la, sendo mestres dos seus próprios pais. Assim, os meninos indígenas tornaram-se peças-chaves do projeto missionário, os jesuítas não se preocuparam apenas em convertê-los, mas também usá-los como veículo para conversão dos adultos.

A partir do momento em que se tornou possível a comunicação verbal entre os padres e os índios, a catequização através dos sacramentos católicos pôde ser implantada, como por exemplo, a confissão e o batismo, muito usados pelos padres ao anunciarem o caminho da salvação aos nativos da Terra de Santa Cruz. Para alcançarem o céu, os índios precisariam se confessar e serem batizados, teriam que incorporar, aderir às mensagens e leis cristãs e, conseqüentemente, renegar seus costumes. Os jesuítas consideram que houve, em grande parte, incorporação dos costumes cristãos pelos índios, mas acreditamos ser necessária uma reflexão mais profunda sobre esse processo para entendermos em que medida a penetração da mensagem cristã realmente provocou alterações na forma de pensar e viver dos índios brasileiros.

1.4 Incorporação ou resistência

O passo mais importante no caminho do cristianismo e que comprovaria a total imersão no mundo do Deus cristão seria o batismo, afinal o próprio Jesus teria afirmado que “quem crê em mim e for batizado será salvo” (Evangelho de São Marcos, cap. 16, vers. 16). Os padres então se esforçariam para levar os índios à concretização desse rito, o batismo era a garantia da salvação e do sucesso missionário. O ideal seria batizar apenas aqueles que

estavam instruídos nos preceitos cristãos e cumpriam com as regras estabelecidas pelos católicos:

Antes do dia do nascimento do Senhor, procuramos que se confessassem, o qual fizeram muitas mulheres e alguns homens, os quais diligentemente examinamos nas coisas da fé. E o que principalmente pretendemos é que saibam o que toca aos artigos da fé e ao conhecimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Cristo, que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes for perguntado dar conta destas coisas. O qual temos em mais que saber as orações de memória, ainda que nisto se põe muito cuidado e diligência, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja.

A nenhum batizamos senão assim instruído, e ainda depois da confissão lhe pedimos conta destas coisas, a qual muitos, *maxime* das mulheres, dão tão bem que não há aí dúvida senão que levam vantagem a muitos nascidos de pais cristãos, de maneira que muitos assás aptos para receber o SS. Sacramento da Eucaristia, principalmente dos que chamam carijós, dos quais muitos se ajuntaram aqui por amor de nossa doutrina. Nestes reluz mais fervor e prontidão às coisas divinas e são mais aparelhados para todas as coisas, que estes com que vivemos (Carta de Anchieta ao Provincial de Portugal, fim de dezembro de 1550).

Porém, nem sempre os sacramentos cristãos eram tão tranquilamente realizados, assim os métodos e a perspectiva dos padres sofreram uma alteração e o êxito do projeto missionário aparecerá atrelado, na maioria das vezes, à morte dos batizados, seja de crianças, adultos ou velhos. Morrendo, a oportunidade de retornar aos velhos costumes não existia mais, a morte aparece então como libertadora da alma, que deixando o corpo, cuja tendência é o pecado, se dirige ao céu. Assim, o convertido não correrá mais o risco de perder a salvação eterna.

Venho àqueles, que o piedoso Senhor, de tão inumerável multidão sujeita ao jugo do demônio, não deixa de trazer à sua Igreja e revestir de glória imortal nos céus. E silenciando quanto aos inocentes, dos quais morrem muitos batizados e vão a gozar da eterna vida, nos mesmos adultos há muita ocasião de louvar ao Senhor e receber grande consolo...

Uma catecúmena, que havia dois anos que estava enferma de febres, fez-se transportar a Piratininga por seus parentes, para que a curássemos. Aplicamos-lhe os remédios possíveis, mas como quer que a febre estava já arraigada, demos mais atenção à salvação de sua alma e a incitávamos ao desejo da vida eterna, o que ela abraçando com todo o afeto do coração desejava, e pedia muito o batismo. Daí a alguns dias, se foi a uma aldeia vizinha, para que aí uma sua irmã tivesse cuidado dela. Ali a visitamos muitas vezes e perseverando no mesmo bom propósito de seu coração, depois de uma grave doença esteve quase meio dia fora de si, e tornando em si mais tarde, como se despertada de algum sonho, mandou logo uns rapazes que nos chamassem. Fomos lá sem demora, sendo já o sol posto e achamo-la já *in extremis*, e dando-lhe de comer, admoestando-la a que se preparasse

para o batismo. Respondeu ela que estava preparada e que o desejava muito. Logo nessa hora a trouxemos a Piratininga de noite, por mais que um seu irmão e outro, que a haviam de transportar, diziam que se diferisse para o dia seguinte. Instruímo-la mais completamente na fé, o que já outras muitas vezes havíamos feito e a batizamos. Logo parece que o rosto se lhe mudou e se tornou mais alegre. E a que antes, pelas angústias do sofrimento, era afligida sem nenhum sossego, começou logo a repousar, e daí a duas ou três horas passou à vida...

No meio destas coisas acontece que se batizam e mandam ao céu algumas crianças que nascem semimortas (...). Detive-me em contar os que morrem, porque fruto verdadeiro se há de julgar o que permanece até o fim. Por que dos vivos não ousarei contar nada, mesmo se o houver, que, por ser tamanha inconstância em muitos, ninguém pode nem dever prometer deles coisa, que haja de durar. Mas bem aventurados são os mortos, que morrem no Senhor, que, livres das perigosas águas deste mudável mar, abraçada a fé e mandamentos do Senhor, são trasladados à vida, soltos das prisões da morte! E assim os bem aventurados êxitos destes nos dão tanta consolação que podem mitigar a dor, que recebemos da malícia dos vivos. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 1º de junho de 1560).

A morte seguida do batismo era o meio mais seguro, para os índios alcançarem o céu, afinal, não correriam mais o risco de voltar aos antigos costumes, os padres passam a ver na morte dos batizados a melhor e mais produtiva via para salvação dos mesmos. Anchieta estava entre os tamoios quando uma epidemia de varíola se alastrou matando muitos índios. Vejamos como o padre interpretou tal acontecimento:

Depois que eu vim de minha peregrinação, tem Nosso Senhor visitado e castigado esta terra com muitas enfermidades, de que morreu grande parte dos escravos dos cristãos, os que haviam escapado e restado da boca dos contrários comesse a enfermidade, o qual é acrescentamento de trabalho para os irmãos que nunca cessam de noite e dia de os socorrer com o espiritual, confessando-os e batizando-os, e com o corporal, sangrando-os e curando-os, segundo demanda a necessidade de cada um... Alguns dos adultos se andam aparelhando para o batismo. Dos meninos inocentes foi enviada uma boa cópia deles à glória com estas enfermidades. Louvores ao Senhor de todos, que de todos tem tanto cuidado!

A principal destas doenças foram varíolas, as quais ainda brandas e como as costumadas não têm perigo e facilmente saram. Mas há outras que é coisa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés à cabeça de uma lepra mortal, que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a língua de maneira que com muita dificuldade se podem confessar e em três quatro dias morrem. Outros vivem, mas fendendo-se todos e quebra-se-lhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhes as moscas como à carne morta e apodrecida sobre eles e lhe põem gusanos, que, se não lhes socorressem, vivos os comeriam... Ali (Piratininga) se encrudeleceu muito esta enfermidade, de maneira que em breve espaço morreram muitos e a maior parte foram meninos inocentes, de que cada dia morriam três, quatro, e às

vezes mais, que para povoação tão pequena foi boa renda para Nosso Senhor (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, 8 de janeiro de 1565).

Situação mais grave, que causou ainda mais mortes, foi no Colégio da Bahia entre 1580 e 1581, Anchieta relata com certo espanto a grande mortandade que atingiu a região:

E assim, com os frios e destemperado inverno, quando no mês de setembro começa o sol, com sua volta da linha para cá, a trazer o verão, não cessando ainda as chuvas e ventos, começaram as mais cruéis e gerais doenças, que nunca nesta terra se viram. Mostrando-se ser sarampão (*doença não conhecida entre estas gentes*¹⁵), se resolvia em câmaras, que todos os desfazia por dentro, de maneira que dificultosissimamente escapava nenhum a quem dava. E abarcava a tantos que, em uma das povoações dos índios, em que os nossos residem, em só dois dias, adoeceram seiscentas pessoas. Na Sé dessa cidade cada dia se enterravam dez, doze e por espaço de três meses, que isto durou, não sei se houve dia e que descessem de cinco, afora os gentios, que por esses monturos se enterravam... De maneira que, desta pancada, se tem averiguado, só nesta cidade e seu termo, serem mortos da gente da terra (porque a estes penetrou mais a doença), mais de nove mil pessoas... Porém, não foi pequeno o fruto, que à custa dos muitos e grandes trabalhos, fomes, sedes, frios, chuva, que nestas missões sofreram os nossos, se colheu... Os batismos passaram de mil e quatrocentos... Mas o que, nestas saídas, era mais para notar e dar graças a Deus era ver a suma bondade sua e predestinação. Porque a maior parte deles, que foram pelos nossos postos em bom estado, parece que não esperavam por mais, que pelo remédio para suas almas, porque acabados de batizar ou confessar, se iam a gozar de seu Criador (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 1º de janeiro de 1582).

Então a morte não seria encarada como o maior dos males se fosse precedida do batismo, ao contrário, era motivo de dar glórias e louvar a Deus, que através de sua misericórdia teria atentado para tão perdidas almas. É preciso considerar que, como princípio cristão, a felicidade não é terrena, ela se encontra numa vida após a morte, mediada pela crença no julgamento final. Na vida terrena, há que se cuidar para obedecer aos mandamentos e vigiar os sacramentos, de forma a não incorrer em pecado. Daí, não há uma novidade na associação entre batismo (que fazia da referida alma um filho de Deus) e a morte (que precedia ao julgamento, no qual seria levada em consideração a conversão). Ainda acompanhando a última carta, destacamos a observação de Anchieta em relação ao desconhecimento dessa doença, o “sarampão”, entre os índios. Nesse momento, o padre já consegue enxergar que a presença “branca” no novo mundo poderia ter desencadeado a disseminação de doenças até então inexistentes nessas paragens. As frequentes mortes não

15 Grifo nosso

entristeciam os padres, ao contrário, viam-na como uma excelente ajudadora, caso o moribundo já tivesse recebido as águas batismais.

Resta-nos refletir sobre o significado desse rito batismal para os ameríndios. Nos escritos de Anchieta, notamos que ele acreditava que houve uma incorporação verdadeira dos preceitos cristãos por parte dos índios, mas em que bases se assentavam a teoria do padre? É preciso questionar em que medida houve ou se realmente existiu essa incorporação e se ela se deu passivamente ou enfrentou resistências por parte dos índios.

É interessante refletirmos sobre a transposição de valores e conceitos cristãos para o novo mundo, como foi feita a importação de idéias como inferno, demônio, céu, e até mesmo de símbolos da doutrina católica como as relíquias ou a imagem da Virgem Maria. Segundo Fernandes (1980), a religião indígena era limitada, rudimentar, ligada à idéia de magia. Admitiam uma trindade superior composta por *Guaraci* (o sol, mãe de todos os homens), *Jaci* (a lua, criadora dos vegetais) e *Perudá ou Radá* (deus do amor e da reprodução). O autor pontua ainda que Tupã (trovão ou raio), apesar de ser considerado uma divindade secundária não fazendo parte da trindade, foi associado pelos missionários à idéia de Ser Supremo. Já Nóbrega, que considera que tudo era desconhecido pelos índios, demonstra uma idéia diferente a apontada por Fernandes (Ibid) em uma de suas primeiras impressões enviadas a Portugal em 1549:

Os naturais do Brasil eram gente que nenhum conhecimento têm de Deus, nem dos ídolos, que nada sabiam da glória nem do inferno, acreditam que depois da morte vão descansar em um bom lugar. Eram brutos que nem vocabulário tinham para exprimir as noções de Fé, de Rei e Lei. (LEITE, 1954, p.128-132).

Tudo isso foi transportado para o Brasil e, segundo os padres, houve uma incorporação por parte dos índios dos preceitos cristãos. Os jesuítas importaram relíquias e símbolos católicos e tentaram transmitir aos índios toda sua significação. Anchieta se refere, por exemplo, a um certo índio já batizado que:

Vendo uma imagem mui formosa de Nossa Senhora em mãos de ladrões, arremeteu com eles, pondo-se em perigo de vida, e tomou-lha das mãos pondo-se em perigo de vida, e guardou-a. (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, fins de abril de 1557).

É evidente o empenho dos inicianos em repassarem a importância daqueles objetos e signos e como os índios deveriam venerá-los:

Também lhes pregamos a Paixão em sua língua, não sem grande devoção e muitas lágrimas dos ouvintes que também derramam em abundância nas confissões e comunhões. Também se lhes ensino a rezar particularmente, e para isto lhes demos rosários, para que, dizendo muitas vezes a Ave Maria, tenham principal amor e devoção a Nossa Senhora. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 1º de junho de 1560).

Os padres se esforçavam em transmitir os significados dos símbolos cristãos aos nativos, tentando despertar o “amor” e respeito a tais objetos, como os rosários. Os jesuítas acreditavam que esses símbolos, como as relíquias e até mesmo as indulgências enviadas por Roma, poderiam despertar um maior interesse nos índios e suscitar a devoção aos preceitos católicos:

Não faltou empenho este ano para o propósito de atrair as almas para Deus, que é o fim principal da Companhia. Daí, para a maior glória de Deus, se seguiram numerosas iniciativas, principalmente o exercício da pregação (...). E também as confissões, em grande parte confissões de toda vida, para as quais é frequente o concurso. Para isso muito ajuda o rico tesouro de indulgências, concedido pelo Sumo Pontífice a este colégio.(...) Ao sagrado fragmento da cruz do Senhor e às relíquias das Santas Virgens, se juntaram este ano mais uma cabeça das mesmas e um osso de São Sebastião. Foi doado um busto de prata, dentro do qual se guarda uma cabeça das Virgens, no valor de mais de duzentos cruzados. Outra pessoa nos regalou com uma caixa de prata, para estojo da relíquia de São Cristovão. Com estes e outros estímulos, de tal modo é incentivado o fervor popular para as confissões que, em cada dia festivo, o número dos que se aproximam da sagrada eucaristia sobe a mais de quinhentos. (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 1º de janeiro de 1584).

Nessa tentativa de inculcar os símbolos católicos nas mentes e cotidiano dos índios, os padres teriam de usar vários meios e estratégias, como por exemplo, através da distribuição de rosários: “Também se lhes ensina a rezar particularmente, e para isto lhes damos rosários, para que, dizendo muitas vezes a Ave Maria, tenham principal amor e devoção a Nossa Senhora” (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, 1º de junho de 1560).

Prevalece entre os padres, principalmente nos primeiros anos de apostolado na colônia uma crença que os índios estavam se convertendo sinceramente e aderindo aos preceitos cristãos:

Alguns índios de outras aldeias se vêm a morar conosco, com toda sua casa, e um principalmente, que de todo quer renunciar aos seus costumes e seguir o que lhe dissermos. Este e sua mulher são catecúmenos. Têm grande

cuidado em guardar suas filhas virgens, dizendo que não as hão de casar, a não ser com cristãos, o que é bem diverso do que fazem os outros, que não somente não as guardam, mas antes as dão a quem queira (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fins de agosto de 1554).

E ainda:

Em Jaraibatiba (...) procede-se em boa ordem na doutrina cristã e também lá as mulheres de alguns homens vêm à Igreja duas vezes; entre estes não falta quem, andando a cultivar os campos, conte muito bem o número dos dias e, chegando o sábado, deixe o trabalho e venha à aldeia para assistir no dia seguinte à solenidade da missa; e mais ainda, nos dias em que se proíbe comer carne, também dela se abstêm fora da aldeia, de maneira que, quando estão longe dos irmãos no tempo da Quaresma, comendo os outros carne, eles, dando por motivo os costumes cristãos que adotaram, abstiveram-se das comidas proibidas. (Carta Trimestral de maio a agosto de 1556).

Selecionamos o trecho abaixo que consideramos ímpar na tentativa de transmissão dos preceitos católicos aos indígenas, trata-se de um diálogo entre os padres e um velho índio residente em um lugar chamando Itanhaém, próximo ao Colégio de São Vicente, foi escrita por Anchieta e dirigida ao Geral P. Diogo Laines:

Entre esses índios que digo, está um que creio passa de cento e trinta anos (...). Outra vez que fomos àquela vila, pela festa da Conceição de Nossa Senhora, a quem sua igreja é dedicada, falamos-lhe que o queríamos batizar para que não se perdesse a sua alma, mas que por então não podíamos ensinar-lhe o que era necessário por falta de tempo, mas que estivesse aparelhado para quando voltássemos. Folgou ele tanto com esta nova como vinda do céu, e teve-a tanto na memória que, agora quando voltamos e lhe perguntamos se queria ser cristão, respondeu com muita alegria que sim, que já desde então o estava esperando. Tomando-o, pois, entre as mãos e começando-lhe a ensinar as coisas mais essenciais de nossa fé, pensávamos que já não pudesse prestar tino a nada, por sua grande velhice e por ter já perdido parte do ver e do ouvir, e seus membros todos serem pouco mais que os ossos, cobertos com a pele muito enrugada. Mas foi o contrário, que o que a muita idade lhe negava era suprido pela grande vontade e desejo de ser cristão... Dando-lhe, pois, a primeira lição, de ser um só Deus todo poderoso que criou todas as coisas etc., logo se lhe imprimiu na memória, dizendo que ele rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para sustentação de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus, porém que agora que ele sabia haver outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, que a Ele rogaria, chamando-lhe Deus Pai e Deus Filho. Porque dos nomes da Santíssima Trindade, somente estes dois pôde reter, porque se lhe podem dizem em sua língua, mas o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante, ainda que não o sabia nomear, sabia-o porém crer, assim com lhe dizíamos.

Tornei depois a visitá-lo, perguntando-lhe pela sua lição. Tornou-me a repeti-la toda, dizendo que a maior parte da noite, que por muita velhice não podia dormir, estava pensando e falando consigo aquelas coisas, desejando que sua

alma fosse para o céu. Quando lhe vim a declarar o mistério da encarnação, mostrou grande espanto e contentamento de Nossa Senhora parir e ficar virgem, perguntando algumas particularidades acerca disso (o que é bem alheio dos outros, que nem sabem duvidar nem perguntar nada), e falando palavras afetuosas de amor a Nossa Senhora, e nunca mais se lhe olvidou nem o mistério nem o nome da Virgem.

O nome de Jesus teve mais dificuldade em reter, e para isso chamava seus filhos e netos que viessem a ouvir, para que lhe recordassem aquilo que lhe esquecesse. E os filhos e netos também nos rogavam que o batizássemos. Uns diziam: “batizai meu avô, não vá sua alma para o inferno”. Outros: “batizai meu pai, para que vá sua alma para o céu” (...). O que mais se lhe imprimiu foi o mistério da ressurreição, que repetia muitas vezes, dizendo: “Deus verdadeiro é Jesus, que saiu da sepultura e se foi ao céu, e depois há de vir muito irado a queimar todas as coisas” (Anchieta ao Geral Diogo Laines, 16 de abril de 1563).

Percebemos o esforço dos padres em catequizar o velho índio, ao mesmo tempo em que a carta – escrita por um catequizador que tinha, portanto, limites em relatar a experiência íntima de conversão do nativo – deixa transparecer algumas questões interessantes, tais como: a dificuldade em se nomear o Espírito Santo na língua nativa e a associação do Deus único à idéia de sobrenatural que o índio trazia consigo, expressa quando ele rogava por mantimentos ou ao presenciar os trovões. É sintomático, ainda, o medo de ir para o inferno e o desejo de alcançar o céu. Indicamos que o velho índio representa o tipo ideal de conversão almejado pelos padres, se interessava e acreditava nos mistérios cristãos como a encarnação e ressurreição, e principalmente, desejava fervorosamente ser batizado para que sua salvação fosse concretizada. É certo que a narração de Anchieta deve ser tomada, também como um artifício para estabelecer a idéia de exemplaridade: o índio da carta era o “modelo” que pretendiam expor ao restante além de ser um meio para demonstrar o esforço missionário e os ganhos advindos do mesmo. Depois de esclarecer as dúvidas do velho índio, os padres procederam ao batismo:

Finalmente depois de ter suficiente conhecimento das coisas de nossa santa fé, e aborrecimento da vida passada, com mui grande desejo do batismo, o levamos um dia à igreja, à qual ele foi por seus pés, sustentando-se num bastão e ajudado por seus netos, por um monte acima assás áspero para aquela idade, mas o grande ardor de sua alma dava forças aos membros já desfalecidos. Chegando à porta da igreja, o assentamos numa cadeira, onde já estavam seus padrinhos com outros cristãos, esperando-o. Ali lhe tonei a dizer que dissesse, diante de todos, o que queria. Ao que ele respondeu que queria ser batizado, e que toda aquela noite estivera pensando na ira de Deus, que havia de ter para queimar todo o mundo e destruir todas as coisas, e de como havíamos de ressuscitar todos, detestando também a sua vida passada, dizendo que, por falta de conhecimento da verdade comera carne humana e fizera outros pecados, no tempo de sua mocidade, mas que agora a tudo

aborrencia, e que bastava que as almas de seus antepassados estavam no inferno, mas a sua queria que fosse para o céu a estar com Jesus, de que todos os presentes davam glória a Deus.

Estando-lhe, pois, fazendo os exorcismos, um pouco antes da benção da água, começou a chorar (...). Depois de o batizar e feito todo o ofício, tornamos a assentá-lo na cadeira, dizendo-lhe seus padrinhos e os outros que estavam presentes que se alegrasse, pois de novo era nascido (...). Ao outro dia, tornando-nos para este colégio, fui-me a despedir dele, e ele me disse, sem eu nada lhe ter perguntado, que nunca se havia de esquecer de minha palavras, dizendo-me mais: “mui alegre estou, que há de ir minha alma ao céu, e por isso chorava eu ontem, quando me batizavam, lembrando-me de meus pais e avós, porque não alcançaram esta boa vida que eu alcancei”. Com isto nos despedimos dele muito consolados, deixando-o encomendado a seus padrinhos (Ibid).

Destacamos três momentos na escrita de Anchieta referente ao trecho acima: 1) as dificuldades enfrentadas pelo velho índio para chegar à igreja e realizar o grande desejo de ser batizado, “mas o grande ardor de sua alma dava força aos membros já desfalecidos”; 2) o velho índio renega seu passado pecaminoso e aborrece seus antigos costumes, chegando a lamentar por seus antepassados não terem tido a mesma chance que ele; 3) a emoção do índio ao chorar na cerimônia do seu batismo. Esses destaques são importantes, pois eles são os indicadores dos passos idealizados pelos padres como sintomas de uma verdadeira conversão: desejo de receber o batismo, arrependimento pelos antigos costumes e alegria e gratidão por ser aceito na comunidade dos salvos. Reforçamos, uma vez mais, que as reações, emoções e sentimentos do velho índio foram filtrados pela tinta européia, por homens que precisavam relatar ao mundo a eficácia de sua empreitada.

Havia, ainda, procissões e missas onde símbolos católicos eram expostos na tentativa de cativar a atenção e veneração dos gentios. Assim, na concepção dos padres, relíquias dos santos ou até mesmo as cabeças das Santas Virgens poderiam servir de motivação a uma conversão verdadeira, como aconteceu no colégio da Bahia, quando os símbolos católicos levaram a uma pomposa cerimônia e procissão:

Concluiu-se o mostruário das relíquias que foi colocado na capela, onde os irmãos assistem diariamente à missa. Estabeleceu, com efeito o Padre Visitador que, no dia da invenção da Santa Cruz, em que são expostos na nossa igreja o santo lenho e as outras relíquias, fossem elas transladadas em solene procissão, através dos corredores do colégio, ornamentados com tapetes, variedade de quadros e de flores, as relíquias de todos os santos, e colocadas com a maior pompa no mostruário, separadamente, em cofres ricamente elaborados.

Celebrou-se destarte a procissão, ao som do órgão, das flautas, do clavicórdio, das cítaras e do canto dos salmos. Levando as cabeças das

Santas Virgens e as relíquias dos outros santos repartidas, caminhavam nossos padres, revestidos de riquíssimos paramentos, debaixo de um pátio de seda adamascada. Os noviços, entretanto, e outros irmãos mais moços, revestidos todos de sobrepelizes, conduziam velas acesas. Tamanha a piedade e a devoção que de todos transpirava, que muitos fidalgos, que instantemente haviam solicitado permissão para assistir ao traslado, admirados da perfeição empregada pela Companhia e impelidos de fervorosa devoção, derramaram abundantes lágrimas e espalharam depois os maiores louvores da Companhia pelas praças da cidade (Ânuo da província do Brasil, 27 de dezembro de 1584).

Os padres consideravam que as relíquias poderiam exercer uma importante influência sobre o imaginário indígena, além disso, confiavam e acreditavam no poder protetor das imagens: por exemplo, ao ter que lidar com os aimorés, julgados os mais brutos da terra, os missionários recorriam a certa relíquia:

Não há remédio contra tamanha praga (índios aimorés). E o em que mais confia toda gente dali é em uma relíquia do glorioso São Jorge mártir, que está em nossa capela. Por terem experimentado que, depois que foi para ali (que haverá seis anos), não mataram nenhum português, e dos índios muito menos do que antes costumavam. Pelo que a gente lhe tem muita devoção e, pelo seu dia, vão todos, senhores e escravos, índios e portugueses à nossa igreja, com uma solene procissão, aonde se lhe faz uma pregação em louvor do santo e aumento da devoção, que se lhe deve ter (Ânuo da província do Brasil, 1º de janeiro de 1582).

É certo que em alguma medida, houve incorporação da crença católica por alguns índios como vimos nos trechos transcritos anteriormente, mas acreditamos ser pertinente questionar essa visão positiva dos padres, já que essa incorporação passiva dos ícones e preceitos cristãos não pode ser considerada unânime entre os índios, e até mesmo entre os “confessos”. Identificamos práticas que revelam uma conversão superficial, o próprio alívio dos padres com a morte dos batizados é sintomático dessa situação, pois temiam, que vivos, os convertidos voltassem às práticas gentílicas. Dessa maneira, a leitura atenta da documentação demonstra a possibilidade de seguir caminhos que, à primeira vista podem parecer inalcançáveis. Mesmo falando em nome de sua instituição e pretendendo demonstrar a vitória da religião católica, os padres e outros missionários permitem entrever o universo indígena e a relação conflituosa que se estabelece a partir da opção pela prática da conversão.

Essa incorporação, tal como pretendiam os padres, não foi total e podemos ainda identificar, em vários momentos, atitudes de resistência às pregações dos inacianos. Segundo Silveira (2008), as resistências puderam ser observadas em diversas práticas e manifestações

indígenas que, muitas vezes, passaram despercebidas pelos jesuítas. Vainfas (1995) considera como um tipo de resistência as “idolatrias ajustadas”, que seriam praticadas por índios já submetidos ao sistema colonial, mas que mantinham alguns de seus códigos culturais de formas visíveis ou invisíveis ao colonizador.

Na própria correspondência jesuítica, encontramos reclamações quanto à constância dos índios em práticas tomadas como errôneas, quais sejam: a poligamia, a antropofagia, a nudez, o hábito de beber, os cantos e as festas. E quanto aos que haviam se convertido? Não podemos afirmar que os índios realmente compreenderam o sentido do cristianismo. A aceitação da cultura do outro (europeu civilizado) era, muitas vezes, remodelada de acordo com sua própria cultura e necessidades. Almeida (2003) nos adverte que esquemas mentais diversos para se entender o mundo e as coisas levaram a diferentes compreensões de uma mesma realidade ou evento, assim, o que os padres podiam entender como conversão ou submissão, para os índios podia ser algo bem diverso. Então reaparece a figura do velho inimigo dos cristãos, considerado o principal responsável pelas possíveis resistências.

Segundo Silveira, ao tratar da resistência indígena, Anchieta recorreu, na maioria das vezes, à tradição do velho continente, buscando personagens, ambientes e estereótipos sempre negativos.

As ações do diabo foram uma das explicações para as resistências indígenas, especialmente aquelas que manifestavam quotidianamente dentro das aldeias jesuíticas, quando os índios insistiam em manter elementos antigos à sua nova cultura, mesmo contrariando os missionários (SILVEIRA, 2000, p. 3).

Para os jesuítas, não havia dúvidas de que o demônio também estava presente nas terras da América portuguesa. Anchieta pede a Deus: “Nosso Senhor, por sua infinita misericórdia plante em toda terra sua santa fé, libertando-a do grande cativeiro em que está do demônio” (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, 15 de maio de 1554). Vários eventos negativos seriam atribuídos à ação diabólica, que utilizava de malignas façanhas para impedir o sucesso missionário, fazendo, por exemplo, com que os índios relembassem seus antigos costumes, os quais os jesuítas estavam lutando para extinguir.

Segundo Raminelli (1996), os sacerdotes relataram o controle dos demônios sobre o novo mundo e as crueldades imputadas aos naturais da terra. O império do mal promoveu a miserabilidade das pessoas desprotegidas, conduzindo-as ao estado de penúria e desespero. A América, portanto, constitui o reino de satã, a Europa, o reino da luz e da salvação, assim, a expansão marítima europeia era explicada por intermédio da divina providência. Os brancos

criariam um mundo harmônico, onde os nativos teriam belas roupas, comida e navios, a miséria e os demônios seriam afastados. Enfim, o cristianismo e o mercantilismo seriam a salvação.

O estado pecaminoso e miserável da colônia furtaria da cultura indígena qualquer resquício de autonomia, o outro não possui existência além do imaginário cristão. Os índios constituíam folhas em branco, que em eras longínquas foram anexadas ao império do mal. O desconhecimento da doutrina cristã tornou-os fragilizados frente às artimanhas de satã. Deste modo, a conversão seria o caminho para o novo mundo encontrar a “liberdade”.

Os religiosos conceberam os ameríndios como vítimas das artimanhas de satanás. Se o diabo não lhes furtasse o bem da salvação, não provocasse discórdias, não os incitasse a matar e comer uns aos outros, os nativos seriam felizes. Sua natureza poderia conduzi-los pelos caminhos do bem. A luta cruzadística travada na América pretendia libertá-los da penúria e miserabilidade promovidas pelo mal. Por isso, os religiosos criariam um exército e expulsariam os demônios do novo território.

O demônio, inimigo mais antigo dos cristãos no velho mundo teria chegado ao novo e se tornado seu senhor soberano, os padres estavam reencontrando um velho conhecido contra o qual teriam que continuar lutando. Em distantes eras, o anticristo havia dominado a América e os padres receberam a missão de destituí-lo. A catequese provocaria a ruína do império do maligno e pela conversão promoveria a liberdade dos antigos escravos de satã. Esse novo mundo teria permanecido, até a chegada dos primeiros enviados da igreja, sem a palavra revelada, sem luz, sem fé, sem salvação; e no novo mundo, satã teria encontrado grandes aliados, identificados pelos padres na figura dos pajés.

Os feiticeiros ou pajés foram, em grande parte, símbolos de resistência aos ensinamentos cristãos, pois tinham influência sobre os índios, lembrando-os de seus “verdadeiros” costumes, assim, eles representaram um desafio aos padres que se sentiam incomodados com a presença dos mesmos e procuravam desacreditá-los perante os índios.

Aqueles feiticeiros, de que já falei, são tidos em grande estima. De fato, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob seu poder a vida e a morte. Nenhum deles aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Os caraíbas¹⁶ eram os servidores do diabo, não permaneciam nas aldeias e recusavam-se ao convívio diário com a tribo. Viviam nas florestas e mantinham contato com os espíritos, e assim procuravam disfarçar sua malignidade e destacar-se entre os moradores da aldeia. Os feiticeiros – denominação dada pelos padres aos pajés e caraíbas – levavam uma vida errante. Por intermédio de uma aura de mistérios, os caraíbas ganhavam a admiração da tribo. Silveira (2000) pontua que foi mais comum a associação das ações e discursos dos pajés com a loucura e ignorância do que com práticas demoníacas ou mesmo bruxarias. O exemplo abaixo reflete como agiam os pajés, na tentativa de persuadir os índios com uma “diabólica imaginação”, fazendo com que deixassem os padres e fossem embora fazer outras moradas:

A maior parte destes fez outras moradas, não longe daqui, onde agora vivem, persuadiu-lhes agora uma diabólica imaginação. Que a igreja é feita para sua destruição, na qual os possamos encerrar e aí, ajudando-nos dos portugueses, matar aos que não são batizados, e aos já batizados fazer nossos escravos. Isto mesmo lhe dizem outros índios, que os ensinamos para que a eles, filhos e mulheres, façamos cativos. E são eles de tal natureza e condição que mais crêem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhe pregamos. E se lhes diz isto algum de seus feiticeiros, a que chamam pajés, nenhuma coisa têm por mais verdadeira (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, fim de abril de 1557).

É interessante a concepção dos feiticeiros sobre a presença européia em seus domínios: a Igreja, juntamente com os portugueses, mataria os índios que não compactuassem com suas determinações e escravizariam os que aderissem ao cristianismo. Ou seja, essas personagens conseguiram ter uma visão peculiar sobre a presença européia relacionando-a com algo destrutivo e tentavam disseminar essa visão à seus pares. Os padres perceberam isso e vincularam essas ações a uma “diabólica imaginação”, procuravam então, desvalorizar o discurso dos feiticeiros, referindo-se aos mesmos até com certo deboche, na tentativa de ridicularizá-los:

Mas vou dizer outra coisa, que V. P. julgará se é mais digna de lástima ou de riso, e talvez deplore a cegueira e zombe da loucura (...) depois da longa disputa, ele [feiticeiro] disse: ‘Também eu conheço a Deus e o Filho de Deus, e há pouco, mordendo-me o meu cão, mandei chamar o Filho de Deus para que me trouxesse remédio e ele veio logo, e, irado contra o cão, trouxe consigo aquela impetuosa ventania, que derrubou os matos, e me vingou do mal que o cão fizera’ (...). E respondendo-lhe o padre ‘mentes’, as mulheres já cristãs (...) não puderam conter o riso, escarnecendo a loucura do feiticeiro. (Carta de Anchieta ao Geral Diogo Laines, 1 de junho de 1560).

16 Caraíbas era a denominação dada aos feiticeiros ou pajés. Utiliza-se ainda o termo xamã, considerado autoridade política e mediadores entre os espíritos e o povo (MONTEIRO, 1994).

Silveira (2000) considera que, apesar dos pajés terem sido denominados feiticeiros, o que indicaria uma associação à feitiçaria européia, o jesuíta mostrou não acreditar muito nos poderes mágicos dessas pessoas. Chamava-os de mentirosos e, na verdade, mostrava-se irritado com eles, porém a autora pontua que, quando esses pajés faziam acusações baseadas em argumentos que para o jesuíta poderiam ser falsos e caluniosos, mas que seguia a um raciocínio lógico, esse era o momento em que se começava a demonizar o discurso do pajé. Afinal, esses sabiam que não faltavam portugueses querendo matar os índios.

Somente a conversão e o abandono das práticas errôneas promoveriam a vitória da cristandade e a fuga dos demônios para outras paragens. O canibalismo, as credices, o temor dos demônios e a luxúria tornavam mais árdua a missão dos religiosos, mas na concepção jesuítica, os naturais eram vítimas de uma força maligna, senhora de todo território americano. Desse modo, em nenhum momento, os relatos sobre as práticas desviantes demonstraram a irreversibilidade dos costumes. Ao contrário, os índios e feiticeiros eram presas das forças do mal, cabendo aos padres a nobre tarefa de transformá-los em fiéis aliados. A ênfase nos poderes do demônio e a natural tendência do índio para a cristianização legitimavam e viabilizavam a catequese. Sem o diabo, a colonização da América não teria o mesmo apelo “cruzadístico”, sem a certeza da conversão, os padres exerceriam um papel insignificante no controle espiritual do novo mundo.

Assim, o processo de degradação não seria irreversível, a humanidade americana se livraria do triste destino caso ouvisse os ensinamentos da doutrina cristã. A origem do índio e as sementes do cristianismo viabilizariam o trabalho da catequese, que os transformaria em cristãos e devotos auxiliares nos empreendimentos coloniais. Aos padres caberia contribuir para o florescimento da fé.

Na América os religiosos desejavam conduzir o índio para outra “etapa da evolução¹⁷”. Para tanto os ameríndios teriam que abandonar os “vis costumes” e converter-se e morrer como cristãos. Deste modo, a vida dos “selvagens americanos” seria absorvida pela temporalidade cristã. Os missionários acreditavam na evolução dos negros da terra¹⁸, a decadência das comunidades indígenas pouco interferiu na missão heróica dos jesuítas, os

17 Neste caso estamos nos referindo ao chamado “eurocentrismo”, a idéia impregnada e disseminada de que o continente europeu e seus habitantes seriam superiores aos demais. O conceito de evolução seria, então, considerado válido para classificar os seres inferiores que não teriam se “desenvolvido” como os europeus. Na ontologia hegeliana o conceito de “desenvolvimento” tem um papel central, sendo a Europa o único continente que conseguiu atingir o auge da evolução do espírito humano.

18 Segundo Monteiro (1994), o termo “índio”, se referia primordialmente aos integrantes dos aldeamentos, a vasta maioria da população indígena recebia a denominação de “negros da terra”.

trabalhos de catequese não atuavam sobre a natureza dos nativos, mas sobre a degeneração promovida pelos séculos de isolamento, pela longa permanência na América.

Impor uma cultura, uma mentalidade, um rei, uma lei, uma religião, tornou-se o objetivo dos colonizadores; dominar os corpos, converter as almas. A sociedade de Jesus seria então um instrumento para execução dessa penosa tarefa, os padres ingressariam nessa nobre, mas muito difícil missão de converter almas que tão longe estavam de seu criador e que por tanto tempo haviam permanecido sob o domínio das forças malignas. Imbuíram-se dessa tarefa e, então, se embrenharam em uma mata virgem, enfrentando as dificuldades naturais, mas determinados em cumprir sua meta, converter os ameríndios.

Aos índios caberia escolher entre o rigor da escravidão e a proteção dos jesuítas. Comumente, preferiam a segunda alternativa. Os padres tentariam interferir nos costumes indígenas, fazendo-os abandonar as práticas perpetuadas por seus ancestrais. Os religiosos lançaram-se contra os padrões da cultura dos índios da costa do Brasil; a poligamia, as bebedeiras, a antropofagia e a guerra foram duramente combatidos.

Com a inserção do novo mundo no horizonte europeu, verificou-se um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associaram aos habitantes das terras americanas, mas, à diferença do que acontecia na Europa, passaram a ser demonizadas. Nas primeiras crônicas sobre a América, o tema da corte infernal era recorrente. Depois da vitória do cristianismo, os diabos teriam deixado a Europa e se dirigido para o novo mundo. Sob a sedução demoníaca, os feiticeiros teriam enganado as tribos, conduzindo-as para uma terra onde todos os desejos seriam realizados. A intervenção européia almejava reverter o quadro de penúria e libertar os “pobres americanos” da tirania do mal. A miséria e os demônios seriam definitivamente afastados.

Para alguns autores como Laura de Mello e Souza (1993), os jesuítas tiveram um papel essencial para a construção desse discurso de demonização do outro; foram eles os principais responsáveis por toda essa historiografia “negativa” sobre o ameríndio. Para a autora, o êxtase e a possessão de ritos alimentaram o imaginário demonológico português, os colonizadores e catequistas rastrearão na América a ação do demônio.

No século XVI, os europeus desterravam seus demônios para o outro lado do Atlântico, travestindo-os em astecas, incas ou tupinambás, mas ao mesmo tempo, fazendo com que permanecessem ancorados na tradição demonológica do velho continente” (Souza, 1993, p.195).

Todo mundo imaginário do indígena era demoníaco e como tal devia ser destruído. Esse mundo do outro era interpretado como negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso. Sendo assim os jesuítas seriam, segundo Souza, os agentes demonizadores por excelência, pois, não compreendendo o mundo indígena, teriam transportado conceitos europeus para tentar explicá-lo e classificá-lo. É evidente que os jesuítas não podem simplesmente serem os únicos responsabilizados pela elaboração de todo esse discurso demonizador, podemos ponderar que eles estavam cumprindo uma missão, na qual entendiam como um ato de nobreza salvar as almas perdidas e distantes da salvação. Acreditavam ser os portadores da verdade única, capaz de libertar toda humanidade. Ao se depararem com seres “humanos” com costumes tão diferentes, que criam em deuses diferentes, se sentiram responsáveis em promover a redenção daquelas almas perdidas.

Os padres perceberam que, para cumprirem a missão de converter as almas, teriam de transpor vários obstáculos e resistências, identificadas na ação dos caraíbas ou dos demônios. A aceitação da palavra de Deus por parte dos índios não se daria de forma passiva, e seriam muitas as dificuldades enfrentadas para conseguirem sucesso no processo de evangelização do novo mundo. Partimos agora para uma análise do comportamento dos missionários ante as resistências, tentando perceber como reagiram ante o possível fracasso de seu projeto, e principalmente, como deixaram transparecer essas reações em sua escrita

1.5 Da esperança à desilusão: o processo da salvação das almas

Executar o projeto missionário não seria tarefa fácil, além de terem de enfrentar a resistência por parte dos índios, os padres também enfrentariam dificuldades de toda ordem. Palacin (1981) mostra-nos os desafios enfrentados pelos soldados de Jesus ao aportarem no Brasil, as frustrações, os obstáculos; os padres tiveram de usar de muitos artifícios para se manter em uma terra desconhecida, enfrentando muitos problemas de adaptação e a resistência indígena. O autor enfatiza que muitos foram mortos, passaram fome e privações em nome de um ideal, queriam ver cumprida a missão inaciana, queriam que o “bem” triunfasse, queriam mudar aquilo que consideravam estar em desacordo com a vontade de Deus. “É um trabalho lento, penoso, e que considerado de modo geral, pode-se considerar quase um fracasso; deixa como saldo positivo a preparação dos missionários” (PALACIN, 1981, p.112).

Os europeus não permitiriam que os nativos americanos permanecessem mais tempo na escuridão e alheios à palavra do Senhor. As cartas jesuíticas descrevem os sofrimentos dos irmãos e os contratempos da catequese, todo esforço era pouco frente à grandeza do projeto de conversão do gentio. A fome, os animais selvagens e os canibais atormentavam o cotidiano dos religiosos e valorizavam a missão e os votos dos enviados de Deus. Todavia, ao analisar os escritos anchietanos, percebemos que o método, a forma de lidar com os “brasis” se altera conforme a experiência dos padres. Há uma oscilação na forma de escrita: a transmissão de informações para Europa é mais do que um relato “objetivo”, na medida em que expressa o caminho que vai da motivação e esperança à desilusão e angústia.

Num primeiro momento, os padres se mostram esperançosos, motivados com a possibilidade de evangelizar a gentilidade do novo mundo, essa idéia é perceptível, principalmente, nas primeiras missivas, quando nem mesmo as doenças serviam de obstáculo às viagens ao outro lado do Atlântico.

Entre padres e irmãos, enviaram-se este ano para a Índia cinco, e para o Brasil, sete, todos generosamente dispostos, para quaisquer trabalhos. Não obstante serem a maioria deles seriamente doentes, este fato, pela bondade de Deus, não só não lhes serviu de impedimento para a viagem, mas antes tomaram a enfermidade como argumento e votivo eficaz para persuadir ao Padre Doutor que os deixassem ir morrer entre infiéis, porque, quando menos, para o ensino das crianças lá poderiam servir. (Quadrimestre da Província de Portugal em 26 de abril de 1553).

Percebemos no trecho acima que os padres, mesmo doentes ansiavam ir ao novo mundo, lá poderiam ser úteis e ainda, quem sabe, morrer entre os infiéis. As enfermidades seriam relevadas em nome de um bem maior: a salvação das almas:

Muito tendes, caríssimos enfermos, que agradecer a Nosso Senhor por vos fazer participantes de suas enfermidades, nas quais, ele mostrou mais o amor que nos tinha, razão é que lho paguemos ao menos algum pouquinho, como termos grande paciência nas enfermidades e nelas aperfeiçoar a virtude... noutras cartas vos escrevi já de minha disposição, a qual depois para cá cada dia se acrescentou, de maneira que nenhuma diferença se faz de mim a um são, ainda que às vezes não deixam de haver algumas relíquias das doenças passadas. E porém não faço mais conta delas. (Carta de Anchieta aos irmãos enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555).

O sentimento que prevalecia era o da esperança, acreditavam na eficácia de suas pregações, acreditavam no poder transformador do cristianismo, esperavam a aceitação

tranquila, por parte dos índios, dos costumes cristãos e a renegação de seus próprios. Vejamos como, no início do processo de evangelização, Anchieta se refere aos carijós:

Da maneira dos carijós, de que outras vezes escrevi, e de outras nações, para as quais há por aqui entrada aberta, temos muito boas notícias e muita esperança de que haja o Senhor de fazer nelas muito fruto. E agora temos até mais do que notícias, porque veio cá um principal destes índios que chamam carijós, que é senhor daquela terra, com muitos criados seus, e não veio senão a buscar-nos para que vamos a suas terras a ensiná-los. Diz-nos sempre que lá vivem eles como animais sem saber as coisas de Deus. E afirmo-lhes, caríssimos irmãos, que é bom cristão e mui discreto, que nenhuma coisa tem de índio. (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, 15 de agosto de 1554).

“Que nenhuma coisa têm de índio”, o padre já começa a nos revelar suas impressões sobre os nativos, apesar disso, ainda alimenta a esperança de que a pregação do evangelho será aceita, porém, essa visão positiva de Anchieta não duraria muito, mas ainda acreditava nisso ao escrever em 1554:

Residimos aqui (povoação de Piratininga) ao presente oito da Companhia aplicando-nos a doutrinar estas almas e pedindo a misericórdia de Deus Nosso Senhor que finalmente nos conceda acesso a outras mais gerações, para serem subjugados pela sua palavra. Julgamos que todas elas se hão de converter muito facilmente a fé, se lha pregarem. Estes, entre os quais vivemos, entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais poderão constituir um povo agradável a Cristo. (Carta de Anchieta a Loiola, 1º de setembro de 1554).

É interessante essa crença do padre no fato de que os índios se converteriam tão “facilmente a fé”, desejando ainda o acesso a outras gerações. Raminelli (1996) considera que a inclinação dos nativos para o cristianismo constituiu tema recorrente nas primeiras correspondências entre os jesuítas, acreditavam que bastaria uma intervenção religiosa para fazer arder o chamado da fé, o índio foi concebido como cristão em potencial. Monteiro (1994) pontua ainda que, como os demais europeus, os jesuítas contavam “ingenuamente” com a adesão cega ao cristianismo. Até esse momento, Anchieta ainda não havia se decepcionado, o convívio com indígenas em Piratininga tinha sido tranquilo, o inaciano acreditava que os nativos tinham sede da palavra de Deus e que desejavam receber a pregação de Evangelho:

Outra esperança de maior fruto nos alenta ainda, porque inumeráveis nações, espalhadas por vastíssimos territórios, têm fome e sede da palavra de Deus. Satisfarão estas o nosso desejo e gosto, e sobretudo aqueles que estão mais

vizinhos de nós, chamados carijós, os quais há muito nos esperam com ânsia. (Carta de Anchieta a Loiola, fim de março de 1555).

Existe esperança na medida em que a experiência, mediada pelo convívio com os índios, ainda estava na etapa inicial. A expectativa positiva com relação à passividade dos ameríndios em receber a palavra de Deus e abrir mão de seus costumes não vai subsistir por muito tempo. Os padres perceberiam que essa missão não seria tão fácil, ao contrário, os índios se mostrariam resistentes à aceitação do cristianismo, o que faria com que Anchieta mudasse seu discurso e começasse a listar algumas características dos nativos: teriam o coração duro, seriam inconstantes, falsos ou fingidos, desprezando a palavra de Deus e os santos sacramentos.

Ao constatarem isso, a postura dos padres sofre uma drástica alteração; na realidade, a forma de lidar e conceber o indígena oscila em todo o tempo, às vezes, em uma mesma carta (tendo em vista que podem abranger períodos longos como as ânua), os padres manifestam esperança e desilusão. No início do processo evangelizador, prevalece o sentimento da esperança, na medida em que os jesuítas conhecem melhor o nativo, seus costumes e cultura, a esperança perderá espaço para desilusão e descrença, sentimento esse que não está ausente principalmente nas últimas missivas.

Mas nesse intervalo, entre esperança e desilusão, a imagem do indígena como inconstante e fingido sobrepuja a todas as outras construções, o que vai sobressair é uma imagem negativa do caráter ameríndio. Vejamos:

Diminui, contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, exceto alguns, parece quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um contrário que se preparava numa aldeia vizinha. Como não estão longe destes comerem de carne humana, impressionam-se e depravam-se com o exemplo dos maus. (Carta de Anchieta a Loiola, fim de março de 1555).

Nesse caso, percebemos que esses índios já haviam sido evangelizados pelos padres e demonstravam desejo de “voltar aos vômitos dos antigos costumes”, sem permanecerem firmes, como era a vontade dos missionários. Era praticamente incompreensível que entre os índios que viviam diariamente entre os missionários, ouvindo a revelação, houvesse tanta insistência na manutenção dos costumes considerados abomináveis. A esperança ia aos poucos se esvaindo e a desilusão se acentua:

Porque como era possível que pudéssemos sofrer tanto tempo e com tanta alegria tamanha dureza dos brasis que ensinamos, ouvidos tão cerrados à palavra divina, tão fácil renúncia aos bons costumes, se é que alguns não aprendido recaída tão rápida nos costumes e pecados de seus antepassados e finalmente tão pouco ou nenhum cuidado de sua própria salvação, se as contínuas orações da Companhia não nos dessem grande ajuda? Há tão poucas coisas dignas de se escreverem, que não sei o que escreva, porque se espera V. Paternidade que haja muitos dos brasis convertidos enganar-se-á sua esperança. Porque os adultos, aos quais o mau costume de seus pais quase se converteu em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra de salvação e converter-se ao verdadeiro culto de Deus (Carta de Anchieta a Diogo Laínes, 1º de março de 1560).

Não se previra a falência pedagógica da catequese: confiantes no ato da comunicação com os gentios e na relevância da crença no Deus cristão, não parece haver, do ponto de vista pedagógico, nenhuma autocrítica ou possibilidade de compreensão por parte dos missionários. Desde o início da missão dos jesuítas na América portuguesa, os padres se dedicaram com mais afinco à evangelização dos meninos índios, estes, num primeiro momento se mostravam passivos e aceitavam o que os padres lhes diziam. Eram o consolo e esperança dos padres, que acreditavam poder, através dos filhos, chegar aos pais, ou no mínimo, criar uma geração totalmente diferente, seguindo os preceitos cristãos e renegando os costumes dos antepassados. Mas a experiência mostraria algo diferente:

Porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto, não se querendo aplicar à fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos rapazes, que quase criamos a nossos peitos, com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais, primeiro na habitação e depois nos costumes (...). De maneira que os meninos que antes aprendiam, andam de cá para lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido. (Carta de Anchieta ao Provincial de Portugal, fim de dezembro de 1556).

Segundo Anchieta os catecúmenos não só voltavam a seus antigos costumes, mas agiam “pior que seus antepassados”, esse seria um golpe muito duro para os padres, já que os inacianos tinham depositado grande parte de seus esforços e esperanças na doutrina dos “meninos índios”, agora a referência aos antigos discípulos parecia até incomodar o padre que preferia nem mencioná-los:

Dos rapazes que logo no principio foram ensinados na escola em costumes cristãos, cuja vida, quanto mais diferia da de seus pais, maior ocasião dava de louvar a Deus e receber consolação, não quisera fazer menção, para não

refrescar as chagas, que parece estar algum tanto cicatrizadas. Deles direi somente, que, como chegaram aos anos da puberdade e começaram a poder consigo, vieram a tanta corrupção, que tanto sobrepujam agora seus pais em maldade, quanto antes em bondade. Com tanto maior descaramento e desenfreamento se dão às bebedeiras e luxúrias, quanto com maior modéstia e obediência se entregavam antes aos costumes cristãos e divinos ensinamentos. Muito nos esforçamos em reduzi-los ao reto caminho, nem nos espanta esta mudança. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 1º de junho de 1560).

Anchieta não deixa de lamentar o esforço e dedicação que foram direcionados aos meninos índios e que, pareciam não ter tido nenhuma influência duradoura em sua forma de viver, mas acredita que serão castigados por tão grande desfeita:

Com os brasis nossos antigos discípulos, que com tanto afã e trabalho estivemos criando, não temos conta alguma, e digo não temos, porque eles se não feito indispostos para todo bem, dispersando-se por diversas partes, onde não podem ser ensinados, e assim tornam-se todos aos costumes de seus pais (...). Os mais deles vivem como dantes, máxime aqueles que tiveram melhor conhecimento das coisas da fé, como os rapazes e moça, que se criaram de pequenos na doutrina, os quais todos são perdidos. Mas nosso Senhor não os deixa de castigar com doenças e mortes, porque depois que se apartaram de nós não fazem senão morrer cá e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros com os feiticeiros, que pensam que lhes dão saúde, à cabeceira, outros levados e comidos de seus contrários. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, março de 1562).

A inconstância dos índios na fé era algo que perturbava sobremaneira os padres, que associavam isso ao fingimento ou falsidade dos ameríndios. Para Bruit (1998), essas ações poderiam refletir formas de resistências não percebidas pelos padres, que o autor também identifica a mentiras, preguiça, fugas, trabalho lento, abstinência. Seleccionamos alguns trechos de uma carta escrita por Anchieta a Loiola, onde é perceptível a alteração na forma de pensar do padre, é o abandono da esperança e início da descrença dos padres na conversão dos índios, ressaltamos que são momentos de uma mesma carta.

Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras (...) alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura (...).

Os índios que mataram os irmãos, embora sejam daqueles de que falei muitas vezes, chamados carijós, são ainda ferozes e indômitos, porque não tiveram trato com os cristãos (...).

Assim manifestou o fingimento de sua fé (Tibiriçá, antigo aliado dos padres que tinha aceito a pregação do cristianismo), que até então disfarçara, e ele e

todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freios aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, sujeitam os índios ao jugo da servidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo (...).

É verdade que os nossos catecúmenos nos deram a princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos. Deles e de todos os outros desta nação não se pode esperar mais do que atrair alguns meninos, filhos deles, e educá-los na doutrina da fé. Mas é de temer que em crescendo, depravados pelos exemplos dos pais, se conformem aos seus costumes. Conto estas coisas para V.R. Paternidade e todos os nossos irmãos entenderem que as coisas escritas nas precedentes cartas não valem tanto que nelas se possa colocar grande esperança; pelo contrário, são de menos peso do que parecem (...). (Carta de Anchieta a Loiola, fim de março de 1555).

A esperança é suplantada pelo desânimo ao perceberem a ineficácia de suas pregações e que os índios não abandonariam tão facilmente seus costumes.

Estamos nesta nova povoação de catecúmenos chamada de Piratininga, onde o Senhor, por sua misericórdia e bondade infinita, quer trazer algumas destas ovelhas perdidas ao rebanho de sua Igreja. E isto com não pequeno trabalho, que com eles temos, pregando-lhes continuamente e atraindo-os por quantas vias podemos, porque é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade está posta em matar e comer carne humana. Disso pela bondade de Deus, temos apartado a estes. E contudo tão arraigado têm o costume de beber e cantar seus cantares gentílicos, que não há remédio para os desviar de todo de tais coisas. (Carta de Anchieta a Loiola, fins de agosto de 1554).

Como vimos, a empolgação dos primeiros momentos da colonização não existe mais, os padres se mostram desiludidos, percebem que suas palavras e metodologia não foram suficientes “atraindo-os por quantas vias podemos”, prevaleceu os costumes antigos, as práticas “pecaminosas”, o fracasso missionário era eminente. Com tudo isso os padres se mostram desolados:

Não nos resta, entre tantas desconsolações, outro consolo senão voltarmos para Deus e propor-lhe diante esta causa com orações, encomendando tudo a sua divina majestade e piedade. E esta achamos que é a mais saudável pregação, que podemos fazer, trabalhar em chorar nossos pecados e os seus, pedindo a Deus misericórdia. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, março de 1562).

Mas o discurso dos padres diante da resistência ou inconstância dos índios não permaneceria tão pacífico, eles não recorreriam apenas a Deus em orações, então percebemos uma mudança drástica na forma de conceber o projeto missionário e como deveria ser executado, passariam a ver na espada, no jugo dos índios, no seu controle por parte do braço secular, uma solução mais “prática” e eficaz. Presenciando horrorizado certas práticas incomuns ou inexistentes na Europa e percebendo a ineficácia da conversão pelo amor, Anchieta torna-se partidário do uso da violência, “da espada e vara de ferro”:

A isto acrescenta-se também que, tendo-se dirigido todas as orações e gemidos dos nossos irmãos, desde que estão cá, a pedirem contínua e fervorosamente a Deus se dignasse mostrar claramente o caminho pelo qual estes gentios se haviam de levar a fé, agora acabou Ele por mostrar grandíssima abundância de ouro, prata e ferro e outros metais antes bastante desconhecida, como todos dizem, e esta abundância julgamos que será ótimo e fácil meio, como já nos ensinou a experiência. Pois, vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor. (Carta de Anchieta a Loiola, 1º de setembro de 1554).

Observamos que essa é a mesma carta em que Anchieta se mostrava cheio de esperança nos primeiros trechos, sua percepção muda a partir de sua experiência, e assim, ao final da carta ele já têm uma concepção totalmente distinta¹⁹. E ainda:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 16 de abril de 1563).

A decepção dos padres chega ao auge, depois de se fiarem na ajuda secular, passam ver a morte de índios batizados como a melhor e mais produtiva via para a salvação dos mesmos, tal como já anunciamos anteriormente:

No meio destas coisas acontece que se batizam e mandam ao céu algumas crianças que nascem semimortas (...). Detive-me em contar os que morrem, porque fruto verdadeiro se há de julgar o que permanece até o fim. Por que dos vivos não ousarei contar nada, mesmo se o houver, que, por ser tamanha inconstância em muitos, ninguém pode nem dever prometer deles coisa, que

19 Reforçamos que as cartas jesuíticas que adotamos como fonte não podem ser organizadas cronologicamente em relação à disposição, percepção ou aos sentimentos de Anchieta. Em uma mesma missiva, há sinais de esperança e desilusão, ou seja, Anchieta se mostra inconstante em suas impressões.

haja de durar. Mas bem aventurados são os mortos, que morrem no Senhor, que, livres das perigosas águas deste mudável mar, abraçada a fé e mandamentos do Senhor, são trasladados à vida, soltos das prisões da morte! E assim os bem aventurados êxitos destes nos dão tanta consolação que podem mitigar a dor, que recebemos da malícia dos vivos. (Carta de Anchieta a Diogo Laines, 1º de junho de 1560).

É interessante percebermos o desespero do padre ao ver o projeto evangelístico se esvaír. As suas tentativas e métodos fracassam frente aos “costumes gentílicos”, e ele vê no braço secular, na força, na “vara de ferro” a única saída. A decepção frente ao fracasso provoca uma mudança na forma de abordagem dos índios e principalmente na forma de pensar dos padres. Já não existe o mesmo “ardor” para com as almas perdidas e distantes do criador, o que existe é um cansaço que os leva a considerarem a violência como única alternativa possível para levar o evangelho do amor. Isso soa um pouco contraditório, mas não é inédito.

Dussel critica os métodos jesuítas ao analisar o que chama de conquista espiritual do novo mundo que seria o domínio que os europeus exerceram sobre o “imaginário” do nativo conquistado antes pela violência das armas. “Prega-se o amor de uma religião (o cristianismo) no meio da conquista irracional e violenta” (1993, p. 58). E ainda:

Os frades se fizeram donos da destruição da idolatria (...). eles se gloriavam de serem conquistadores no plano espiritual, assim como os conquistadores o eram no temporal [...] e visto que os frades com tanta ousadia e determinação puseram fogo a seus principais templos e destruíram os ídolos que nele se acharam, parecendo-lhes (aos índios) que isso não ia sem fundamento (Ibid, p. 58).

O autor enfatiza que Deus era o fundamento do planejado, era a última justificação de uma ação pretensamente secular ou secularizada da modernidade. Depois de “descoberto” o espaço e “conquistados” os corpos era necessário agora controlar o imaginário a partir de uma nova compreensão religiosa do mundo da vida. O imaginário indígena devia incluir os deuses vencedores. “Todo mundo do indígena era interpretado como demoníaco e como tal devia ser destruído, esse mundo do outro era interpretado como negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso” (Ibid, p. 58).

As cartas jesuíticas possuem um sistema de escrita específica, onde conceitos estão articulados de forma a obedecer às regras e anseios de uma determinada época (séculos XVI e XVII). Somos compelidos a agir com muita prudência na análise e interpretação desses conceitos tendo em vista as alterações que os mesmos podem “sofrer” com o decorrer do

tempo. Koselleck (1993) chama-nos a atenção para essa problemática ao incentivar uma “história dos conceitos” que estudaria a diferença ou convergência entre os conceitos antigos e as atuais categorias do conhecimento.

Acontece, às vezes, de nos depararmos com uma alteração na forma de entender e usar um mesmo conceito, quando analisamos uma sequência de textos que retratam, por exemplo, um projeto não alcançado que desencadeia um sentimento de grande decepção. Tomamos como exemplo o termo “evangelização”, considerado como objetivo primeiro dos padres jesuítas ao aportarem no Brasil; notamos que esse conceito será reformulado a partir da experiência dos próprios padres. Atrelada a essa mudança na forma de agir, percebemos uma alteração na forma em que os padres concebiam o termo “evangelização”, pois, apesar das decepções não desistiram de sua missão catequizadora, mas entenderam que teria que ser realizada de outra maneira.

No Novo Testamento bíblico, evangelizar vem de ‘evangelho’ que significa anunciar as boas novas ou a notícia do nascimento de Cristo. A partir da morte de Cristo, seus seguidores teriam como missão primordial evangelizar ou cristianizar o máximo de pessoas possíveis “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Evangelho de São Marcos cap.16, vers. 15). Os padres jesuítas conscientes dessa missão, se entregaram com muito afinco a essa ordem, mas notamos algumas alterações na forma como esse evangelho deveria ser disseminado, pois segundo a bíblia a palavra de Deus deveria ser anunciada “nem por força nem por violência, mas pelo meu Espírito Santo diz o Senhor dos Exércitos” (Livro de Zacarias, Cap.4 vers.6). Apesar disso, entendemos que a religião cristã comporta uma ampla interpretação das Escrituras Sagradas, não é nossa intenção nos aprofundar nesse assunto, apenas pontuar a mudança na metodologia jesuíta em lidar com o indígena, a forma de entender e lidar com o nativo é alterada a partir da experiência frustrante dos padres, mudança essa que é explicitada na forma de conceber o termo “evangelização”.

Os padres cansados de se esforçarem em vão, decepcionados com o comportamento “devasso” dos gentios, já não se valem do evangelho do amor, mas passam a acreditar que só por meio da violência os índios poderiam entender e aceitar a mensagem da cruz.

Por mais que se esforçassem, os jesuítas não conseguiram alcançar plenamente seus objetivos. Muitos índios aceitaram viver nos aldeamentos modificando sua cultura, mas não apenas sob as condições dos colonizadores, vários elementos do cristianismo aceitos por eles ganharam significados novos. Percebemos a tentativa de manter suas tradições como resultado de conflitos e negociações entre grupos que se transformaram no decorrer do processo colonizador.

“Evangelizar as almas perdidas”, esse foi o discurso que sustentou e legitimou a empresa marítimo-comercial europeia do século XVI, levar a mensagem da cruz aos pobres seres que a ignoravam e viviam a mercê do demônio sem a proteção divina. Entretanto, percebemos que esse processo foi muito mais complexo que o previsto, muitas foram as dificuldades e os obstáculos enfrentados pelos missionários que se dispuseram a embarcar para o novo mundo, porém, acreditamos que a missão de evangelizar foi ultrapassada, pois esses padres não se limitaram a pregar o evangelho a esses seres. Os jesuítas colaboraram também para montagem da imagem que esse novo continente teria para os olhos europeus, além de serem agentes evangelizadores, se tornaram agentes classificadores da alteridade, em seus escritos, que eram enviados constantemente ao velho mundo, emitiram juízos de valores sobre o desconhecido, descreveram detalhadamente o que viam e presenciavam. A experiência desses padres junto a alteridade ameríndia serviu como base para compilação de um vasto epistolário no qual, apesar da evangelização aparecer como eixo principal, é possível ver nas entrelinhas, ou até mesmo de forma evidente, julgamentos, hierarquizações e classificações sobre, o clima, os animais, os vegetais e também os seres “humanos” que habitavam esse novo mundo.

Essas descrições ou informações tinham como peculiaridade o fato de serem as primeiras a tratarem do tema, a abordarem o “outro” ameríndio e tentarem incluí-lo no mundo de reflexão ocidental. Essas cartas, que representavam uma relação empírica do europeu com a alteridade ameríndia, tornaram-se peças chave para se pensar essa alteridade e tentar enquadrá-la no mundo intelectual europeu, para isso foi fundamental o método de classificação. Era necessário classificar esses seres, resolver se eram humanos ou animais, se a natureza era boa ou ruim, se os animais eram fortes ou fracos. Ou seja, para classificar era preciso comparar, e o modelo ideal de existência era justamente o europeu.

Ao se proporem evangelizar o novo mundo, os missionários acabaram por descrevê-lo, conseqüentemente emitiram seus juízos e opiniões a respeito daquilo que presenciavam, ao fazerem isso deram início a todo um sistema que se dedicou à classificação do novo mundo e seus seres. Sistema que receberá novos retoques, e será reforçado no século XVIII com os naturalistas e iluministas que resolvem retomar esse tema, discutindo, elaborando teses e construindo conceitos e preconceitos sobre a alteridade e o mundo não europeu.

CAPÍTULO II

CLASSIFICAR: JESUÍTAS E ILUMINISTAS PENSANDO A ALTERIDADE

Refletir sobre o “outro” é um desafio, nos obriga a sair de nós mesmos, a enxergar as diferenças. Esse é um exercício complexo e problemático. Complexo, pela gama de fatores que esse tipo de reflexão abarca, possibilitando pensar que existem outras culturas, maneiras de pensar e agir; problemático, porque, ao enxergarmos o outro, passamos a ver melhor o “eu”. Não é fácil admitir que o outro pode ser melhor ou mais civilizado. É nesse ponto que se inicia o nosso problema: numa situação específica como a da colonização, ao se deparar com o outro, ocorre um processo de comparação que geralmente culmina em uma etapa de qualificação. Nesse sentido, o outro será, geralmente, o menos culto, o menos desenvolvido, o menos viril; o campo que tomamos como base para o desenvolvimento de nossa pesquisa é essencial, pois marca uma nova abordagem, um novo olhar sobre a questão da alteridade. Como os europeus pensaram, reagiram diante desse outro que, entre outras palavras, os perturbava por sua singularidade.

No capítulo anterior vimos como os padres da Companhia de Jesus se dedicaram a transformar o “outro” através da evangelização, os resultados e insucessos dessa missão ficaram registrados em um vasto epistolário. A partir da análise dessa documentação apontamos que esses padres ampliaram as características dos seus discursos, que passaram a interessar não somente aos eclesiásticos, mas também a todos aqueles que buscavam informações sobre a alteridade do novo mundo. Tal ampliação se deu pela riqueza de detalhes com que os missionários descreviam o desconhecido e também por agregarem a essas informações, suas opiniões e juízos.

Dessa forma, acreditamos que os jesuítas deram início ao processo de classificação da alteridade ameríndia. Pretendemos apreender os momentos de construção do discurso de inferiorização dessa alteridade, cremos que a mesma passou por fases distintas, das quais destacaremos duas: o momento inicial do processo colonizador, quando são tecidas as primeiras observações (para isso faremos uso das cartas inacianas, agora com uma nova

abordagem, tentando rastrear as impressões que geraram conceitos e preconceitos emitidos pelo padre ao descrever o “outro”) e também retornaremos à análise de Gerbi (1996) sobre a chamada “polêmica sobre o novo mundo”. Apontaremos as possíveis relações entre as concepções iluministas e as jesuítas; acreditamos existir, entre essas documentações características semelhantes que tornam possível a identificação de um elo entre essas duas formas de conceber o mundo: a religião (a partir dos escritos anchietanos) e a ciência (a partir dos iluministas analisados por Gerbi).

Além dessas documentações, consideramos pertinente uma análise a respeito das imagens construídas sobre a América que são, em larga medida, tributárias tanto de jesuítas como de iluministas, que patrocinaram uma tradução do novo mundo para o velho. Essas concepções instauradas nos séculos XVI e XVIII serão tomadas como ponto de partida para outros autores que resolveram retomar a reflexão sobre a alteridade através da crítica dessas documentações. Para isso, pontuaremos o momento de afirmação de conceitos antropológicos importantes e a abordagem historiográfica de autores que se dedicaram a esse tema.

2.1 Os jesuítas e a alteridade indígena

Já sabemos que os padres missionários da colônia portuguesa pretendiam transformar os costumes, hábitos, ritos, enfim, transformar o modo de viver dos indígenas. Recebiam a recomendação de que, em suas cartas, informassem primordialmente sobre os sucessos dessa missão, entretanto, os padres, com o intuito de descrever e transladar o novo mundo para o velho através da escrita, deixaram transparecer alguns conceitos e preconceitos a respeito da alteridade que revelam outra característica dos abnegados padres, agora, além de evangelizadores se tornam (em nossa concepção), classificadores do novo mundo.

Nosso olhar se dirige agora aos momentos em que Anchieta, principalmente quando enfrenta algum tipo de resistência, emite opiniões depreciativas em relação aos índios brasílicos ressaltando e reforçando pontos negativos (na concepção do padre) da personalidade e caráter dos mesmos²⁰. Para começar, os padres, ao conviverem com a alteridade, tiveram que lidar com uma questão problemática e polêmica, tinham de decidir sobre a natureza dos ameríndios, afinal, os indígenas poderiam ser considerados humanos?

20 Lembramos que algumas dessas concepções negativas foram abordadas no capítulo anterior quando tratamos da “Resistência ou incorporação”. Diferenciamos esse tópico, na medida em que pretendemos construir uma ponte entre essas opiniões e as iluministas concebidas dois séculos depois.

Essa era uma questão que parecia incomodar intelectualmente os jesuítas. Desde a chegada de Colombo à América, os nativos haviam sido com muita frequência representados como gente aberta a catequese, como cristãos em potencial. Excluí-los da humanidade comum, seria entrar em contraste com a letra do gênesis. Então o que eram? Não conseguiam organizar-se politicamente (aos moldes europeus), “não vivendo obrigados a nenhuma lei, nem direitos e não obedecendo à autoridade de ninguém” (Carta de Anchieta a Loiola, 1 de setembro de 1554), eram, portanto, “gente tão bestial e carniceira, que vive sem lei nem rei” (Carta de Anchieta a Diogo Laínes, 8 de janeiro de 1565). Se não tinham rei ou leis, poderiam ser assimilados aos animais selvagens, as bestas feras, o que tornava lícito a captura e a escravização e até o assassinato, os tornava objeto de caça legítima e guerra justa.

Quem não sabe viver em sociedade, não sentindo sua falta ou necessidade, é ou fera ou Deus. E já que não eram divinos, aqueles míseros selvagens, e Deus para os cristãos há apenas um que está no céu, é claro: eram feras, e como tal seriam tratados (GERBI, 1996, p. 66).

Anchieta não descarta essa característica ao se referir aos índios, ressalta a natureza fera ou animalesca em várias de suas missivas: “lá vivem como animais sem saber as coisas de Deus” (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, 15 de agosto de 1554). Em 1555, Anchieta comparava-se praticamente a um veterinário ao tratar da doença dos índios servindo de médico e sangrador, descreve suas atividades: “deitar imprastos alevantar espinhelas, e outros ofícios de albeitar, que eram necessários para aqueles cavalos, isto é aos índios” (Carta de Anchieta aos irmãos enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555). Ao se referir à capitania de Porto Seguro, aponta como uma das dificuldades do irmão Antônio Blasques doutrinar os índios, o fato de serem indômitos e ferozes e não se dobrarem a razão. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 1 de setembro de 1554).

Anchieta passou a identificar o que para ele denotaria similitudes entre os índios e os animais, comparando repetidas vezes os índios com as bestas ou feras. Segundo Silveira (2000), com esta aproximação dos índios aos animais mais ferozes e perigosos, o trabalho dos missionários era enaltecido. Além disso, essa relação feita entre os animais e os índios poderia legitimar a violência no processo de catequização, pacificação e domesticação dos nativos.

A conclusão provinda dessas observações é sintomática: Os índios teriam que ser domados, “De maneira que por mui fera que seja sua natureza, trabalharemos para a domar” (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, fim de abril de 1557). A descrição se

tornava ainda mais depreciativa ao se referir aos aimorés, considerada pelo padre, uma raça de homens piores que as feras que infestavam a capitania de Ilhéus com contínuos e terríveis assaltos e repetidas matanças (Carta de Anchieta ao Geral P. Claudio de Acquaviva, 15 de janeiro de 1584).

Se os jesuítas não foram responsáveis pelo decreto, segundo o qual os índios eram considerados partícipes do mundo “não-humano”, não se inibiram ao cumprir com a tarefa de classificar os pobres seres do novo mundo. Partilhamos da tese de Coreth (1973) ao ressaltar que o caso ideal de compreensão seria deixar-nos transformar no outro e assim apreendermos a real intenção desse autor ou autora. Sabemos que isso não é possível, nossas interpretações não são imparciais, nosso olhar pode ser influenciado por fatores culturais, sociais e políticos. Acessar a real intenção dos jesuítas ao fazerem seus relatórios, ao transmitir suas impressões, é algo historicamente inviável. Em contrapartida podemos analisar, investigar, contextualizar, enfim, interpretar suas obras, interpretação essa que não perde sua validade ou importância, tendo em vista que continuam sendo base da construção da história.

Assim, retomamos os escritos anchietanos e identificamos a construção de alguns estereótipos na tentativa de montar um “retrato falado” dos autóctones ameríndios, vamos conhecer alguns desses arquétipos perpetrados pelo padre. Começaremos por uma expressão bastante comum na correspondência jesuítica: os índios como gente indômita e bestial.

“Porque é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade está posta em matar e comer carne humana” (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fins de agosto de 1554). O termo indômito aparece novamente, agora atrelado a outro adjetivo depreciativo: “São tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens” (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 1 de setembro de 1554). Anchieta nesse momento dá o seu veredicto: a natureza dos índios estava mais próxima das feras do que dos homens. O padre não para por aí, além de se assemelharem as feras, os índios teriam outra característica negativa, “tão carniceira é esta gente que parece impossível poderem viver sem matar” (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laínes, 16 de abril de 1563). A prática da antropofagia fazia dos índios carneiros aos olhos dos padres, “Porque é esta gente tão má, bestial e carniceira...” (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, 8 de janeiro de 1565).

As críticas de Anchieta se agudizavam quando se tratava dos aimorés, para o padre, representantes máximos da selvageria desses seres, “Por essa capitania (Ilhéus) cercada da mais cruel e desumano gentio que nestas partes há... cruel gente... Não se acha remédio contra tamanha praga” (Carta de Anchieta a Claudio Acquaviva, 1 de janeiro de 1582). Além desses adjetivos acima citados, lembramos ainda a designação dos índios como inconstantes e falsos

analisada no primeiro capítulo e o destaque para natureza animalesca, fera; essa última lembrada e reforçada pelos iluministas.

A alegação que aos seres do novo mundo era negada a incorporação a categoria humana, poderia acarretar problemas “teológicos”, já que, segundo a religião cristã, perante Deus, todos os homens são considerados iguais (afinal na bíblia não há distinção entre europeus, americanos, africanos ou asiáticos) e livres, todos são filhos de Deus. Para os jesuítas, os índios eram animais, feras, porque não tinham leis, rei, ou principalmente, não eram cristãos. Assim, buscou-se uma alternativa para solucionar esse impasse: os índios tinham (na visão dos padres), uma “animalidade reversível” bastava a aceitação da palavra transformadora do evangelho, por isso, os missionários consideravam necessário “domar” essa natureza fera, bestial dos índios. Gerbi (1996) nos alerta que se é verdade que muitos missionários tendiam a idealizar os indígenas, outros os desprezaram com cruel severidade.

De toda forma, quando se trata de classificar o ameríndio, percebemos uma constante oscilação nos escritos anchietanos com notável preponderância dos aspectos negativos: indômitos, bestiais, carniceiros, falsos, inconstantes, seja como for, algo era inegável: os ameríndios eram inquestionavelmente inferior aos seus colonizadores. O cristianismo poderia levá-los a uma outra etapa da evolução, mas não prometia igualá-los aos seres do velho mundo.

Gerbi (1996) considera que os jesuítas contribuíram mais que qualquer outra Ordem para dar ao indígena americano um retrato falado. As duas imagens possíveis de serem construídas (positiva ou negativa) serviriam ou funcionariam de formas distintas: se o silvícola aparecia como simpático e humano poderia estimular a generosidade dos subvencionadores europeus e persuadi-los de que seu capital era bem empregado. Se os aspectos negativos prevalescessem, podiam ressaltar a firmeza, a paciência, o espírito sacrificial dos bons padres. Acreditamos que os escritos dos jesuítas contribuíram para a construção do discurso de inferiorização da América portuguesa e seus seres. Seu convívio com os indígenas americanos proporcionou uma experiência ímpar e inédita, o pioneirismo dos inacianos nas terras além-mar foi apenas um dos aspectos que valorizaram sua obra.

Os estereótipos negativos construídos nos momentos iniciais da Conquista repercutiram através do tempo, foram recuperados e endossados pelos naturalistas e iluministas que, através de suas reflexões sobre a alteridade, desencadearam uma polêmica a respeito da “Questão do outro”, que adotava como ponto de partida, o momento do encontro do “eu” (europeu) com o “outro” (ameríndio) sinalizado pela chegada dos europeus à América no século XVI. Acreditamos na possibilidade de estabelecermos uma ponte entre esses dois

momentos históricos distintos através dos documentos produzidos e dedicados a essa questão: como pensar, enxergar, conceber, e principalmente, incluir a alteridade no campo de reflexão ocidental. Assim, nos propomos a uma comparação entre os escritos inacianos e algumas idéias iluministas, a partir de Gerbi (1996).

2.2 A polêmica sobre o novo mundo

Ao se depararem com um continente, um povo, uma natureza, enfim, um mundo diferente, os europeus perceberam que era preciso enquadrá-lo em um sistema explicativo, que o tornasse acessível à mentalidade européia da época. Dessa forma começou a ser construída uma imagem do novo continente sob a visão e supervisão européia através, principalmente, de discursos, como as crônicas, os relatos de viagens e as missivas dos dedicados missionários que se dispunham a mergulhar no desconhecido, “iluminando-o” com suas palavras.

Vários estereótipos foram formulados na tentativa de construir uma identidade para esse novo mundo, a natureza, os animais, o clima e os seres que ali habitavam careciam (para atender as expectativas européias) de uma definição, uma classificação. Nesse encontro do eu (europeu cristão) com o outro (indígena) temos o choque entre duas culturas diferentes em suas essências e expressões. O europeu colonizador perceberia essas diferenças como comprovação de imperfeições do novo continente e seus habitantes, o outro, diferente, era na verdade, atrasado, não evoluído, questiona-se até se seriam humanos. Tendo a Europa cristã como modelo ideal de existência, inicia-se o processo de comparação entre os dois continentes.

Theodoro (1992) considera que a história da América espanhola e portuguesa em sua dimensão político-religiosa foi, em grande parte, concebida através de relatos marcados pelo pensamento dominicano (cujo principal representante se encontra na figura de Bartolomeu de Las Casas), jesuíta e franciscano. Os jesuítas, com uma visão institucional bem elaborada, teriam sido capazes de meditar sobre as complexas relações entre o Estado e a Igreja, revelando possuir a preocupação de transformar a experiência missionária em obra histórica.

Os inacianos procuraram adequar suas “descobertas” culturais, frutos de um convívio cotidiano com os índios, às narrativas européias. Desta forma, apresentavam o novo mundo aos olhos europeus colaborando para construção da imagem que se teria sobre a América, a partir de então. Os discursos e explicações sobre a alteridade ameríndia foram motivo de inquietação das mentes européias, que tentariam “enquadrar” essa nova parte da terra em seu

imaginário. Para os contemporâneos da Conquista, coube o papel de pioneiros, primeiros desbravadores do desconhecido e, portanto, eles foram também responsáveis pela transmissão das primeiras impressões sobre a América e seus seres, seja através de crônicas ou relatos de viagens.

É certo que essas impressões não tiveram apenas papel informativo, já que influenciaram as concepções que seriam formadas sobre o novo continente e seus seres. O século XVI é o marco inicial da reflexão do Ocidente sobre a novidade dessa alteridade, discursos foram construídos na tentativa de explicar o desconhecido, tarefa não muito fácil, já que o imaginário europeu ainda era tributário de concepções e conceitos medievais, assim, as imagens sobre o mundo novo começam a ganhar espaço e os estereótipos oscilam a todo tempo, prevalecendo as concepções negativas.

Antonello Gerbi (1996) faz uma análise densa sobre os percursos da polêmica sobre o novo mundo, desde seu “descobrimento”, abordando os conceitos e preconceitos construídos desde então. Segundo o autor, há duas fases distintas dessa polêmica, consideramos a primeira mais pertinente, por ora, ao nosso tema: nela, Gerbi se dedica, principalmente, ao momento de elaboração das teses iluministas sobre o novo mundo através, por exemplo, da abordagem crítica das idéias de Buffon, Hume, Bodin, Tasso, Voltaire, Raynal, Marmontel e, finalmente, De Pauw. Questiona-se como cada um desses pensadores contribuiu para elaboração e fixação de uma imagem, na qual sobressai uma visão negativa e detratora da alteridade ameríndia.

Ao compararmos os escritos jesuíticos e as concepções iluministas, notamos que as cartas dos missionários dão margem para interpretações negativas sobre a alteridade, nelas as características dos ameríndios concebidas como destoantes dos padrões europeus, são classificadas como inferiores, pecados. Entretanto, no caso dos jesuítas, eles pontuam a possibilidade de reverter essa situação, já que se assim não fizesse estariam decretando a inutilidade da própria missão, dessa forma os padres demonstram acreditar que a adesão ao cristianismo poderia levar esses seres a outra etapa da evolução. Já os iluministas apontaram para um declínio irreversível, uma corrupção natural do nativo americano.

A comparação ou análise desses dois tipos de documentação se torna pertinente, na medida em que representam duas visões sobre a América. Os escritos jesuíticos podem ser considerados como as primeiras descrições sobre o novo continente e seus seres, feitas no momento inicial do processo colonizador. Dois séculos depois, essa questão foi retomada pelos pensadores iluministas que emitiram seus juízos legitimados, agora, por uma abordagem científica. Assim, dois discursos foram construídos sobre uma mesma questão em tempos

distintos e tendo motivações diferentes. Se no século XVI as concepções sobre a alteridade eram orientadas por uma instituição religiosa, cujo propósito era transformar o mundo não-europeu através da conversão aos seus padrões morais e cristãos, no século XVIII, têm-se um grupo de pensadores, cujos argumentos são embasados na ciência, e os objetivos são, principalmente, reafirmar a superioridade de sua cultura frente ao resto do mundo, e ainda, zelar pela manutenção de uma identidade ameaçada de fragmentação.

Para cumprir com os objetivos, esses pensadores retornam ao século XVI, momento crucial de afirmação da civilização europeia como dominadora e desencadeiam uma polêmica em torno da questão da alteridade, que volta a ganhar força e ser discutida no século XVIII, a proposta é justamente, classificar o “outro”. Daí a importância da contraposição dessas duas documentações. O europeu, para se afirmar como “eu” civilizado e superior precisava classificar o “desconhecido” ou “diferente”, em seu quadro de compreensão. No século XVIII, a América já não era um continente desconhecido como no XVI, mas sua imagem continuava inconclusa no imaginário europeu. Os intelectuais de então retomaram as descrições primeiras sobre o continente americano e começaram a tecer teses, conceitos e preconceitos para o mesmo.

Nesse sentido, essa imagem da América precisava ser urgentemente estabelecida para que o europeu moderno não se perdesse em sua identidade dominadora, isso aconteceria paradoxalmente, na medida em que o “eu” negava o “outro”. Mas para montagem desse quadro de denegação da alteridade não era obrigatório conhecer empiricamente o outro. Em uma análise sobre o desconhecimento entre as Américas, tratando de um período posterior, Fredrigo chama atenção para essa questão:

O conhecimento não é precisamente empírico, pode-se estabelecer alicerçado em imagens pré-concebidas e, nesse sentido, não fazer jus à experiência social. O conhecimento do outro pode-se dar a partir das informações esparsas ou abundantes, o que contribuiria para construções equivocadas ou não, mesmo no caso de informações abundantes, o conhecimento retirado delas seria filtrado para ser traduzido conforme conviesse ao *eu* em sua construção identitária (2003, p. 03).

Sabemos que grande parte dos autores²¹ que escreveu sobre a América não a “conheceu empiricamente”, mesmo assim tais autores produziram uma vasta bibliografia inclusive com análises e conclusões científicas ressaltando a inferioridade e debilidade das

21 Nesse caso nos referimos aos naturalistas do século XVIII, principalmente Buffon e Hume que, sem dúvida, contribuíram para a construção de uma imagem negativa sobre a América.

Américas em relação à Europa. Assim, reforçamos que para se construir estereótipos sobre o desconhecido não se exigia um conhecimento prático ou empírico; bastava estar informado, informações que não significavam, entretanto, uma interpretação imparcial, pois eram passadas pelos filtros culturais europeus, culminando em uma visão depreciativa da alteridade.

Os contemporâneos da “Conquista” da América e os pensadores iluministas e naturalistas do século XVIII adotaram os relatos das viagens, crônicas e as correspondências sobre o novo mundo como verdade quase inquestionável e, mais do que isso, fizeram dessas fontes o alicerce para construção de um discurso de denegação da alteridade, mas esse tipo de fonte requer uma atenção especial, concordamos com Dauphin quando alerta que: “a citação epistolar pode produzir um excesso de sentido que insufla força, convicção e veracidade aos comentários, não podendo ser consideradas espelhos fiéis da realidade” (DAUPHIN, 1995, p. 75, 76). Entretanto, esses autores fundaram uma “imagem científica negativa” da América. Essa constatação é importante para se refletir sobre a relação entre Europa e América bem como sobre os conflitos imagéticos entre uma e outra, isso porque, acompanhando Prado, “essa imagem (apoiada em uma pseudo versão científica negativa) é perene e por isso cria identidades” (1999, p.181).

É importante destacarmos que a correspondência jesuítica não ficava restrita ao círculo eclesiástico: “Na época, as cartas eram lidas não só pelos jesuítas, mas publicadas e divulgadas entre a população culta da Europa” (FRANZEN, 2008, p. 11). Desde os tempos de Loiola, todos os Gerais estimulavam seus companheiros a escreverem, contando seus feitos na divulgação da palavra de Cristo e na conquista espiritual dos gentios e infiéis.

Como vimos no capítulo anterior, os padres ultrapassaram a função informativa de seus escritos e emitiram suas impressões e opiniões sobre assuntos concernentes à cultura indígena e que despertavam o interesse da Europa. Mostravam-se incomodados com as bebedeiras, a poligamia ou o nomadismo, perplexos e revoltados perante a prática do canibalismo. É justamente a partir da transmissão dessas opiniões que dá-se a classificação do mundo novo que se descortinava aos olhos europeus. Assim a classificação se inicia, amalgamada com o processo de evangelização, já que os padres pioneiros nas colônias, aqueles que na teoria, tinham como missão apenas levar a palavra de Deus, se tornam os primeiros a emitirem juízos sobre o desconhecido, opiniões que perduraram, pois, foram registradas por escrito. Por isso existe a possibilidade de traçar um paralelo entre, por exemplo, os escrito anchietanos e os iluministas, tendo em vista que há fatores classificatórios da alteridade nas duas documentações.

É a partir das descrições feitas pelos padres que a Europa vai começar a enxergar o novo continente. Descrevem ou informam sobre tudo: clima, vegetação, animais, geografia, população, enfim, todos os quesitos necessários para apresentar àqueles que não conheciam empiricamente uma imagem completa do desconhecido. Acreditamos que essas informações transmitidas pelos padres serviram como fontes para elaboração das teses dos pensadores do século XVIII. Anchieta, em uma de suas mais longas missivas “Sobre as coisas naturais de São Vicente”, relata em detalhes sobre as peculiaridades naturais do novo mundo:

Em primeiro lugar, nesta parte do Brasil, que se chama S. Vicente, a duração das partes do ano é muito diferente e tão confusas que não se podem distinguir com facilidade nem assinalar em tempo determinado à primavera nem ao inverno que causam as inundações (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, Roma 31 de maio de 1560).

A primeira observação do padre demonstra o aspecto comparativo de suas descrições, pontua que a duração das partes do ano é diferente da européia, são confusas e “avessas às de lá”. Dessa forma percebemos que, para se tornar inteligível, ou ainda, tornar o mundo da alteridade legível aos olhos europeus, o padre fez uso da estratégia comparativa, buscando no velho mundo aspectos que poderiam servir como parâmetros para tradução do estranho.

Hartog (1999) analisa o modo como os gregos da época clássica representaram para si os não-gregos no intuito de esboçar uma história da alteridade. Utiliza-se da metáfora do espelho através de uma “viagem” a Heródoto e seu objeto nômade. O texto de Heródoto é tratado como uma narrativa de viagem que tem a preocupação de traduzir o outro em termos do saber compartilhado pelos gregos. Hartog percebe, na descrição dos citas feita por Heródoto, que as práticas dos nômades eram interpretadas com relação ao seu homólogo no mundo grego:

Quando Heródoto fala do sacrifício cita, enfoca implicitamente o sacrifício grego (...). Em seguida, a descrição que faz dos momentos sucessivos da cerimônia não ganha sentido senão pela relação que se estabelece pela sucessão das sequências no ritual grego. Agindo como “modelo ausente”, o sacrifício grego oferece, a um só tempo, a possibilidade de aprender a prática cita e de traduzir sua alteridade: fazendo o cálculo correto, o destinatário terá, se quiser, a possibilidade de explicitar os desvios (HARTOG, 1999, p.50).

O modelo de existência para Heródoto, ao se deparar com o outro cita, seria o grego, enquanto que para o jesuíta ao lidar com o nativo americano seria o europeu, dessa forma, as descrições feitas dessa alteridade terão sempre como contraponto o ideal do “eu civilizado”. O jesuíta informa ainda sobre a abundância das águas, além das chuvas constantes, havia enchentes causando inundações.

Em nenhum tempo do ano param as chuvas e, de quatro em quatro, de três em três ou até de dois em dois dias, se alterna a chuva com o sol [...] As estações do ano são inteiramente às avessas de lá; no tempo em que lá é primavera cá é inverno e vice-versa; esta terra da beira-mar é quase todo ano regada por águas da chuva. No tempo da primavera e do verão é muito grande a abundância das chuvas, há enchentes dos rios e as grandes inundações dos campos, grande quantidade de peixes saem dos leitos dos rios para pôr os ovos, o que de algum modo compensa o prejuízo da fome que causam as inundações (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, 31 de maio de 1560).

Mesmo considerando que essa referência à abundância das águas, da parte do inaciano, tenha sido feita de forma “despropositada”, afinal não é possível acessarmos a “totalidade das intenções” do missionário escritor, ela foi interpretada por Buffon como algo extremamente prejudicial ao progresso humano. Desse modo, temos aqui um duplo filtro, antes da chegada da “imagem” aos seus destinatários: o primeiro filtro seria do inaciano, que despropositado ou não, demarcou uma imagem sobre “o lugar”; o segundo filtro viria de Buffon, que, segundo Gerbi:

No pensamento de Buffon, essas embriologias copiosas e pluviosas deviam aparecer como casos particulares, ou felizes confirmações, daquela sua intuição tão grandiosamente pessimista, digamos até trágica, segundo a qual as espécies do mais vis, mais abjetas, mais minúsculas são ao mesmo tempo as que se multiplicam com mais medonha fertilidade. A fecundidade lânguida das formas inferiores assegura sua sobrevivência, enquanto as espécies superiores, os animais grandes, belos e robustos, sabem defender-se com sua nobre coragem, com sua força serena. O elefante e o leão dominam como senhores a plebe confusa dos incontáveis insetos. Balidos e rugidos troam sobre o coaxar covarde de miríades de batráquios. A América, úmida e prolífica mãe de animaizinhos minúsculos e malvados, privada de feras magnânimas, devia apresentar aos olhos de Buffon todos os sintomas de uma repugnante debilidade orgânica (1996, p. 24).

Essa visão totalmente pessimista do naturalista baseava-se em algo que ele, provavelmente não tinha visto com os próprios olhos, mesmo assim isso não o impediu de apresentar um quadro legitimado por um discurso científico, afirmando que a umidade do

continente desembocaria em uma “repugnante debilidade orgânica”, comprovada pela existência dos incontáveis insetos, minúsculas criaturas em detrimento dos animais considerados superiores como leões ou elefantes. Anchieta também aborda de forma interessante a fauna do novo mundo:

Há um certo peixe (que chamamos peixe-boi e os índios iguaraguá), muito grande no tamanho, alimenta-se de ervas, no corpo é maior que o boi, cobre-se de pele dura, parecida na cor à do elefante. Têm no peito dois como braços, com que nada, e em baixo deles as tetas, com que alimenta os filhos [...] No interior das terras acham-se cobras de extraordinário tamanho, que vivem quase sempre nos rios, onde elas apanham os animais terrestres, engolem certos animais grandes [...] E que direi das aranhas com sua inumerável quantidade? Há as meio ruivas, de cor da terra, de cor de pez todas peludas. Há outro bicho pequeno parecido com a centopéia, todo recoberto de pelos desagradáveis que quando tocam o corpo, produzem grande dor (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, 31 de maio de 1560).

Novamente transparece o método comparativo do padre: o peixe-boi seria maior que o boi e sua cor parecida com a do elefante; as descrições eram feitas tendo como base o que o jesuíta conhecia, a novidade do novo mundo apareceria atrelada ao velho. Segundo Hartog: “comparação é uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro (1999, p. 246)”, dessa forma as descrições feitas pelos padres estabeleceram semelhanças e diferenças entre o “além” e o “aquém”, esboçando classificações. O problema estaria no fato de que as comparações classificatórias marcariam as semelhanças, entretanto, reforçariam os desvios. Anchieta continua, na mesma carta, tentando descrever detalhadamente sobre esses animais “exóticos”, o motivo, o próprio escritor esclarece: “Isto quanto aos animais que vivem na água. Quanto aos que vivem na terra, há-os que são desconhecidos nessa parte do mundo” (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, Roma. 31 de maio de 1560). Então, para que fosse entendido no velho mundo, o padre teria que reunir o máximo de detalhes em suas descrições. Vejamos ainda como o padre descreve dois animais atípicos na Europa: o tamanduá e o tatu.

Há também outro animal de feio aspecto, que os índios chamam tamanduá, de corpo maior que um cão grande; mas curto de pernas, pouco se ergue do chão, e por isso é vagaroso, e o homem pode alcançá-lo na carreira. As suas cerdas (negras, entremeadas de cinzentas) são muito mais arrepiadas e compridas que as do porco, sobretudo na cauda, provida de longas cerdas dispostas umas de cima para baixo e outras transversalmente, com a qual recebe e repele o golpe das armas. Recobre-se de pele dura, que as flechas não penetram com facilidade: a do ventre é mais mole. O pescoço é comprido e fino, a cabeça pequena mito desproporcionada ao tamanho do

corpo, a boca redonda, da medida de um ou quando muito de dois anéis, a língua com três palmos de comprimento na porção que pode deitar fora, sem contar a que fica dentro (que eu medi); e deitando-a de fora, costuma-a estender nas covas das formigas, e, assim que estas a enchem inteiramente, a recolhe para dentro da boca. Este é o seu ordinário comer (...). Têm os braços muito fortes e grossos, quase iguais à coxa do homem, armados de unhas duríssimas, uma das quais muito excede em comprimento as de todas as demais feras.

Há outro animal, bastante frequente entre nós (que chamam tatu), que vive pelos campos em cavidades subterrâneas, na cauda e na cabeça quase sempre semelhantes a lagartos. Tem o corpo coberto por cima duma concha muito dura que as flechas não atravessam, muito parecida à armadura do cavalo. (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, 31 de maio de 1560).

Para descrever o tamanduá, Anchieta faz uso das imagens do cão e do porco, além de tentar fazer correlações imagéticas entre o animal e aspectos existentes no velho mundo. O mesmo acontece com o tatu, primeiro, o padre o assemelha aos lagartos e depois recorre às armaduras dos cavalos para transcrever as características do animal. O padre considerava isso necessário já que esses animais eram desconhecidos na Europa e escrevia a pessoas que, provavelmente, não conheceriam empiricamente o continente americano, por isso o padre procurava montar um retrato falado dos seres “estranhos”.

Anchieta ainda resolve omitir a descrição de alguns animais: “Acham-se ainda muitos outros gêneros de animais que resolvi omitir por não serem dignos de se conhecer nem relatar” (Carta de Anchieta ao padre Diogo Laines, 31 de maio de 1560). Interessante é que o argumento usado para tal atitude é que o autor da missiva os considera indignos do relatado. Dessa maneira, apesar de parecer uma obviedade, é fundamental destacar, então, que as descrições são seletivas: não se descreve aleatoriamente, mas se escolhe o que descrever, classificando e hierarquizando os elementos do novo mundo. Assim, criaturas consideradas ínfimas ou desprezíveis pelo padre não seriam registradas.

Independente dos adjetivos usados por Anchieta ao descrever a fauna brasílica ou as omissões perpetradas pelo mesmo sobressai dos seus escritos, a diversidade biológica da América, todavia esse “exotismo” ou variedade das espécies não surpreendeu os naturalistas que interpretariam essa característica apenas como mais uma amostra da inferioridade dos animais do novo continente e uma demonstração da debilidade de sua natureza. Nenhum desses espécimes possuiria beleza ou qualidades suficientes para se equipararem aos do velho mundo. Voltaire tece algumas considerações sobre a fauna americana, também a classificando como “às avessas”:

Não havia nem cães nem gatos (...), bois havia, mas de um caráter monstruoso e feroz (...), e os porcos do México tinham o umbigo nas costas. As qualidades morais e físicas são invertidas e trocadas ente as bestas da América, os carneiros são grandes e vigorosos e os leões insignificantes e polhões (VOLTAIRE Apud. Gerbi, 1996, p.51).

Os julgamentos a respeito do continente americano não se limitaram à natureza ou aos animais, logo o alvo mais constante seriam os seres “humanos” que ali habitavam. Buffon vai além e estende sua tese, classificando esses seres como débeis, impotentes, que não tinham conseguido dominar as hostilidades dessa natureza exótica:

E, portanto, sobretudo por existirem poucos homens na América e por levarem em sua maioria uma vida de animais, deixando a natureza em bruto e negligenciando a terra, que ela permaneceu fria, incapaz de produzir os princípios ativos, de desenvolver os germens de quadrúpedes maiores os quais precisam para crescerem e se multiplicarem, de todo calor, de toda a atividade que o sol pode conceder à terra amorosa, e é pela razão inversa que os insetos, os répteis e todas as espécies de animais que se arrastam no lodo, cujo sangue é água e pululam em meio à podridão, são mais numerosos e maiores em todas as terras baixas, úmidas e pantanosas deste novo continente. (GERBI, 1996, p.23).

Notamos semelhanças entre a escrita de Buffon e a descrição feita por Anchieta, por exemplo, quando o padre relata sobre a abundância de chuvas na América, o naturalista interpretou essa característica como algo prejudicial ao desenvolvimento do próprio continente, o tornando um lugar pantanoso, insalubre, úmido, perfeito para proliferação de animais venenosos e répteis como as cobras gigantes, seria um local ideal também para os insetos. Buffon via a presença de insetos como uma comprovação da total debilidade americana, sugeria que as formas inferiores de vida eram germinadas na umidade e podridão. “O podre, o encharcado e o recém nascido deviam ser para ele elementos conexos de uma mesma realidade” (GERBI, 1996, p.24).

O naturalista iria ainda mais longe, estendendo a toda “natureza viva”, as observações feitas a propósito dos quadrúpedes. É interessante observar como Buffon, a partir de considerações sobre o clima e a natureza tece conclusões a respeito até mesmo da virilidade do indígena, selecionamos o trecho abaixo no qual percebemos essas idéias:

Existe, portanto, na combinação dos elementos e demais causas físicas, qualquer coisa oposta ao engrandecimento da natureza viva neste novo mundo: há obstáculos ao desenvolvimento e talvez à formação dos grandes germes; os mesmos que sob a doce influência de um outro clima, receberam sua plena forma e sua completa extensão, se restringem se amesquinham sob

este céu avaro e sob esta terra desolada, onde o homem, em pequeno número, era esparso errante; onde, longe de usar este território como um mestre a seu domínio, ele não possuía qualquer império; onde, não tendo jamais submetido nem os animais nem os elementos, não tendo domado os mares nem direcionado os rios, nem trabalhado na terra, ele era, em si, somente um animal de primeira classe e existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, uma espécie de autômato impotente, incapaz de reformá-la ou auxiliá-la: ela o tinha tratado menos como mãe que como madrasta, recusando-lhe o sentimento do amor e o vivo desejo de multiplicar-se; pois, ainda que o selvagem do Novo Mundo possua aproximadamente a mesma estatura do homem do nosso mundo, isso não é suficiente para que ela constitua uma exceção ao fato geral do apequenamento da natureza viva em todo este continente. O selvagem é débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pêlos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr, é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade d'alma; quanto à do corpo, é menos um exercício, um movimento voluntário, que uma necessidade de ação imposta pela necessidade; prive-o da fome e da sede e terá destruído simultaneamente o princípio ativo de todos os seus movimentos; ele permanecerá num estúpido repouso sobre suas pernas ou deitado durante dias inteiros (GERBI 1996, p. 20-21).

As conclusões do naturalista são interessantes: a natureza da América recebe o título de madrasta, o selvagem, por não tê-la dominado, seria responsabilizado por todo seu apequenamento; a incompetência do selvagem faria dele apenas um animal de primeira classe, um ser sem consequência alguma para a natureza. Para Theodoro (1992), essa concepção do naturalista é tributária de uma visão, segundo a qual, o homem têm o direito e o dever de hierarquizar e utilizar em seu benefício todas as espécies. Assim, os vegetais e animais existem para serem consumidos pelo homem europeu, a autora ainda considera que o indígena concebia a relação com a natureza de forma distinta, visando manter o equilíbrio, isso para os naturalistas, era barbárie. As observações do naturalista o levariam a uma conclusão ainda mais instigante: os órgãos de reprodução dos selvagens seriam débeis, a comprovação dessa assertiva estaria na ausência de pêlos dos nativos, que traria como consequências a falta de ardor dos machos pelas fêmeas.

Seguindo o raciocínio dos naturalistas do século XVIII, Voltaire acrescentará que a explicação para o fato de existir um pequeno número de seres humanos no novo mundo decorreria de ser ele coberto de pântanos e devido a terra produzir uma quantidade prodigiosa de venenos e ainda por seus habitantes serem poucos industriosos e “em parte são também estúpidos” (VOLTAIRE, Apud. Gerbi, 1996, p. 50). O resultado de tantas deficiências encontradas no continente americano seria uma extraordinária escassez de alimentos, fazendo com que os animais fossem desnutridos e impedindo a multiplicação dos homens: “é de

admirar terem-se encontrado na América mais homens que símios” (p. 50). O “despovoamento” da América e a conseqüente impossibilidade de formar ali sociedades civilizadas, se tornaria, com Voltaire, um estigma de maldição e um obstáculo a qualquer tipo de progresso.

Entretanto, o abade Corneille De Pauw iria ainda mais longe. Gerbi (1996) considera que, após Buffon, a difamação de toda natureza americana chegaria a um insuperável extremo com De Pauw. O enciclopedista reunia uma firme e cândida crença no progresso e uma ausência de fé na bondade natural do homem. “Ele julga que o homem se aperfeiçoa somente na sociedade, que o homem só, em estado natural, é um bruto, incapaz de progresso” (1996, p. 57). Gerbi assinala ainda que enquanto Buffon tratara de deixar o homem fora de sua tese e fizera dele um animal frio e inerte, para De Pauw, o americano nem sequer chega a ser um animal imaturo, é um degenerado, o continente americano seria um lugar de degeneração em todos os sentidos, os animais perdiam o rabo, os cachorros não sabiam latir, o ferro amolecia e não servia para fabricar pregos. Os seres humanos eram ignorantes, fracos, despreparados e como condenados a permanecer nesse estado de decadência, e ainda:

Aqueles homens na realidade estão ainda pior que os animais. São tão débeis que o menos vigoroso dos europeus, sem esforço os deitaria por terra numa luta, possuem menos sensibilidade, menos humanidade, menos gosto e instinto, menos coração e inteligência, numa palavra, menos tudo. São como bebês raquíticos, irreparavelmente indolentes e incapazes de qualquer progresso mental. (Gerbi, 1996, p. 57).

Os naturalistas e iluministas do século XVIII em sua maioria vetaram a inclusão do ameríndio na “humanidade”, as características peculiares dos seres do novo mundo acabaram os desclassificando, segundo os padrões europeus de humanidade. Dessa forma nos dois tipos de documentação, a alteridade ameríndia recebe adjetivos depreciativos que a enquadra como impreterivelmente inferior à civilização européia. O cristianismo pregado pelos missionários previa uma transformação desses seres, entretanto, não garantia sua elevação ao mesmo nível dos europeus, continuariam índios, continuaram inferiores. A distância temporal de dois séculos entre as documentações não significaram uma relativização das diferenças, ao contrário, se os jesuítas deram início ao processo de classificação e qualificação da alteridade no século XVI, o século XVIII representou uma reafirmação dos aspectos negativos ensaiados na correspondência jesuítica e foi além, através da elaboração de teses nas quais a degradação do “outro” recebia contornos científicos, e assim, eram legitimadas, podendo servir também para a manutenção de uma suposta identidade de uma Europa superior e dominadora.

Entretanto, essa polêmica não pode ser considerada encerrada já que, ganhou novos retoques com as análises e críticas da historiografia que, a partir do século XX retoma a Questão do Outro e agora com uma abordagem distinta possibilitará a ampliação do horizonte de expectativas sobre esse tema, permitindo e revelando, que ainda há espaço para visões de América. Dessa forma faremos uso de alguns conceitos antropológicos indispensáveis ao se refletir sobre a alteridade e ainda, retomaremos as teses de alguns historiadores que se propuseram a pensar as diferenças e elegeram como marco para suas abordagens, justamente, o momento inicial do encontro entre as duas culturas distintas discutidas nesse trabalho.

Sabemos que esses historiadores, ao olhar para o passado, representam uma época totalmente distinta, tanto dos jesuítas como iluministas, isso possibilitará uma visão mais ampla e conclusões diferentes, não queremos incorrer no anacronismo, apenas apontar alternativas à forma de lidar com a alteridade.

2.3 Visões de América: uma análise historiográfica

Em nossa trajetória analítica sobre a alteridade não podemos descartar a incorporação de alguns conceitos advindos da chamada ciência antropológica, que afinal, foi e é essencial quando se pretende olhar e pensar o diferente. A diferença que se transvestia em espanto e perplexidade nos séculos XV e XVI, encontra nos séculos XVIII e XIX uma nova explicação: o outro é diferente porque possui diferentes graus de evolução. O século XVIII serviu como palco para a emergência das teses iluministas e da ciência antropológica, é portanto, um momento crucial em nossa reflexão sobre o outro.

O conceito de cultura foi sintetizado por Edward Tylor no final do século XVIII como: “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (LARAIA, 1992, p. 25)”. O seu livro foi produzido nos anos em que a Europa sofria o impacto da “*Origem das Espécies*” de Charles Darwin e a nascente antropologia foi fortemente influenciada pela estreita expectativa do evolucionismo unilinear. Dessa forma, Tylor explica a diversidade como resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução, assim uma das tarefas da antropologia, segundo Laraia seria “a de estabelecer uma escala de civilização colocando as nações européias em um dos extremos da série e em

outro as tribos selvagens dispendo o resto da humanidade entre dois limites (1992, p. 33)”²². Ainda aqui percebemos a influência dos escritos jesuítas já que esse mesmo autor afirma que o mérito de Tylor na tentativa de analisar e classificar cultura foi o de uma crítica arguta e exaustiva dos relatos dos viajantes e cronistas coloniais.

Entretanto percebemos que todas essas concepções culminavam em um processo discriminatório, através do qual as diferentes sociedades eram classificadas hierarquicamente, com muita vantagem para as culturas européias. Era o nascimento do “etnocentrismo” legitimado pela ciência. Segundo Rocha etnocentrismo é: “uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo, todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossas definições do que é a existência, no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo ou hostilidade (1984, p. 7)”. Ver o mundo através de sua cultura têm como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência seria responsável pela ocorrência de conflitos sociais, ou no caso em que estudamos, pelo extermínio de culturas ou a dominação das mesmas. Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes, práticas de outros sistemas culturais são catalogados como absurdos, deprimentes ou imorais. Laraia considera que:

A nossa herança cultural desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade, por isso discriminamos o comportamento desviante (1992, p. 70).

Aqueles que são diferentes do grupo do “eu”, por não poderem dizer algo de si mesmos acabam representados pela ótica etnocêntrica. Segundo Rocha: “Na chamada civilização ocidental existem diversos mecanismos de reforço para o seu estilo de vida através de representações negativas do outro (1984, p. 15)”. Rocha ainda conclui que os dois sistemas de idéias (o espanto do século XVI e o evolucionismo do século XIX) são igualmente inadequados, pois que ambos são etnocêntricos na sua maneira de ver o outro.

Fizemos esse “sobrevô” superficial sobre alguns conceitos antropológicos como cultura, etnocentrismo e ainda evolucionismo, pois consideramos pertinentes sua compreensão ao se empenhar em entender os percursos pelos quais a reflexão sobre a

22 Segundo Laraia (1992) a reação ao evolucionismo só aconteceria no final do século XIX e início do XX com o desenvolvimento da tese do particularismo histórico com Franz Boas, segundo a qual cada cultura segue seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.

alteridade percorreu. Entendemos que essa visão “relativizadora”²³ das diferenças era algo desconhecido no século das grandes navegações, mas agora nos detemos no momento em que as idéias dos contemporâneos da Conquista, dos iluministas e naturalistas e até de alguns antropólogos serão revisitadas e criticadas por historiadores do século XX.

Segundo Hartog dizer o outro é enunciá-lo como diferente: “É enunciar que há dois termos, *a* e *b*. Por exemplo: existem gregos e não gregos, mas a diferença não se torna interessante, senão a partir do momento em que *a* e *b* entram num mesmo sistema (1999, p. 229)”. A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade. O autor ainda pondera que: “um narrador pertencente ao grupo *a*, contará às pessoas de *a*; há o mundo em que se conta e o mundo que se conta (Ibid, p. 229)”.

Assim, adaptando essa tese a nossa reflexão podemos dizer que os missionários jesuítas pertencentes ao mundo europeu descrevem a América (o mundo que se conta) a seus pares (o mundo em que se conta). Esse processo pode ser considerado como um ato de tradução feito pelo que narra daquilo que até então lhe era estranho. Hartog pontua que para traduzir a diferença, o narrador tem à sua disposição a figura da inversão, em que a alteridade se transcreve como antipróprio: “não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a* (1999, p. 230)”. O princípio da inversão seria, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida). “A inversão é uma ficção que faz ver e que faz compreender: trata-se de uma das figuras que concorrem para elaboração de uma representação de mundo (1999, p. 231)”. Alguns autores compartilham da mesma idéia de Hartog através da análise de conceitos como eurocentrismo, nos mostram a atualidade da reflexão sobre a alteridade.

As imagens que apresentamos até agora da América e seus seres e que foram identificadas nas cartas anchietanas e nas teses iluministas, também foram analisadas e criticadas por alguns historiadores, como por exemplo, Souza (1986) que afirma que o novo continente foi concebido a partir de três imagens que se alternavam: paraíso, inferno e purgatório; o primeiro referia-se basicamente à natureza e ao universo econômico, a segunda, sempre relativa aos homens (índios ou negros). Então, para a autora, as imagens construídas a

23 Rocha define relativizar como: “quando vemos que as verdades da vida são menos uma questão de essência das coisas e mais uma questão de posição, quando o significado de um ato é visto não na sua dimensão absoluta mas no contexto em que acontece, quando compreendemos o “outro” nos seus próprios valores e não nos nossos. É não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença (1984, p. 20)”.

respeito da América portuguesa oscilariam entre paraíso, inferno ou purgatório, não eram sequenciais, mas poderiam ser superpostas, aparecendo ao mesmo tempo.

Percebemos que os jesuítas procuraram (para atender as expectativas européias) descrever o “exotismo” da fauna e flora americanas, reforçando as características das mesmas. Esse detalhamento culminaria, principalmente nos primeiros momentos da colonização, em uma equiparação entre a natureza ameríndia e o paraíso ou jardim do Éden descrito na bíblia sagrada, daí Souza (1986), ter desenvolvido sua tese de edenização da natureza americana, a mesma autora não descarta as contribuições dos cronistas para construção dessa imagem. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, amenidade do clima às tradicionais descrições do paraíso terrestre tornava próximo e familiar para os europeus a terra distante e desconhecida. Quanto aos homens, receberam na grande maioria das vezes, como vimos, adjetivos depreciativos, além disso, a figura do demônio e sua influência, se tornou constante nas descrições a respeito da humanidade “anti-humana” dos índios brasílicos.

A produção de crônicas e relatos de viagem era colocada a serviço da descoberta do novo mundo, o olhar começava a crescer sobre os outros sentidos captando e aprisionando o raro, o estranho, o singular. Para Souza o Brasil, colônia portuguesa, teria nascido ainda sob o signo do demônio já que “sobre a colônia nascente teria sido despejada toda carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque (1986, p. 28)”. Isso é evidente no caso dos caraíbas ou pajés frequentemente associados à influência demoníaca e considerados representantes desse ser malévolo. Dessa forma, faz-se necessária uma diferenciação entre as interpretações a respeito da natureza e humanidade americanas. Para a primeira teria triunfado a edenização enquanto que a respeito da humanidade prevaleceu a diferença, infernalizou-se o mundo dos homens.

Entretanto, as formulações edênicas que tinham sido tecidas a respeito da natureza da América portuguesa tinham servido como uma ponte que, em certa medida, aproximava o novo mundo do velho, integrando-o em seu imaginário, preenchendo um lugar antes ocupado pelas terras longínquas que, aos pouco, foram sendo devassadas. E conforme o novo continente começou a emergir na sua especificidade, a edenização ficou ameaçada, novas plantas, ventos fortes, chuvaradas, mas sobretudo homens e bichos estranhíssimos sobressaíam às visões paradisíacas.

Souza (1986) considera que, a preocupação com a especificidade do novo mundo foi totalmente alheia aos jesuítas que estiveram no Brasil entre o final do século XVI e o início do século XVII, e os elege como representantes máximos da incompreensão do universo colonial, os homens, mais que o mundo vegetal e animal teriam sido o alvo privilegiado da

má vontade jesuítica. A autora acredita que prevaleceu entre os europeus, graças a influência dos escritos jesuíticos, a percepção dos índios como uma outra humanidade, ou ainda como animais ou demônios. Sobressaía a idéia de uma violência cotidiana por parte dos índios, que colocava os europeus entre o risco de ser flechado e o de ser comido. Souza conclui que:

Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições européias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade (1986, p. 84, 85).

Paraíso, inferno ou purgatório, as imagens construídas sobre a América no momento de sua “descoberta” pelos europeus refletem a ideologia e revelam os elementos presentes no imaginário dos homens do velho mundo, idéias que transparecem no contato inicial com a alteridade ameríndia e na forma que a mesma seria interpretada e descrita. Até mesmo em torno do termo utilizado para denotar esse evento ímpar na história mundial há motivos para discussões e polêmicas.

Ao retornarmos ao século XVI, momento do encontro entre os dois mundos não podemos descartar a abordagem da concepção eurocêntrica que então prevalecia atrelada ao que Dussel (1993) conceitua como “falácia desenvolvimentista”. Ao refletir sobre a ontologia hegeliana, Dussel aponta o papel central do conceito ‘desenvolvimento’ que teria uma direção no espaço, fazendo da América um continente inquestionavelmente imaturo em relação à Europa. “A imaturidade total, física (até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente degenerados) é o signo da América” (1993, p. 19). Assim a América ficaria fora da história mundial, em uma concepção reveladora do profundo senso de superioridade da Europa que nada teria a aprender dos outros mundos, outras culturas, pois têm um princípio em si mesma e é sua plena realização. Concepção que está intrinsecamente relacionada às teses dos iluministas já abordadas sobre a imaturidade do continente, daí a utilização do termo “novo”, uma novidade que apareceria, novamente, atrelada a algo negativo: a imaturidade

Dussel (1996) ao criticar as idéias de Hegel sobre os outros mundos além da Europa defende a tese de que o descobrimento e conquista da América foi essencial na constituição do “ego” moderno europeu: Isso permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da modernidade, o que nos descobrirá não só seu conceito emancipador (que é preciso

subsumir), mas igualmente o “mito” vitimário e destruidor de um europeísmo que se fundamenta mesmo na falácia eurocêntrica e desenvolvimentista.

É comum o uso de expressões como: “A América foi descoberta em 1492, enquanto o Brasil em 1500”, ou ainda, “Pedro Álvares Cabral foi quem descobriu o Brasil”. Mas é necessário precaução ao usarmos esse conceito, já que está prenhe de conotações eurocêtricas carentes de uma reflexão mais aprofundada e crítica. Dussel considera “descobrimento”:

Como uma experiência estética e contemplativa, aventura explorativa e até científica de conhecer o novo que a parte de uma experiência resistente e teimosa exige que se rompa com a representação do mundo europeu como uma das três partes da terra. Ao descobrir uma quarta, ocorre uma auto-interpretação diferente da própria Europa. A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa “centro do mundo, torna as outras culturas periferia sua (1996, p. 33).

Segundo essa concepção não teria havido um descobrimento e sim “encobrimento”, na medida em que a América não é descoberta como algo que resiste como o outro, mas como matéria onde é projetado o “si-mesmo”, onde os habitantes das novas terras deveriam ser conquistados, colonizados, modernizados, civilizados como matéria do ego moderno. Para Todorov toda história da América é marcada por esta ambigüidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada; o autor elege como centro de sua obra a chegada de Cristovão Colombo à América, pontua que nesse momento “os homens descobriram a totalidade do que fazem parte, até então, formavam uma parte sem todo” (2003, p. 7).

O autor aponta Colombo como personagem ímpar do acontecimento, um homem com mentalidade medieval, mas que ao descobrir a América inaugura a era moderna; não questiona a categoria “descobrir”, sua análise está pautada nas reações do navegador e suas fontes são os diários do mesmo, ressalta as impressões e descrições que Colombo faz do que vê, ressaltando que assim como na colonização portuguesa, a espanhola não despreza o caráter evangelístico de sua obra, intuítos que já transparecem na fala do navegador. “Os espanhóis tomam o ouro e levam a religião” (Ibid, p. 62). Sabemos que a expansão marítimo-comercial das potências Ibéricas não pode ser dissociada da expansão espiritual. A conquista material será ao mesmo tempo, resultado e condição da expansão espiritual.

Conquista é outra figura de linguagem constantemente usada quando se trata da dominação européia da América, segundo Dussel:

Por conquista entendemos agora uma relação não mais estética ou quase científica da pessoa-natureza como no “descobrimento” de novos mundos. Agora a figura e prática, relação de pessoa-pessoa, política, militar, não de reconhecimento e inspeção de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos índios (1993, p. 42).

Depois dos territórios já terem sido reconhecidos geograficamente, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas. Daí a importância dos missionários, é justamente nessa etapa do processo, onde se pretende a dominação das almas, dos imaginários, que os padres entravam em ação, dessa forma a conquista poderia ser completa: enquanto os corpos eram dominados pelos conquistadores, as almas eram conquistadas pelos evangelizadores.

As análises de Dussel se concentram mais na conquista da América espanhola e podemos considerar que a violência e dominação militar foi mais largamente usada que na América portuguesa, tendo em vista o extermínio das civilizações pré-colombianas. Entretanto, pensamos ser pertinente para nossas pesquisas as considerações do autor, como por exemplo, quando trata da Conquista como um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o outro como “si mesmo”. O outro em sua distinção é negado como outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido. Dussel critica ainda o termo “encontro de dois mundos” para ele, esse conceito é encobridor porque se estabelece ocultando a dominação do “eu” europeu, de seu mundo sobre o mundo do outro, do índio.

Apesar de nenhuma dessas figuras de linguagem (encontro, descobrimento, conquista) poder ser descartadas, consideramos de grande relevância a análise do termo colonização. Dussel (1993), pontua que houve colonização da vida cotidiana do índio, e que esse foi o primeiro processo europeu de modernização, de civilização, de subsumir e alienar o outro como si mesmo. Através de uma prática erótica, pedagógica, cultural, política e econômica, seria o início da domesticação, estruturação, colonização do modo como aquelas pessoas viviam.

Finalmente depois de dominados os corpos (seja através da violência ou aldeamentos), os europeus exerceriam o domínio sobre o “imaginário” do nativo, através da pregação de uma nova religião: o cristianismo. “Os índios vêem negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um deus estrangeiro e de uma razão moderna, que deu aos conquistadores a legitimidade para conquista” (Dussel, 1993, p. 58).

Deus se tornara o fundamento, a justificativa dos planos conquistadores europeus, é a conquista espiritual, nesse processo o mundo do outro será interpretado como o negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso.

Depois de descoberto o espaço (como geografia), e conquistados os corpos (como geopolítica) era necessário agora controlar o imaginário a partir de uma nova compreensão religiosa do mundo da vida... Deste modo o círculo podia se fechar e o índio ficar completamente incorporado ao novo sistema estabelecido: a modernidade mercantil capitalista nascente. (Ibid, p. 59, 60).

Esses caminhos pelos quais passou a reflexão sobre a alteridade, nos mostram a importância, relevância e atualidade do tema, percebemos que o diferente sempre inquietou aqueles que não compartilham os mesmos costumes ou hábitos. A maneira de lidar com a alteridade talvez tenha se alterado, ou mais ainda o “outro” já não é mais o mesmo, no século XVI tínhamos uma cultura que se auto-considerava a única civilizada do planeta e tinha por direito conquistar e dominar as culturas inferiores impondo sua política, religião e usufruindo de sua economia. O outro era apenas um objeto a ser subsumido, uma alteridade cuja especificidade não recebia nenhuma apreciação positiva, ao contrário, a diferença comprovava fatidicamente sua inferioridade.

No século XVIII esse discurso ganha um tom científico prevalecendo a idéia de que a América e seus seres haviam sido menosprezados pelo acaso ou mesmo por Deus e continuavam aquém da civilização branca européia, eram menos evoluídos, fato comprovado por teses e argumentos iluministas, naturalistas, científicos. A inferioridade americana era incontestável e para maioria dos pensadores, irreversível. Agora no século XXI, temos a vantagem e o recurso de uma visão diacrônica e podemos analisar os percursos pelos quais esse tipo de reflexão transcorreu, com o auxílio de uma visão historiográfica que tende à relativização das diferenças, podemos apreender que a alteridade pode significar riqueza. As especificidades de uma cultura não são de modo algum signos de sua incapacidade ou inferioridade, entretanto, sabemos que ainda hoje, esse tipo de visão não é compartilhada por todos, razão de ainda existirem vários conflitos sociais e políticos. Afinal admitir que o “outro” nada têm de inferior ao “eu” não é fácil, se desvencilhar de uma visão etnocêntrica ainda é uma desafio para muitos.

O século XVI representou um marco, quando houve o desencadeamento dessa importante questão, que ainda hoje inquieta as mentes. A alteridade ameríndia despertou o interesse europeu, classificar esses seres se tornou um desafio, e como vimos as primeiras características do “retrato falado” dessa alteridade foram listadas nas correspondências

jesuíticas. Por isso resolvemos, mais uma vez, retornar as fontes que impulsionaram e sustentaram nossa pesquisa, agora para destacar e analisar outra característica dos padres da Companhia de Jesus: a de informantes. Afinal, informar sobre tudo o que ocorria nas missões era uma ordem entre os padres, uma determinação presente nas Constituições elaboradas por Santo Inácio de Loyola: escrever também era uma missão.

Dessa forma, completamos o quadro de análise ao qual nos propomos: os jesuítas como agentes de evangelização, de classificação, e finalmente, de informantes. Todas essas imagens estão intimamente relacionadas e representam os métodos, a teoria e a prática da missão da Companhia de Jesus na América portuguesa. Então nos debruçamos sobre as características que remontam à fundação dessa Ordem ressaltando seus princípios norteadores firmados, principalmente, em torno da obediência e da escrita.

CAPÍTULO III

INFORMAR: A IMPORTÂNCIA PRÁTICA DA ESCRITA E O PAPEL DA DISCIPLINA NO EPISTOLÁRIO JESUÍTA

O ato de escrever tinha para os jesuítas uma importância fundamental. Através da escrita, justificaram, anunciaram e demonstraram a importância de sua missão como evangelizadores do novo mundo. Como vimos no primeiro capítulo, evangelizar foi o conceito chave e mobilizador, que orientou a empresa ultramarina dos soldados de Cristo, que se esforçaram em registrar os pormenores dessa missão, incluindo suas dificuldades e obstáculos, mas ressaltando o sucesso frente à gentildade da América. As descrições realizadas pelos missionários nos possibilitaram enxergá-los também como “classificadores” da alteridade ameríndia, tendo em vista os juízos a respeito dos costumes e características dos índios com os quais conviviam. Dedicamo-nos, assim (nos dois capítulos anteriores), a apontar e analisar dois processos distintos e que se tornaram indissociáveis na prática missionária: evangelizar e classificar.

Achamos pertinente, então, abordar outras questões indispensáveis ao analisar esse tipo de fonte: a quem interessava a compilação desse epistolário, que fatores diferenciaram os jesuítas das outras ordens religiosas e porque existe essa tamanha dedicação à palavra escrita. Acreditamos que a coesão e até a existência e permanência da Ordem, tornou-se dependente da manutenção da correspondência entre os missionários nas colônias e seus superiores. Dessa forma, mergulharemos mais uma vez em nossas fontes, apontando como uma de suas principais características, o fato de ser uma escrita orientada, e indicando como fio condutor de todas as epístolas a obediência dos missionários aos seus superiores. E, ainda, tentaremos demonstrar que, mesmo com a proposta de atender a uma ansiedade “coletiva”, no sentido de escreverem como representantes de uma Ordem religiosa, acreditamos que os padres jesuítas missivistas deixaram transparecer anseios, desejos e expectativas particulares, apontamos,

nesse sentido, o desejo de se tornarem mártires, através do reforço das idéias de sofrimento, abnegação e até a vontade de morrer entre os infiéis.

3.1 A Companhia de Jesus e a missão de informar

A Companhia de Jesus foi criada como uma Ordem que queria ser diferente das outras, concebia que o mundo não era para ser hostilizado, mas encarado, a fé cristã não era para ficar encerrada dentro de muros, mais deveria ser propagandeada, levada para todos os cantos do mundo. Segundo Costa (2009), para se manter a união interna da Ordem, foram cruciais a obediência e o epistolário. Um ingrediente absolutamente necessário para garantir a organicidade daquele instituto era a obediência irrestrita de todos os jesuítas aos seus superiores e, principalmente ao superior geral. Anchieta, por exemplo, em carta ao irmão Antônio Ribeiro, escrita em junho de 1587, em meio a recomendações para alguém que parecia estar muito atribulado e não cumprindo com suas obrigações, mostra que a obediência era essencial à vida na Companhia: “Se um dia queremos fazer nossa vontade em cousa alguma, por pequena que seja, outro dia faz que a procuremos de a fazer em outras, até que perdemos a obediência que consiste em não fazermos nossa vontade, se não a de Deus que é interpretada pelos superiores” (ANCHIETA apud Costa, 2009, p. 2). Ou seja, em todos os momentos de sua vida apostólica, os padres teriam que manter a obediência, não fazendo sua própria vontade, e vivendo conforme a vontade de Deus representada pelos superiores. A obediência era mais que uma recomendação, era uma ordem.

Anchieta chega a fazer inclusive menção a São Francisco em uma carta ao irmão Antônio Ribeiro, onde aborda esse tema ressaltando a importância da submissão:

Porque – como diz o glorioso São Francisco – não quer o diabo de nós mais que um cabelinho, porque dele faz uma grande amarra, com que nos prende e tem por seus. Se um dia queremos fazer nossa vontade em coisa alguma, por pequena que seja, outro dia faz que a procuremos de a fazer em outras e outras, até que perdemos a obediência, que consiste em não fazermos a nossa vontade, senão a de Deus, que é interpretada pelos superiores. Se começamos a nos esfriar um tamanino na oração e desejo de tratar com Deus com muita humildade, pedindo-lhe continuamente ajuda para nossas fraquezas, pouco a pouco nos mete tanto regelo no coração, que vimos, não somente a não gostar do recolhimento, mas também a desgostar da vida e da Religião, desejando liberdade, para poder ter gosto no mundo (Carta de Anchieta a Antônio Ribeiro, 17 de maio de 1557).

Anchieta, além de reforçar a importância da obediência, adverte sobre os riscos de se fazer a própria vontade: a desobediência ou ao fazer a própria vontade, os padres poderiam começar a desejar a “liberdade”, não se submetendo mais às determinações que lhe eram impostas, a submissão aos superiores seria o antídoto ao desejo de liberdade e sublevação, só assim o respeito à religião e a Companhia poderia continuar existindo. Em outra missiva, agora dirigida ao irmão Francisco de Escalante, Anchieta persiste na idéia da indispensabilidade da obediência:

E assim, onde falta a obediência, está de sobra falar muito com Deus, pois não entende àquele que, sem ela e fora dela, lhe fala. E daqui podereis coligir que, se a obediência vos ocupar de maneira que vos falte tempo para orar, a mesma obediência ora e é ouvida por Aquele que obedeceu até a morte. Confio em Deus que sabeis fazer isto tão bem que da obediência fazeis oração, oferecendo-a a Deus desde o princípio e continuando-a com levantar em meio dela o pensamento de Deus muitas vezes, e no fim dela dando-lhe graças, por vos fazer digno de vos ocupar em coisas de seu serviço, que sabeis tão certo ser sua divina vontade (Carta de Anchieta ao irmão Francisco de Escalante, 7 de julho de 1591).

A obediência era considerada tão importante que aqui aparece equiparada a oração, o missivista recorre até mesmo à imagem do Cristo crucificado para demonstrar o quanto o ato de obedecer sem reclamar ou questionar era essencial para religião (de uma forma geral) e para Companhia. Essa obediência deveria ser praticada no mundo exterior e também se mostrava fundamental para manter a união da Ordem, já que supunha uma abnegação da vontade individual em prol de um bem maior. Nesse sentido, a estrutura jesuítica poderia contribuir para manutenção dessa obediência, pois era verticalmente organizada, permanecendo o princípio da hierarquia:

A obediência como norma de vida de todos os jesuítas era geral e atingia praticamente todas as esferas da vida. Ela está presente na pedagogia jesuítica, de forma vasta através do *Ratio Studiorum*; está presente na relação de subordinação nas casas e colégios, está presente nas visitas oficiais e suas deliberações; está presente na determinação para contínua correspondência interna (Costa, 2009, p. 4).

A união interna da Companhia e a obediência como regra a ser cumprida encontraram no vasto epistolário jesuítico (já que a correspondência deveria ser mantida de forma incessante) um instrumento eficaz de sua manutenção. Segundo Costa (2009) no que diz respeito às “letras missivas”, determinaram-se obrigações em dois sentidos: entre súditos e superiores e entre casas e províncias. Para garantir que as cartas fossem realmente enviadas,

os superiores deveriam escrever para os provinciais a cada semana e estes responderiam e escreveriam ao padre geral a cada mês. O governo central ou provincial deveria ordenar como em cada parte se pode saber das outras, para consolação e edificação mútua, para isto os superiores escreveriam ao provincial a cada quatro meses, ambas deveriam ir duplicadas para que uma fosse mandada ao geral e da outra fizessem cópias.

Foi traçado assim, nas Constituições, um conjunto de operações de comunicações que compunha um sistema de informações. Neste sistema se estabeleciam responsabilidades para a geração de informações e destinatário destas. Foram fixados prazos, determinada a produção de cópias, definida a circulação destas, consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas. Entretanto, acreditamos que esse sistema de correspondência pode ser rastreado na constituição da própria Companhia e nas características de seu fundador.

Segundo Lodoño (2002), o núcleo da Companhia de Jesus começou a se desenvolver em Paris, a partir de 1531. Sua base inicial foi um grupo de estudantes do colégio de Santa Bárbara e o líder espiritual de tal grupo era por muitos considerado um santo. Uma característica interessante dos fundadores da Companhia, incluindo Inácio de Loiola é que eram formados em letras, valorizavam desta forma, o uso e estudo da escrita, entendiam o registro escrito como “expressão de uma práxis colocada a serviço da procura da vontade divina” (Ibid, p. 16).

Inácio de Loiola é caracterizado como o homem da escrita, que entre os anos de 1524 e 1556 teria escrito seis mil e oitocentas e quinze cartas, para ele havia um vínculo entre a escrita e a devoção. Apontamos que Loiola poderia ter encontrado seu precursor na própria Bíblia Sagrada, afinal, o apóstolo Paulo já havia demonstrado a utilidade e importância da escrita em sua missão de propagar o evangelho de Cristo. Paulo escrevia cartas com recomendações aos neófitos, admoestações, agradecimentos, enfim, a escrita também se tornou um meio de comunicação fundamental para o cumprimento da missão do apóstolo²⁴. Entendemos que tanto para Paulo como para Loiola, a escrita tinha um sentido, uma razão, não era de forma alguma despropositada ou aleatória, era usada em prol do crescimento da obra de Deus na terra, portanto, encarada como um instrumento para propagação do evangelho. Lodoño acredita que Loiola tinha uma visão prática sobre a escrita:

24 O epistolário do apóstolo Paulo está registrado nas Sagradas Escrituras, ficou conhecido como as epístolas paulinas, foram dirigidas aos cristãos que estavam em Roma, Corinto, Galácia, Éfeso, Filipos, Colossos, Tessalônica e ainda cartas particulares a Timóteo, Tito e Filemon. Todas elas escritas entre 49 e 66 d.C. (Bíblia Sagrada).

Ele escreveu os Exercícios espirituais²⁵, para ensinar e acompanhar, as Constituições para manter a união, seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações (Ibid, p. 17).

Dessa forma, distintas formas de escrever eram usadas para atender expectativas diferentes. Loiola acreditava na comunicação como forma privilegiada de ação, era uma escrita funcional e que poderia ser útil em várias situações:

Em tempos de conflito ou de perseguições, como as acontecidas quando estudante recorreu à escrita para se defender, arguindo refutando. Quando já havia se tornado influente escrevia para convencer, definir, decidir, reclamar, dissuadir, agradecer. Posteriormente, quando em exercício como primeiro geral da Companhia, escrevia ainda para influir, informar, discordar e pedir (Ibid, p. 17).

Sendo assim, uma das características primordiais da Companhia não podia ser outra: a escrita como forma predominante de comunicação, ação e registro. Escrever não era, entre os jesuítas uma simples recomendação, era uma obrigação:

No ano passado de 61, no mês de julho, se escreveu largamente, pela segunda via neste mesmo navio, havendo já sido a primeira enviada por outro, antes dele. Mas este não pôde chegar, pelos ventos contrários, e por isso tornou a arribar. O que depois escreverei brevemente, mais para cumprir com o mandado da santa Obediência, que por haver coisa digna de ser escrita (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, março de 1562).

Mesmo na ausência de novidades a escrita não podia ser interrompida, se escrevia apenas para obedecer a “Santa Obediência”, mesmo que não tivesse nada a ser escrito:

Como quer que poucas vezes aconteçam coisas dignas de notar, Reverendo em Cristo Padre, é difícil achar sempre coisas novas que se escrevam, e repetir o mesmo gera fastio, mas contudo tratarei brevemente o que se passa (Carta de Anchieta ao Provincial de Portugal, fim de dezembro de 1556).

Escrever para cumprir com a obrigação imposta, os jesuítas herdaram do fundador da Ordem o apreço e valorização da palavra escrita. Era na expectativa de Santo Inácio pela procura da vontade de Deus que se dirigia a vida de cada jesuíta. Assim, ao escrever sobre sua

25 Segundo Viotti (1984) Exercícios Espirituais é o nome dado a um livrinho elaborado por Santo Inácio de Loyola com o qual, mediante uma série de meditações, avisos e práticas, se dispõe a alma cristã a reformar sua vida interior e exterior, em busca da santidade no serviço mais perfeito de Deus. Cada jesuíta, por obrigação de regra, devia fazer anualmente esses exercícios.

missão os jesuítas o faziam utilizando um registro ou tom inspirado na subjetividade de sua vivência do carisma inaciano.

As recomendações de Inácio praticamente “falam” por si. Em um mundo vasto, com enormes distâncias que demoravam meses e até anos para serem percorridas; em um mundo que estava mudando, que estava se “arredondando” e que exigia dos padres da Companhia atitudes, muitas vezes inusitadas, e comportamentos inimagináveis até então; em um mundo cuja complexidade fez com que a Companhia diversificasse as suas atividades, os seus trabalhos; enfim, num contexto bastante favorável à dispersão, o Geral da Companhia tratou e fortalecer, com riqueza de detalhes, um instrumento que contribua, e muito, para a manutenção e organicidade da rígida hierarquia, fazendo, desse modo, com que os próprios jesuítas tomassem cuidado e se esmerassem, todos, no estabelecimento de uma verdadeira rede competente de comunicação (Costa, 2009, p. 5).

Esses registros escritos não tinham, então, apenas uma função edificante, nem tampouco, as informações presentes nas cartas se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de matar curiosidades:

Elas eram recolhidas e levadas a Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico (Ibid, p. 13).

Outro aspecto a ser considerado é que, como sabemos, os jesuítas se espalharam pelo mundo “recém-descoberto” pelos europeus se distanciando do centro administrativo da Companhia, os riscos que esse afastamento físico, essa dispersão poderiam acarretar eram preeminentes, afinal, além do “exílio”, o convívio com povos avessos ao cristianismo era também motivo de preocupação. Anchieta relata preocupado a situação do padre Vicente Rodrigues: “O padre Vicente Rodrigues persiste na sua pretensão de morrer em Portugal. E diz que tem medo de ficar louco neste Brasil, com imaginações” (Carta de Anchieta ao Geral P. Claudio de Acquaviva, 8 de agosto de 1584). O padre já velho e enfermo temia que a terra da gentildade o levasse a loucura e ansiava ir morrer em sua terra natal, em convívio com seus pares.

Em uma carta anterior Anchieta faz uma série de recomendações e advertências aos irmãos que pretendiam embarcar para o novo mundo:

Também vos digo, meus caríssimos, que não basta sair de Coimbra com quaisquer fervores, que se murchem logo antes de passar a linha ou se

esfriem depois em desejos de tornar a Portugal: há mister, fratres, trazer os alforjes cheios, que durem até acabar a jornada, porque sem dúvida os trabalhos de cá, que tem a Companhia, são grandes e há mister virtude em cada um, que se possa fiar dele a honra da Companhia. Porque se acontece andar um irmão entre os índios seis, sete meses sem confissão nem missa, em meio a maldade, onde convém e é necessário ser santo para ser irmão da Companhia (Carta de Anchieta aos Irmãos Enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555).

No trecho acima Anchieta deixa claro sua preocupação sobre o perigo em se passar muito tempo entre os gentios, tentava preparar os padres que tencionavam compartilhar da mesma missão, ressaltando as dificuldades pelas quais teriam que passar, e ainda, o pior seria a não participação dos sacramentos católicos, os padres teriam que ter os “alforjes cheios” para suportar tais provações. A correspondência entre os padres tinha uma importância inegável e crucial, esse vínculo epistolar era um privilegiado meio de comunicação e desempenhava várias funções, Podendo também ter um valor estimulante, consolador dos trabalhos dos missionários, segundo Costa (2009), as cartas edificantes eram distribuídas pelas casas e colégios e lidas como verdadeiras fontes de inspiração, consolação e estímulo aos ouvintes e ainda informa que:

Na terceira parte das Constituições, que trata da conservação dos que estão em provação, por exemplo, há a recomendação que durante a alimentação, para a refeição do espírito, se lesse algum livro, partes da Sagrada Escritura, alguém fizesse algum sermão, ou, o que interessa aqui, que fossem lidas cartas edificantes, que eram geralmente aquelas escritas pelos missionários (Ibid, p. 7).

Então percebemos que essas cartas podiam servir como alento, consolação em meio a um mundo hostil ao conforto dos inacianos, a chegada das cartas era um momento de alegria aos padres: “Já vos escrevi outras, e principalmente pelo P. Leonardo Nunes, depois da partida da qual chegaram as vossas, que nos deram grande consolação (Carta de Anchieta aos Irmãos Enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555). Segundo Gomes (2004) escrever e receber cartas pode ser entendido como ato terapêutico, o ato de escrever para si e para os outros pode atenuar as angústias da solidão, haveria um misto de necessidade e prazer na troca de cartas. Isolados, em um mundo estranho, as cartas recebidas pelos missionários poderiam amenizar a solidão ou a ausência dos seus pares, despertando a alegria dos mesmos.

Entendemos assim que as cartas jesuíticas não tinham unicamente a função de informar a Europa sobre as peculiaridades do novo mundo, sua importância ia muito mais além: A carta era a liga, material e espiritual ao mesmo tempo, da organização, pois, não

apenas incentiva a sistematização das ações, mas também obriga a que se pense, cotidianamente em toda corporação (COSTA, 2009).

Não podemos negar que o intuito informativo existia, porém foi largamente e nitidamente ultrapassado. Segundo Lodoño, Loiola pretendia produzir uma imagem da Companhia através das letras, assim as notícias deveriam primeiro edificar e consolar, isso seria feito através da transmissão escrita do sucesso na obra missionária: “Escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado” (2002, p. 18). Era uma escrita orientada e cujos produtores tinham consciência do poder e consequências de suas palavras registradas.

Outra característica peculiar da escrita jesuítica é que tinha um função prática, útil, que visava uma ação ou intervenção. As informações geradas nas colônias e transmitidas aos gerais da Ordem serviam como base para tomada de decisões relativas, por exemplo, sobre a necessidade do envio de mais padres a determinadas regiões, abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílio de nobres e até correção de desvios. Tinham assim uma importância funcional para manutenção da Ordem, dessa forma, a gestação da escrita era encarada como uma montagem definida pelos seus fins e destinatários. Lodoño acredita que:

Este sistema de informações atuava como suporte para um sistema de decisões nitidamente inaciano: hierárquico e vertical. Informar a partir da base nas cartas periódicas. Reunir registros e intercambiar opiniões à procura de uma decisão. Comunicar por escrito a decisão a partir do governo geral. Acatar e executar a decisão nas instâncias (...). Este sistema foi central na ordem e se gestou a partir do próprio percurso letrado do fundador e do relevo concedido às letras na Companhia de Jesus (Ibid, p. 15).

Isso é evidente em várias missivas que abordam temas referentes à situação e disposição dos padres, Loiola se refere, por exemplo, ao envio de padres às colônias quando da partida de Anchieta para América portuguesa: “Entre padres e irmãos, enviaram-se este ano para a Índia cinco, e para o Brasil, sete, todos generosamente dispostos, para quaisquer trabalhos (Quadrimestre da Província de Portugal em 26 de abril de 1553). Em uma carta de Diogo Laines datada de 25 de março de 1563, o Geral se dispõe a atender a solicitação do padre Manuel da Nóbrega: “A grande necessidade de gente que diz há no Brasil se crê. E assim dos que se enviarem a Itália, como dos de lá, veja V.R. a parte que lhes podem fazer”. No trecho abaixo Anchieta dá conta da disposição dos padres na colônia:

Vivemos nesta Índia Brasílica dispersos em quatro partes, sob a obediência do Reverendo em Cristo P. Manoel da Nóbrega. Na Bahia de Todos os Santos, que também se chama Cidade do Salvador, onde reside o Governador com os nobres, está o P. Luis da Grã com o Ir. João Gonçalves e o P. Antônio Pires, que lá chegou há pouco vindo de Pernambuco (...). Outro Irmão nosso, de nome Domingos Pecorella, intérprete dos índios, admitido aqui na Companhia, passou á pouco ao Senhor (...). Noutra Capitania, que chamam Porto Seguro, distante da precedente 180 milhas, reside o P. Ambrósio Pires com o Ir. Antônio Blásques (...). A estas duas segue-se a terceira Capitania, que se chama Espírito Santo, distante da Bahia de Todos os Santos 360 milhas, na qual trabalha na pregação da palavra de Deus o P. Brás Lourenço com o Ir. Simão Gonçalves (...). Falta só a quarta Capitania de portugueses, separada 720 milhas da Cidade do Salvador. Está dividida em seis vilas, numa das quais chamada São Vicente, moraram até agora os irmãos da nossa Companhia: o Reverendo em Cristo P. Manoel da Nóbrega, o P. Manoel de Paiva, o P. Francisco Pires, o P. Vicente Rodrigues, o P. Afonso Brás, e o P. Leonardo, que partiu este ano para Portugal a fim de poder lá haver conhecimento mais exato e mais certo das coisas que se fazem cá; e também o Ir. Diogo Jácome, Gregório Serrão e eu, todos mandados de Portugal (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 1de setembro de 1554).

O padre informa sobre a distribuição dos padres na colônia, incluindo dados detalhados como a distância entre as capitanias, o nome e a quantidade de padres presentes em cada uma delas. Com certeza essas notícias seriam de grande utilidade para que a cúpula da Companhia tomasse as decisões necessárias para manutenção da Ordem.

Dessa forma foi se estabelecendo a base de todo um sistema de comunicação escrita formado por instrumentos de controle que garantiam uma forma de presença da Igreja nas colônias, um sistema que deveria assegurar o intercâmbio de notícias e fornecer ao superior geral os elementos necessários para suas decisões:

Nessa teia de expectativas com relação às missões fora da Europa, os jesuítas responderam produzindo um imaginário missionário e criando um método de atuação entre infieis, ambos se configurando na correspondência entre os padres e irmãos (LODOÑO, 2002, p. 22).

Consideramos ímpar no acervo de carta que analisamos, uma missiva de Anchieta dirigida ao rei Filipe II, a mesma contém informações de cunho político, além disso, o padre faz referência a uma carta recebida do rei, vejamos:

No Rio de Janeiro tratei com ele (general Diogo Flores a serviço do rei) se seria bom que visitasse a capitania do Espírito Santo, porque havia poucos

dias que ali estivera um dos galeões ingleses, que pelejaram com as naus de São Vicente, para que se visse o sítio da barra, para nela fazer-se algum forte (...). Eu me vim pelo Espírito Santo e achei toda aquela terra alarmada, com medo dos ingleses, porque deixaram dito, que para o ano que vem, viriam ali, com três ou quatro galeões armados (...). Pelo qual, assim o governador dela Vasco Fernandes Coutinho, como os moradores estão muito desejosos de que Vossa Majestade tome a capitania como sua e a fortifique, como coisa de que depende toda sua salvação. E disto tem muita necessidade todas as capitanias, não só para conservação deste Estado do Brasil, mas também para a navegação do estreito, Rio da Prata e Peru (...). O governador deste Brasil, Manuel Teles, me entregou uma de Vossa Majestade, em que me manda lhe dê todas as informações e avisos necessários para aumento da conversão dos índios a nossa Santa Fé e conservação nela. Eu farei o que Vossa Majestade me manda, dando-lhe as lembranças necessárias, principalmente em coisa de tanto gosto e obrigação de Vossa Majestade (Carta de Anchieta ao rei Filipe II, 7 de agosto de 1583).

Anchieta está escrevendo a um rei e remete ao mesmo, informações sobre os inimigos que tentavam invadir a colônia, sugere uma visita a Espírito Santo e adverte da intenção de retornarem. Acredita dessa forma que suas informações serão úteis ao monarca, mas não é só isso que nos chama atenção, Anchieta se mostra convicto da sinceridade religiosa do monarca, de seu zelo pelo enraizamento da fé cristã no novo mundo, crença essa alimentada pela carta que o padre diz ter recebido do rei, onde o mesmo se mostra interessado em saber sobre o andamento da missão entre os indígenas. O padre aproveita o ensejo para informá-lo sobre o comportamento prejudicial dos portugueses à pregação e manutenção do evangelho na colônia, tentando encontrar no monarca um defensor para execução dos ideais da Companhia:

Porque a maior parte dos índios, naturais do Brasil está consumida, e alguns poucos, que hão conservado com a diligência e trabalhos da Companhia, são tão oprimidos, que em pouco tempo se gastarão. Pelo que teem muita necessidade de particular favor de Vossa Majestade. Assim para que os já convertidos se conservem na Fé, como para que os outros venham do sertão a recebê-la de novo. E juntamente haja quem ajude a defender a terra. Porque bem se deixa ver e os portugueses assim o confessam, que sem eles mal se poderá conservar este Estado do Brasil. E com tudo isso vai a coisa de maneira que, em caso de servir-se dos índios, cada um tem respeito a seu próprio interesse, mais do que ao bem comum da terra, nem à utilidade e conversão deles (Ibid).

Aqui Anchieta já se coloca ao lado dos “oprimidos” tentando denunciar as ações dos portugueses, pretendia despertar o interesse do rei pelos índios, ou melhor, pela conversão dos índios da América portuguesa, procurava encontrar um forte aliado para Companhia,

argumentando a indispensabilidade do indígena para a “conservação do Estado”. Assim, através do intercâmbio epistolar a conservação da Companhia poderia ser assegurada e, mais ainda, a qualidade, permanência e conhecimento dos frutos produzidos pelos missionários.

Dessa forma, definimos que o projeto missionário jesuítico estava baseado numa intensa e imprescindível troca de informações, projeto esse prenhe das determinações e ideologia inicianas que delinearam os rumos e os traços da Companhia. Os missionários eram conscientes da importância do registro escrito, em suas cartas tinham como prioridade ressaltar os sucessos da evangelização, mas quando a mesma era impedida procuravam abordar outros elementos que também valorizassem sua missão. Além disso, acreditamos que essas cartas revelam anseios pessoais dos padres, e nesse sentido, há um rompimento no estilo de escrever, que até então primava e buscava por informações que interessassem à coletividade. Esses traços pessoais ao qual nos referimos, eram peculiares no sentido de expressarem uma vontade individual de mudança de categoria, de missionários, esses padres revelaram (em nossa concepção), o desejo de se tornarem mártires.

3.2 De missionários a mártires

Vimos que a troca de informações entre os missionários jesuítas e seus superiores tinham como fim a manutenção da organicidade da Ordem, dessa forma, essas informações deveriam abordar, principalmente, questões relacionadas a situação e disposição dos padres na colônia e os progressos e obstáculos à evangelização. Entretanto, sabemos que as cartas não se restringiram somente a esse tipo de informação, foram muito mais além, daí a riqueza e também complexidade em se analisar essas fontes.

Percebemos algo interessante na escrita de Anchieta: o padre ao notar que o sucesso missionário não seria tão fácil como imaginado, ao enfrentar as resistências por parte dos índios, encontra uma forma de amenizar os insucessos de sua missão, faz isso através da descrição das dificuldades que tinham de enfrentar. Assim, o missionário, além de justificar o possível não cumprimento da missão (pelo menos da forma que era esperado), valoriza sua própria ação já que dessa forma, a imagem que é construída remete a desbravadores, a heróis que sobrevivem em meio às hostilidades de uma terra desconhecida e a gentildade de um povo estranho

O padre relata, por exemplo, a precariedade e “exotismo” alimentar a que eram submetidos, ou ainda, o enfrentamento de dificuldades naturais, tais como frio e chuvas. Daí sobressai a capacidade de adaptação às mais variadas situações e circunstâncias, sendo

pioneiros em regiões consideradas remotas em relação à Europa, se esforçaram em cumprir o projeto missionário apesar das dificuldades encontradas. No Brasil, por exemplo, José de Anchieta nos apresenta uma série de intempéries pelas quais passou juntamente com seus pares, correndo muitas vezes risco de morte e até sendo ameaçado pelos índios; isso contribuiria ainda para a construção de uma imagem da América que nasceria sob o signo da precariedade e pobreza.

Já a imagem que prevalece com relação aos jesuítas é a de que desbravaram sertões, enfrentaram animais perigosos e nativos cruéis para levar a luz do evangelho além das fronteiras da cristandade. O controle dos corpos e dos prazeres tornou-se uma demonstração de fé e um alimento espiritual, somente a privação do conforto, as intempéries dos trópicos e as ameaças dos canibais os conduziram ao céu e à verdade. O martírio era o caminho da perfeição e da purificação espiritual. A natureza monstruosa dos ameríndios serviria de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exaltava a renúncia e a abnegação dos padres. O árduo trabalho de conversão dignificava os religiosos e o colonialismo: por intermédio dos brancos, os nativos se livrariam da opressão da barbárie e se comportariam como homens racionais.

Anchieta procura então relatar os perigos pelos quais passavam, ressaltando que isso não os atemorizava, pois estavam preparados. Assim os padres são descritos como corajosos e destemidos. Além das ameaças, os missionários enfrentariam dificuldades naturais, vejamos alguns trechos que refletem essa situação:

(...) E não somente este, mas outros dos catecúmenos nos ameaçaram com a morte, mas não são para tanto que aperfeiçoem tais obras. Nós outros aparelhados para tudo o que vier, tendo ao Senhor por defensor, nada tememos. (Carta de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal, fim de abril de 1557).

Pelo que, quase sem cessar, andamos visitando várias povoações, assim de índios, como de portugueses, sem fazer caso de calmas, chuvas e grandes enchentes de rios, e muitas vezes de noite por bosques muito escuros socorremos aos enfermos, não sem grande trabalho, seja pela aspereza dos caminhos, como pela incomodidade do tempo, sendo tantas estas povoações e tão distantes umas de outras, que nem nós bastamos a acudir a tão variadas necessidades, como ocorrem, nem ainda que fôssemos muitos mais, poderíamos bastar. (Carta de Anchieta ao Geral Diogo Laines, 01 de junho de 1560).

Percorriam grandes distâncias a fim de socorrerem índios enfermos, as chuvas e grandes enchentes não representavam obstáculos intransponíveis aos padres, que superavam

todas essas dificuldades para cumprir com sua missão. O sofrimento dos padres ainda era acrescido com o advento de enfermidades que, em conjunto com as dificuldades naturais (fome, frio, chuvas) culminavam em um quadro de calamidade:

(...) se foi o padre Manuel da Nóbrega a Piratininga, a visitar os irmãos, que ele, depois que chegou da Bahia, ainda não havia visitado por suas muitas enfermidades, de que se esteve curando. Das quais, depois que um pouco convalesceu, se partiu logo, passando assas incômodo, por ter as pernas todas chagadas, e ainda escarrar sangue, e os caminhos serem mui ásperos e despovoados, onde não há convivência, a não ser de onças, cujas pegadas achamos muitas vezes frescas, por onde passamos. E é necessário, onde se há de pousar, construir a casa, ou, por melhor dizer, a cabana de novo, de paus e folhas de palmeiras, e buscar lenha para fazer fogo à noite, porque não há outras mantas contra o frio, que é tão grande que às vezes somos forçados a atizar o fogo mais de doze vezes, e assim se passa mais a noite nisso, sem poder dormir. E, o que é melhor, acontece por vezes não ter fogo, nem cabana e passar toda a noite no bosque, ao frio e à chuva, cobertos tão somente pelo divino amparo, por cujo amor isto se padece. Ajuntar-se a isso a fome, que por estes caminhos desertos sói acompanhar aos caminantes. (Carta de Anchieta ao Geral Diogo Laines, 30 de julho de 1561).

A situação apresentada por Anchieta é desoladora, o sofrimento descrito em detalhes: Nóbrega, mesmo doente com chagas nas pernas, se dispôs a uma penosa e difícil viagem; passavam por uma série de perigos, encontravam pegadas de onças ainda frescas em local despovoado, não dormiam, tinham que suportar o frio e a chuva sem abrigo, além da falta de alimentos. Em todo o tempo a missão de levar o evangelho à população indígena aparece como algo humanamente desafiador, representava a obrigação de transpor vários obstáculos físicos e espirituais. Somente desbravadores preparados poderiam vencer tais dificuldades.

Além de valorizar a obra dos jesuítas, as descrições das dificuldades poderiam ser usadas para instrução e treinamento dos futuros missionários da Companhia, as experiências dos pioneiros seriam úteis no sentido de apresentarem à Instituição um quadro detalhado das situações inéditas pelas quais passavam. Anchieta trata, inclusive, de informar sobre como era a alimentação no novo mundo:

O sustento é tão fraco que, muitas vezes e quase sempre, nos sustentamos com folhas de mostarda cozidas, de que existe aqui farta abundância, e abóboras da terra e farinha de pau. Agora esperamos um certo gênero de formigas que, quando enxameiam, são os filhotes um pouco maiores e temos aqui por manjar delicado. E não pensamos que, quando as temos, que temos pouco. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, fins de agosto de 1554).

Essa era uma dieta “exótica” se comparada à européia, além de ser escassa. Em Piratininga, Anchieta sofria sérias restrições alimentares, ou melhor, seu organismo teve de adaptar-se à peculiar alimentação da América portuguesa, essa povoação sofria com a escassez de alimentos e a principal forma de sanar a fome seria através da “farinha de pau” e outros ingredientes atípicos à culinária européia como informava o padre em setembro de 1554:

O principal alimento desta terra é farinha de pau, que se faz de certas raízes que se plantam, e chamam mandioca, as quais – quando comidas cruas, assadas ou cozidas – matam. É necessário deitá-las na água até apodrecerem; apodrecidas, desfazem-se em farinha, que se come depois de torrada em vasos de barro bastante grandes. Isto substitui entre nós o trigo. Outra parte do mantimento fornecem-na carnes do mato, como são macacos, gamos, certos animais semelhantes a lagartos, pássaros e outros animais selvagens, e ainda peixes de rio, mas estas coisas raras vezes (...), em vez de vinho bebemos água cozida com milho, ao qual se mistura mel, se o há. (Carta de Anchieta a Santo Inácio de Loiola, 01 de setembro de 1554).

Chuvas, frio, fome, ameaças de morte, necessidades e perigos de toda ordem são descritos em detalhes pelos padres. Mais importante que informar sobre todas essas dificuldades, seria relatar a superação de todas elas. Ao fazerem isso, os missionários desbravadores teriam chance de serem inclusos em uma seleta galeria cristã: os mártires. Sofrer em nome de Deus era considerado privilégio, em nenhum momento os padres reclamam de seu sofrimento, ao contrário, o aceitam com resignação, afinal, qualquer demonstração de insatisfação poderia manchar a imagem exigida de um mártir: sofrer sem blasfemar: “Porquê, como era possível que pudéssemos sofrer tanto tempo e com tanta alegria tamanha dureza de coração dos brasis que ensinamos, ouvidos tão cerrados à palavra divina (...)” (Carta de Anchieta ao P. Diogo Laines, 1 de junho de 1560). Sofrer com alegria, eis a receita para se tornar um mártir.

Anchieta previne aos irmãos que, se algum dia, fossem compartilhar da mesma missão que ele: “Não vos digo mais, se não que aparelheis grande fortaleza interior e grandes desejos de padecer, de maneira que ainda que os trabalhos sejam muitos, vos pareçam poucos” (Carta de Anchieta aos irmãos enfermos de Coimbra, 20 de março de 1555). Deveriam ter “grandes desejos de padecer”, só assim suportariam as dificuldades que os esperavam no novo mundo. O sofrimento era encarado como honra só superada com a morte em prol da obra missionária, essa considerada o ápice da vida cristã. O trecho abaixo nos

chama atenção, primeiro Anchieta, relata as dificuldades e depois as ameniza em nome da missão:

A isto se ajunta que nós, que socorremos as necessidades dos outros, muitas vezes estamos mal dispostos e, fatigados de sofrimentos, desfalecemos pelo caminho, de maneira que apenas o conseguimos levar a cabo. Deste modo não menos necessidade de ajuda parecem terem os médicos, que os enfermos. *Mas nada é árduo aos que têm por fim somente a glória de Deus e a salvação das almas, pelas quais não duvidarão dar a vida*²⁶ (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laínes, 1 de junho de 1560).

O padre não nega o sofrimento, ao contrário, ele é constante em suas missivas, entretanto deixa claro, que por mais árdua que fosse sua missão tudo seria relevado em favor da glória de Deus e da salvação das almas, ou seja, estava disposto a enfrentar o que fosse necessário para cumprir com sua missão, até mesmo dar a vida. Em certa ocasião Anchieta, juntamente com Nóbrega, foi em uma missão de paz junto aos tamoios, considerados os mais bárbaros dos gentios, segundo o padre, estava a todo tempo correndo risco de morte, já que os ditos tamoios praticavam constantemente a antropofagia, em um certo momento, Anchieta relata que Nóbrega teve de deixá-lo, vejamos a expectativa dos padres nesse momento:

Mas porque os índios ainda não estavam de todo seguros, e crendo nossa fé e verdade pela sua que e muito pouca, não nos deixaram vir a ambos, nem nós outros lhes instamos por isso. Todavia pareceu bem que viesse o padre Nóbrega, e ainda que a ele lhe foi mui caro, por deixar-me só, esperando que ainda nos poderia caber alguma boa sorte de ser comidos por amor do Senhor (...) (Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, 8 de janeiro de 1565).

Há momentos em que Anchieta descreve momentos de tão grande angústia que a morte aparece como a solução mais viável e desejada. Quando estava entre os tamoios, o padre revela que considerava como boa sorte se fosse comido pelos índios. Ainda na mesma carta Anchieta informa que:

Vendo eu por este caso e conhecendo de todo a grande falsidade daquela gente e a sua pouca constância no bem começado e muita arte para dissimular maldades que determinavam cometer, acabei de persuadir-me que mui pouca coisa bastava para os mover a nos dar a morte, e determinei de me dar mais intimamente a Deus, procurando não só achar-me mais aparelhado para recebê-la, mas também desejá-la e pedi-la a Deus Nosso Senhor com contínuas orações e inflamados desejos (Ibid).

26 Grifo nosso.

O padre não apenas prevê que sua morte é certa entre essa gente “carniceira” como começa a desejá-la. Anchieta consegue transmitir através de suas palavras a profunda angústia pela qual passava, sua situação era complicada, estava entre os inimigos dos portugueses e segundo o padre, não podia confiar que teria um amanhã entre eles, tentava em vão pregar a palavra de Cristo e assistia inconformado e constantemente aos ritos antropofágicos dos índios. A morte nesse caso se tornou seu mais íntimo desejo, o padre continua sua confissão de forma interessante:

E confesso minha fraqueza que muito me afligia a carne com contínuos temores, mas o espírito pela graça do Senhor estava pronto, e ainda que me contristava muitas vezes a grande tibieza passada, que sempre tive no aproveitamento das virtudes, máxime da obediência, me perdoaria a Suma Bondade por sua infinita misericórdia todas as desobediências passadas, e quererá aceitar minha morte em sacrifício e odor de suavidade (Ibid).

Anchieta dá um tom de despedida na sua escrita, pede para que aceitem sua “morte em sacrifício”, percebemos nesse trecho, a clara intenção de ser martirizado em nome de sua religião, morrer no campo missionário, quem saber ter a sorte de ser comido por amor de Deus é a vontade confessa do padre. Detemo-nos agora na descrição da morte de dois irmãos e como as mesmas são interpretadas:

(...) Voltando-se eles contra o irmão João que estava doente, começaram-no a frechar. O qual (como todos unânimemente afirmam), ajoelhado e dando graças a Deus, entregou o seu espírito ao Criador atravessado de frechas. O irmão Pero, vendo-o assim tratado, começou a falar aos índios. Não sabemos quais foram as suas palavras, mas é de crer que em tal tempo as pronunciasse à glória de Deus. Em lugar de resposta, foi varado pelas frechas dos índios; mas nem por isso deixou de lhes continuar a falar, até que, não podendo já suportar a dor, deixando cair o bordão que levava na mão e apartando os olhos dos índios, se ajoelhou e foi morto enquanto encomendava o seu espírito a Deus. Mortos os dois irmãos, tiraram-lhes a roupa e abandonaram os corpos para serem devorados pelas aves e feras (...). Sofreram a morte estes bem-aventurados irmãos pela santa obediência, pela pregação do Evangelho, pela paz, e pelo amor e caridade dos seus próximos, a quem foram prestar auxílio; e para nenhuma jóia ou pérola lhes faltar na coroa, perderam a vida pela verdade e pela justiça que pregavam, e finalmente pela exaltação da santa fé, que aqui foram confessar entre os gentios. Bem aventurados eles, que mereceram lavar suas estolas no sangue do Cordeiro Imaculado, desprezando a vida por ele, morrendo com ele na cruz da santa obediência. Não tiveram maior amor do que entregar as suas almas pelo seu amigo Jesus Cristo e pelos próximos. Já brilham coroados e revestidos com uma estola de glória, mas esperam outra de que serão vestidos os seus corpos, agora entregues como alimento aos animais da terra e às aves do céu (...). Não foi pequena a consolação que recebemos de morte tão gloriosa,

desejando todos ardentemente e pedindo a Deus com orações contínuas morrer desse modo²⁷ (Carta de Anchieta a Loiola, fim de março de 1555).

Entendemos que esse tipo de morte era admirada e até desejada pelos missionários, morrer fazendo a obra de Deus, isso representaria uma “morte gloriosa”, sendo, inclusive, pedida em orações. Sofrer e morrer seriam as conseqüências esperadas por esses padres que se dispunham a cruzar o Atlântico com o objetivo de “resgatar as almas perdidas”. Se morressem de forma dramática como os padres citados acima seriam reconhecidos, alcançando o ápice de uma vida missionária bem sucedida do ponto de vista espiritual. Ainda na mesma carta, se referindo a morte do irmão Pero Anchieta conclui: “Veio afinal a padecer morte gloriosa pela salvação das almas, sendo digno de conseguir este felicíssimo fim” (Ibid).

Segundo Viotti (1984), chegando já aos últimos anos de seu apostolado²⁸, Anchieta recebeu licença para estar em qualquer parte da Província, mas ele para cumprir, como sempre com a obediência, colocou-se a cargo do padre Fernão Cardim que o imbuíu de acompanhar o padre Diogo Fernandes para doutrina dos índios da aldeia de Reritiba, Anchieta com um tom já de cansaço e conformado expressa:

E já poderá ser queira a Divina Sapiência que acompanhe ao mesmo padre em alguma entrada ao sertão, a trazer alguns deles ao grêmio da Igreja. E, pois, não mereço por outra via ser mártir, ao menos me ache a morte desamparado em algumas dessas montanhas (Carta de Anchieta a Inácio de Tolosa, 6 de dezembro de 1595).

Entendemos que Anchieta estava triste por não ter merecido o mesmo fim que os irmãos João e Pero mostrados acima. Sabia que sua morte estava próxima e sua insatisfação é manifesta na constatação de ainda não ter se tornado um mártir, teria que se contentar com uma morte natural, caso nada de drástico lhe acontecesse.

Apesar dos jesuítas estarem inseridos em uma Ordem onde se privilegiava a coletividade, o bem de todos, onde até mesmo o sistema de troca de informações tinha como objetivo maior o bem estar do grupo religioso, o padre escritor não se preocupou em omitir uma ambição pessoal: se tornar mártir. Daí a importância em se fazer conhecer todos os desafios e dificuldades pelas quais esses missionários tiveram que passar. Compreendemos, nesse sentido, os motivos pelos quais a morte era considerada uma boa sorte, não a morte simples, mas aquela onde ficava claro o sacrifício total em prol da obra de Deus, essa sim era

27 Grifo nosso

28 Anchieta morreu em 1597.

desejada e pedida ao próprio Deus em orações, afinal, representava o ápice da vida missionária e abria a possibilidade de se penetrar na mais respeitada e admirada galeria do cristianismo, os mártires.

Morrer fazendo a obra de Deus seria então, ao menos na teoria, o desejo de muitos. Isso traria além da certeza da salvação eterna, o reconhecimento entre os vivos. Desejo esse que transparece de forma nítida na escrita de Anchieta. Então, apesar de ser uma escrita orientada e submetida aos padrões e determinações da Sé romana, é possível identificar posições e expectativas pessoais que ficaram registradas na correspondência entre os padres e seus superiores. Salientamos ainda que, ao descreverem o sofrimento e as dificuldades pelos quais passavam, os padres valorizavam a obra da própria Companhia, endossando o discurso legitimador de toda Conquista.

Entendemos assim, que esse epistolário, compilado a partir das inúmeras missivas recebidas e emitidas pelos missionários, teve múltiplas funções. Servindo, principalmente, para registrar a experiência dos padres ante ao “desconhecido”. Essa experiência e convivência com o nativo desencadeou uma série de descrições que iam do meio ambiente às características físicas do ameríndio, observações que eram feitas tendo como modelo ideal de existência a própria Europa.

Dessa forma, apesar de “oficialmente” os padres terem por missão evangelizar esses “infelizes” seres e registrarem em suas correspondências os avanços e obstáculos a essa missão, acabaram ultrapassando-a, fazendo de seus escritos fontes não apenas de informação a respeito do novo mundo, mas também para classificação do mesmo. Apreendemos então que, além de evangelizar, esses padres tinham a missão de informar sobre tudo o que se passava, assim, passaram também a classificar o que presenciavam. Eram três processos distintos, porém interdependentes e simultâneos: evangelizar, classificar e informar. Apontamos que eram concomitantes e podiam ser superpostos, ao evangelizar, escreviam, ao se escrever, classificava-se. Assim foi se construindo o novo mundo, a partir das letras daqueles que se imbuíram de refletir e descrever a alteridade ou apenas descrever.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Companhia de Jesus nasceu em um contexto de grande turbulência do catolicismo, sua aprovação em 1540 representou uma nova possibilidade de reconquistar as almas “desiludidas” e conquistar as ainda não “contaminadas” pela heresia luterana. Os jesuítas seriam então os soldados de Cristo na empreitada católica de recuperar sua moral. Vimos que a metodologia dessa Ordem diferia das outras na medida em que privilegiava a pregação através do ensino extensivo, com a fundação de colégios e faculdades. Os ingressantes na Companhia de Jesus ou Instituto eram treinados e preparados para atuarem nas diversas áreas da vida, para lidarem com o imprevisto.

Além disso, a recém formada Ordem disponibilizou seus membros para serem enviados às novas terras a serem colonizadas pelos países europeus, mais precisamente Portugal e Espanha. Esses padres traziam consigo toda uma bagagem cultural e uma mentalidade preche de valores cristãos que culminariam na transposição de conceitos e preconceitos sólidos e, em certa medida, inflexíveis a respeito dos que não coadunavam com seus preceitos.

Sabemos que evangelizar as “almas perdidas” foi o grande motor, que impulsionou a transposição do Atlântico pelos Soldados de Cristo, vieram como o propósito de “resgatar” esses seres para o reino de Deus. O convívio com o nativo ameríndio revelou que a tarefa a ser cumprida pelos padres exigiria mais que a pregação da mensagem da cruz. Os índios não aceitaram tão passivamente essa transformação de vida proposta pelos padres, entretanto, os missionários estavam convictos de que seriam os protagonistas dessa grande obra a ser realizada, precisavam convencer os índios que seus costumes eram, na realidade, pecados e que a permanência nos mesmos os conduziria ao inferno, somente o abandono dessas práticas poderia conduzir ao céu e a salvação eterna. Mas afinal, o que representava, para os índios, as idéias de inferno, pecado, céu ou salvação? Os nativos eram alheios a grande maioria desses conceitos. Dessa forma, seria necessário um transplante dessas idéias, junto com as caravelas seria transportada também, a ideologia cristã européia. Era preciso inculcar esses conceitos nas mentes dos silvícolas, para que a missão e o discurso legitimador da Conquista não perdessem sua validade.

Uma das formas encontradas para o repasse dessas idéias foi através da pedagogia, os jesuítas perceberam que esse poderia ser um prodigioso caminho para conversão dos gentios, facilitando a incorporação dos preceitos cristãos. Entretanto, os missionários tiveram que lidar com contínuas manifestações de resistência às suas mensagens e admoestações. Ao perceberem isso, resolveram alterar os métodos de evangelização, a desilusão dos missionários provocou uma mudança na forma de lidar com o indígena e os catequizadores resolveram recorrer ao uso da violência para “convencê-los” de seus erros. Afinal, o que importava era levá-los ao caminho da salvação, os fins justificavam os erros.

Nenhuma dessas intenções ou métodos deveriam ser encobertos, ao contrário, todas as ações dos jesuítas eram expostas através do constante e obrigatório intercâmbio epistolar. Aos missionários caberia uma detalhada descrição de tudo que viam. Assim, o novo mundo começou a ser apresentado ao velho a partir da palavra escrita. Imiscuídas às descrições, foram exportadas também as impressões, ou seja, as opiniões dos padres acerca do “estranho” ou atípico eram acopladas aos relatos sobre a disposição dos padres ou a situação da Companhia na colônia.

A América foi, dessa forma, filtrada pelas lentes jesuítas e ganhou a sobrecarga de uma visão eurocêntrica marcada por um nítido sentimento de superioridade. Inicia-se assim o processo de classificação do novo mundo, retomado e reforçado pelos iluministas no século XVIII. Consideramos o epistolário jesuíta com pioneiro no repasse de informações a respeito dessa alteridade “descoberta” no final do século XV. Os missionários que se propunham à missão de cristianizar esse novo mundo deveriam dispor de suas vontades e renegar seus desejos pessoais em nome da coletividade. A obediência era um requisito indispensável aos integrantes dessa Ordem, até mesmo o ato de escrever era incluso nesses termos, a manutenção da correspondência era uma obrigação e, como vimos, tinha várias funções. Acreditamos que essa correspondência ativa também foi usada, pelos missionários, como veículo para registro de anseios pessoais, como por exemplo, o desejo de se tornarem mártires.

Evangelizar, classificar, informar: processos indissociáveis na missão dos padres jesuítas e na produção de seu epistolário. Ao evangelizar, tinham que informar e ao fazerem isso, acabavam por classificar a alteridade ameríndia. Evangelização e classificação foram miscigenadas nas informações que eram repassadas pelos missionários à Europa.

É inquestionável a importância das informações repassadas pelos padres jesuítas ao mundo europeu da época, interessante também é a seleção do que deveria ser informado e como isso deveria ser feito. Afinal “descrever é fazer ver: é dizer o que você viu, tudo o que

viu e nada mais do que viu. Mas se você não pode dizer senão o que viu não pode ver senão o que é dito” (HARTOG, 1999, p. 261). Os missionários se tornaram os olhos europeus na América, suas descrições seriam responsáveis pela montagem do quebra-cabeça do que seria esse mundo ainda estranho à “civilização ocidental”. Cada quesito abordado se tornava uma peça desse grande quebra-cabeça; descreviam a fauna, a flora, o clima, a alimentação, e é claro os autóctones. Os relatos são pormenorizados, pois sua função era, “permitir que todos os membros da Companhia e todos os que mais interessavam a ela conhecessem o mais fiel possível a realidade que era enfrentada por eles” (Costa, 2009, p. 6). Assim, o que viam, ouviam, e presenciavam se tornavam, com a ajuda da tinta e do papel, a imagem da própria América e seus seres.

Essas descrições fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que é ele que as organiza (o visível) delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentica (testemunho). É pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de persuasão: eu vi, é verdadeiro (Hartog, 1999, p. 264).

Aqui se delineia outro elemento demonstrativo da importância das cartas: sua intenção e interpretação como verdade, como real vivido. A escrita pessoal dos padres possuía uma força de verdade principalmente devido ao caráter presencial e experimental do narrador, eu vi, eu vivi, eu escrevi e por isso é verdadeiro, dessa forma as descrições dos missionários tinham “validade” no sentido de exprimirem o real. Gomes (2004) tratando das cartas como escrita de si afirma que esse tipo de fonte é marcada pela busca de um efeito de verdade que se exprime pela primeira pessoa do singular. A autora adverte que nesses casos está descartada *a priori* qualquer possibilidade de saber “o que realmente aconteceu” (a verdade dos fatos), assim, o que passa a interessar ao historiador é a ótica assumida pelo registro e como o seu autor a expressa. Entende-se que o documento não trata de refletir “o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, com cautela para não se deixar enfeitiçar pelo que Gomes chama de “excesso de sentido do real pelo vivido”, ou seja, o exacerbado sentimento de veracidade que constitui e está presente nesse tipo de documentação.

Bastos et al. (2002) também considera que as cartas não podem ser consideradas espelhos fiéis da realidade, pois comportam elementos de ilusão cujas regras e efeitos são constitutivos de sua significação. Caberia então ao epistológrafo perceber, analisar e tentar solucionar esse problema de interpretação desse tipo de fonte, buscando apreender até que ponto a subjetividade do autor influencia sua escrita, explicitando onde está alojada a sua

interpretação do mundo, que intenções têm ao repassar as informações contidas na correspondência e por que isso interessaria seu interlocutor. Uma tarefa nada simples, como pontua Oliveira:

É por esse devassar das letras alheias que se chega às diferentes capacidades do homem dispor das palavras para dizer-se presente no mundo, para levar sua voz impressa, aos olhos reflexivos ou admirados do destinatário, através da capacidade de articulação complexa de pensamentos argumentativos (1997, p.6).

A análise da escrita do outro nos permite formular interpretações e levantar hipóteses acerca de suas intenções. O epistolário perpetrado pelo padre José de Anchieta abriu a possibilidade de uma série de questionamentos e apontamentos a despeito da obra catequética da Companhia de Jesus na América portuguesa. Concluímos que a ação dessa Ordem contribuiu para construção do discurso de inferiorização da alteridade a partir do século XVI.

Não negamos ou invalidamos o discurso legitimador de toda empresa ultramarina portuguesa e jesuítica de converter as almas. Acreditamos que esse intuito tinha respaldo, os padres realmente se imbuíram da missão de resgatar as almas “há tanto tempo esquecidas do criador”, aportaram na colônia dispostos a se esforçarem para cumprirem com essa missão. Mas a obra dos jesuítas não se resumiu apenas a esse discurso, a prática foi muito além das expectativas teóricas. A missão entre os nativos da América se mostrou mais complexa do que o previsto, os padres tiveram que improvisar, pois, ao lidar com o indígena brasileiro, estavam protagonizando uma situação ímpar no sentido de tentarem repassar conceitos e preceitos formulados e cristalizados durante séculos de cristianismo.

As diferenças se acentuaram e sobrepujaram a “boa vontade” dos abnegados padres. Essas diferenças foram interpretadas como defeitos, afinal o “modelo ideal de existência” era o europeu e os indígenas estavam muito aquém dessa civilização. O peculiar de todo esse processo é que tudo isso, as interpretações, os julgamentos, as expectativas quanto à conversão, à desilusão e aos preconceitos foram registrados no epistolário dos jesuítas. Assim, essa escrita pôde ser “devassada” e as críticas tecidas.

Dessa forma, partimos para a análise dos processos protagonizados pelos padres da Companhia de Jesus, iniciando pelo cerne de toda empresa: a evangelização. Apontamos a complexidade desse processo, e como os missionários tiveram de fazer uso de várias estratégias para atrair o silvícola para o “reino da luz”. As perspectivas positivas de conversão dos ameríndios, de forma passiva e duradoura, se desfizeram com a experiência, assim,

concluímos que os adjetivos que tiveram mais destaque na correspondência anchietana foram a referência à inconstância e ao fingimento dos nativos.

Mesmo assim, os padres relatam episódios que denotariam uma incorporação dos preceitos cristãos por parte dos índios, mas não identificamos traços que apontam a validade dessa posição, acreditamos que houve, nos casos descritos, uma assimilação superficial, e que eles funcionaram como exceção e não como regra. A própria oscilação nos ânimos do padre, expressa nas missivas, seria um demonstrativo da fragilidade dessa suposta conversão. Situação exemplificada no caso dos curumins, principal esperança dos missionários, que acabaram por decepcioná-los, voltando aos seus antigos costumes e também nas reações de “alívio” dos padres nas mortes dos batizados. Todas essas frustrações geraram um clima de total desilusão, e os padres deixaram de recorrer apenas a Deus e começam a se fiar no braço e na força secular, era preciso “domar” esses seres.

Assim começam a delinear os primeiros traços rumo à classificação e conseqüente inferiorização do novo mundo e seus seres. Ao descreverem a geografia, o clima, a fauna, flora e os autóctones, emitem também suas próprias opiniões e formulam hierarquizações que desembocam na geração de preconceitos. O edênico e o maravilhoso dos primeiros momentos de colonização perdem espaço para estranheza. A novidade desse trabalho está em acrescentar ao papel dos jesuítas como evangelizadores do novo mundo, outros dois, quais sejam: o de informantes e o de classificadores.

Essas considerações foram possibilitadas pela análise da fonte que nos orientou e estimulou a essa pesquisa, devassamos, analisamos, interpretamos as palavras de pessoas que viveram em um tempo diferente, em um mundo diferente, tentamos penetrar em suas idéias, compreender seus conceitos e preconceitos, questionar seus motivos. É uma verdadeira viagem ao mundo do outro, invadimos suas leituras e seus registros, afinal acreditamos que esses registros foram feitos justamente para passarem por esse processo analítico. Dessa forma colaboramos para interpretações outras, criticamos, e assim, construímos outra versão, enfim, colaboramos para construção da própria história. Os jesuítas produziram uma vasta epistolografia, eles mesmos se encarregaram de divulgá-la (eram feitas cópias) e armazená-la, assim, abriram as portas para que nos séculos posteriores pudessem ser revisitados por iluministas, naturalistas, antropólogos, sociólogos, filósofos e, enfim, por historiadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfozes indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. RJ: Arquivo Nacional, 2003.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos. O Cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004.

BASTOS, M. H.; CUNHA, M. T.; MIGNOT, A. C. (org). **Destino das Letras: história, educação e escrita epistolar**. Passo Fundo: UPF, 2002.

BRUIT, Hector Hernan. **América Latina: Quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução**. Revista Brasileira de História, n. 20, vol. 10, p. 147-171, 1998.

COSTA, C. J; CANTOS, Priscila Kelly. **Educação jesuítica no século XVI**. In: Encontro de Pesquisa em Educação/XVI Semana da Pedagogia da UEM, 2009, Maringá – PR. Anais da Semana da Pedagogia da UEM, 2009. v. Único. p. 01-12.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DAUPHIN, Cécile. Por *uma* **histoire de La correspondance familiare**. Romantisme, Paris, n.90, 1995.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. **A Evangelização: Portugal e a política externa da Igreja no século XV**. IN: Revista da Faculdade de Letras, p. 133-164, [1999?].

DUSSEL, Henrique. **1492, O encobrimento do outro** (A origem do mito da modernidade). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FERNANDES, Francisco Assis Martins. **Comunicação na pedagogia dos jesuítas na era colonial**. São Paulo, Edições Loyola, 1980.

FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro, Agir, 1952.

FRANZEN, Beatriz V (Org.); FLECK, Eliane, C. D (Org.); MARTINS, Maria C. B (Org.). **Carta anual da província jesuítica do Paraguai 1659-1662**. São Leopoldo, RS: Oikos; Unisinos; Cuiabá, MT: Ed. UFMT, 2008.

FREDRIGO Fabiana de Souza. **O Brasil no epistolário de Simón Bolívar: uma análise sobre o descobrimento entre as Américas**. História Revista: UFG, UFG/Goiania, v. 8, p. 89-115, 2003.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1750-1900.** trad. Bernardo Joffily. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Ângela Castro (Org.). **Escrita de si, escrita da história.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: para uma semântica de los tiempos presentes.** Barcelona, Espanha: Paidós, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um Conceito Antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Lisboa/Rio de Janeiro. Livraria Portugal/Civilização Brasileira, 1954.

LODOÑO, Fernando Torres. **Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI.** IN: Revista Brasileira de História, vol. 22, n. 43, 2002, pp. 11-32.

MATTOS, Luís Alves de. **Primórdios da Educação no Brasil: 1549-1570.** Rio de Janeiro, Gráfica Editora Aurora, 1958.

MARTIN, Malachi. **Os Jesuítas.** Rio de Janeiro: Ed. Record, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, Aileda de Mattos. **Epistolografia e Linguagem.** Revista Philologus, n. 8, vol. único, 1997, p. 28-38.

PALACIN, Luis. **Sociedade Colonial: 1549 a 1599.** Goiânia, Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1981.

PRADO, Maria Lígia Coelho. **América Latina no Século XIX: tramas, telas e textos.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SILVEIRA, Thaís Elisa da. **Resistência Indígena na correspondência anchietana.** In: Encontro Regional de História: Poder, violência e exclusão. ANPUH/SP – USP, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THEODORO, Janice. **América Barroca: tema e variações.** São Paulo: EDUSP, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do Outro.** São Paulo, Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Campus, 1989

_____. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIOTTI, Hélio Abranches. **Cartas: Correspondência ativa e passiva.** São Paulo: Edições Loyola, 1984.

ANEXOS

ANEXO 1

TEMAS RECORRENTES NAS CARTAS DE JOSÉ DE ANCHIETA

TEMAS		TIPO	DATAS	DESTINATÁRIO
COTIDIANO	ALDEAMENTOS	Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
	ALIMENTAÇÃO	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
	DESEJO DE NOTÍCIAS	Avulsa	15/08/1554	Padres e Irmãos de Coimbra
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	20/03/1555	Irmãos Enfermos de Coimbra
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	30/07/1561	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Recebida	15/01/1579	G. Claudio Acquaviva
	DIFICILDADES DE NAVEGAÇÃO	Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
	DOENÇAS E MORTES DOS INDIOS	Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	DOCTRINAÇÃO DE ESCRAVOS/ ENGENHOS	Avulsa	30/07/1561	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	GUERRAS ENTRE OS INDIOS	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
	HERESIA LUTERANA/ CALVINISMO/ FRANCESES	Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
Avulsa		09/07/1565	Provincial de Portugal	

COTIDIANO (Continuação)	ORGANIZAÇÃO DA COMPANHIA	Avulsa	Julho de 1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Recebida	18/08/1577	G. Everardo Mercuriano
		Recebida	2º semestre de 1579	G. Everardo Mercuriano
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	27/12/1584	G. Claudio Acquaviva
	PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS	Recebida	19/08/1579	G. Everardo Mercuriano
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		Avulsa	dezembro de 1583	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
Avulsa		07/09/1594	G. Claudio Acquaviva	
CURIOSIDADE DOS EUROPEUS	SOBRE AS COISAS NATURAIS DE SÃO VICENTE	Avulsa	31/05/1560	G. Diogo Laines
DESILUSÃO	AJUDA SECULAR/USO DA FORÇA	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	fins de dezembro de 1556	Provincial de Portugal
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
	DESALENTO/ ANGÚSTIA/ DESMOTIVAÇÃO	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines

ENSINO	PEDAGOGIA	Avulsa	15/08/1554	Padres e Irmãos de Coimbra
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	20/03/1555	Irmãos Enfermos de Coimbra
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Trimestral	Agosto de 1556	P. Marcelo Renaud
		Avulsa	fins de dezembro de 1556	Provincial de Portugal
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
		Recebida	19/08/1579	G. Everardo Mercuriano
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
		ESPERANÇA	BRASIL COMO VINHA FECUNDA	Quadrimestre
Avulsa	20/03/1555			Irmãos Enfermos de Coimbra
Quadrimestre	fim de março de 1555			S. Inácio de Loiola
ESPERANÇA DE CONVERSÃO	Avulsa		15/08/1554	Padres e Irmãos de Coimbra
	Quadrimestre		01/09/1554	S. Inácio de Loiola
	Quadrimestre		fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
INTERESSE PELAS ALMAS	Avulsa		Julho de 1554	S. Inácio de Loiola
	Trimestral		Agosto de 1556	P. Marcelo Renaud
	Avulsa		01/06/1560	G. Diogo Laines
	Ânua		01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
MOTIVAÇÃO, DISPOSIÇÃO	Biográfica		26/04/1553	S. Inácio de Loiola
	Avulsa		20/03/1555	Irmãos Enfermos de Coimbra
NECESSIDADE DE PADRES	Avulsa		15/08/1554	Padres e Irmãos de Coimbra
	Quadrimestre		01/09/1554	S. Inácio de Loiola
	Avulsa		dezembro de 1583	G. Claudio Acquaviva
ORIENTAÇÃO SOBRE A ESCRITA	CAUTELA QUANTO AOS PORTUGUESES		Recebida	19/08/1579
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	COMO ESCREVER CARTAS	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Recebida	15/01/1579	G. Claudio Acquaviva

PECADOS/ ERROS	AUSÊNCIA DE LEIS/ REI	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
	BEBEDEIRA	Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
	CANIBALISMO	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
		Ânuas	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		DEMÔNIO/ FEITIÇARIA	Avulsa	15/08/1554
	Quadrimestre		01/09/1554	S. Inácio de Loiola
	Quadrimestre		fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
	Avulsa		01/06/1560	G. Diogo Laines
	Avulsa		30/07/1561	G. Diogo Laines
	Ânuas		01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	SÃO COMO ANIMAIS/ FERAS/CRUÉIS/MISERÁVEIS	Avulsa	15/08/1554	Padres e Irmãos de Coimbra
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	fim de abril de 1557	Padres e Irmãos de Portugal
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
Ânuas		01/01/1582	G. Claudio Acquaviva	
RESISTÊNCIA	DUREZA DOS ÍNDIOS	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
	GENTE IDÔMITA E BESTIAL/CARNICEIROS	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	30/07/1561	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
		Ânuas	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	Ânuas	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva	
	ÍNDIOS COMO INCONSTANTES E FALSOS	Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	fins de dezembro de 1556	Provincial de Portugal
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
Avulsa		08/01/1565	G. Diogo Laines	

SOFRIMENTO	DIFICULDADES/ TRIBULAÇÃO	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	20/03/1555	Irmãos Enfermos de Coimbra
		Avulsa	fim de abril de 1557	Padres e Irmãos de Portugal
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	30/07/1561	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
	MORTE DOS PADRES	Quadrimestre	fim de março de 1555	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
Avulsa		ano de 1589	P. Francisco de Escalante	
SUCESSO MISSIONARIO/ INCORPORAÇÃO	INCORPORAÇÃO DO CRISTIANISMO POR PARTE DOS ÍNDIOS	Avulsa	fins de agosto de 1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	20/03/1555	Irmãos Enfermos de Coimbra
		Trimestral	Agosto de 1556	P. Marcelo Renaud
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	27/12/1584	G. Claudio Acquaviva
	BATISMO E MORTE	Quadrimestre	01/09/1554	S. Inácio de Loiola
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	30/07/1561	G. Diogo Laines
		Avulsa	março de 1562	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Ânua	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
	COSTUMES E SÍMBOLOS CRISTÃOS/ RELÍQUIAS	Avulsa	fim de abril de 1557	Padres e Irmãos de Portugal
		Avulsa	01/06/1560	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/04/1563	G. Diogo Laines
		Avulsa	16/12/1579	P. Antônio Ribeiro
		Ânua	01/01/1582	G. Claudio Acquaviva
		Ânua	01/01/1584	G. Claudio Acquaviva
	CURIOSIDADE DOS INDIOS SOBRE O CRISTIANISMO	Avulsa	08/01/1565	G. Diogo Laines

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)