



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA - UNILAB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE HUMANIDADES - IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES-MIH

MAYCOM CLEBER ARAUJO SOUSA

**EDUCAÇÃO INDÍGENA NA AMÉRICA PORTUGUESA QUINHENTISTA:
ESTUDO DO TEATRO ANCHIETANO**

REDENÇÃO – CE

2019

MAYCOM CLEBER ARAUJO SOUSA

**EDUCAÇÃO INDÍGENA NA AMÉRICA PORTUGUESA QUINHENTISTA:
ESTUDO DO TEATRO ANCHIETANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira-UNILAB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Humanidades, sob orientação do Prof. Dr. Fabio Eduardo Cressoni e coorientação da Profa. Dra. Kaé Stol Colvero.

REDENÇÃO – CE

2019

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Sousa, Maycom Cleber Araujo.

S696e

Educação indígena na América portuguesa qinhentista: estudo do Teatro Anchietano / Maycom Cleber Araujo Sousa. - Redenção, 2020. 116f: il.

Dissertação - Curso de , Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Eduardo Cressoni.
Coorientador: Profa. Dra. Kaé Stol Colvero.

1. Jesuita - Educação indígena. 2. Catequese - Índos - Brasil.
3. Identidade cultura - Alteridade. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 371.071

MAYCOM CLEBER ARAUJO SOUSA

Educação indígena na América portuguesa quinhentista: estudo do teatro anchietano.

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Humanidades.

Aprovada em: 29/01/2020.

BANCA EXAMINADORA

Participação por Videoconferência

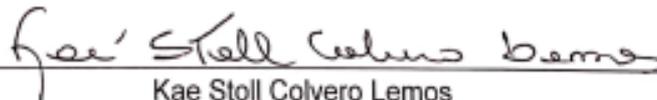
Fabio Eduardo Cressoni

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Presidente



Larissa Oliveira e Gabarra

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Examinador Interno ao Programa



Kae Stoll Colvero Lemos

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Examinadora Externa ao Programa

Participação por Videoconferência

Célio Juvenal da Costa

Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Examinador Externo à Instituição

À minha família e aos amigos que participaram,
direta ou indiretamente, de minha formação acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus pela vida, saúde e pela oportunidade que poucos outros deficientes visuais têm de alcançar o nível superior de educação, e principalmente, a pós-graduação. Quero agradecer também a minha família: à Lucivane Moreira, minha esposa, muito obrigado pela dedicação e compreensão nestes sete anos juntos, sou grato pela força que tens me dado e pela generosidade em abraçar meus sonhos e sonhar comigo. Aos meus filhos, Alvaro e Lucas, que mesmo sendo privados de passarem a infância com o pai, têm me dado forças para lutar e conseguir alcançar meus objetivos. Às minhas mães (Olindina e Izabel), agradeço pelos conselhos e pelas orações. Aos meus pais (Manoel, Francisco Viana e Antonio Raimundo) sou grato pela parceria, conselhos e orações.

Existem alguns amigos que eu jamais poderia deixar de agradecer, entre estes, destaco: Daniele Silva, Leidiane, Poliana, Renata Cipriano, Bruno Emanuel, Zuleide, todos contribuíram diretamente para que mais esta fase da minha vida fosse finalizada com sucesso.

A todos os colegas do MIH, meus sinceros agradecimentos. Também sou grato pelos amigos do time de futebol para cegos da ADESUL, em especial ao casal Vitor e Ana Julia, que contribuíram direta e indiretamente para que alcançasse meus objetivos.

Gostaria de agradecer à FUNCAP, que proporcionou o suporte financeiro adequado para o desenvolvimento da pesquisa. Quero agradecer ainda à UNILAB, e de forma mais direta, ao Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, por abrir as portas para pessoas cegas, e nos possibilitar alcançar a pós-graduação. Nesta universidade, algumas pessoas foram fundamentais para o meu desempenho acadêmico, entres estas gostaria de agradecer ao meu grande amigo Rafael, que enquanto esteve no setor de acessibilidade foi um parceiro forte e contribuiu muito para minha formação. À minha amiga Marcia, que trabalha na secretaria do MIH, meus sinceros agradecimentos. Ao professor Dr. Antonio Vieira, que soube os momentos de chamar a atenção, e nos conduziu de forma brilhante no decorrer deste processo.

Gostaria de agradecer, principalente, ao meu orientador, professor Dr. Fábio Cressoni, que nos momentos mais difíceis soube compreender minhas limitações, e com seus conselhos e broncas me conduziu durante todo o processo de pesquisa. Meu agradecimento todo especial à minha coorientadora, professora Doutora Kaé Colvero, que sempre foi muito mais que uma professora, tornando-se como uma mãe para mim.

Por fim, agradeço a todos os funcionários da UNILAB, desde o segurança ao reitor, vocês marcaram minha vida acadêmica.

RESUMO

O encontro cultural entre jesuítas e povos indígenas, ocorrido no século XVI, em decorrência da colonização do Brasil pelo Império português, produziu uma relação intercultural entre os dois grupos, que aqui é analisada a partir do prisma de Caterine Walsh (2009). Partimos da ideia de interculturalidade funcional apresentada pela autora para compreender o desenrolar desse contato. Logo, existe uma relação intercultural funcional ao Estado português. Além disso, buscamos demonstrar como a Companhia de Jesus utilizava elementos pedagógicos para projetar a sua própria imagem no outro, nesse caso, o índio. Para tanto, pensamos a alteridade jesuítica com base em François Hartog (1999). Temos como objeto de estudo o *Auto da Festa de São Lourenço* (1583), de José de Anchieta, onde identificamos aspectos da identidade jesuítica, bem como os processos pedagógicos empregados pela Ordem na tentativa de catequização do outro. Objetivamos, portanto, compreender a missão inaciana que, através de sua alteridade, busca na salvação do outro sua ascensão, ao mesmo tempo que executa o projeto de sujeição dos povos indígenas à *Respublica Christiana* quinhentista lusa, por meio da ideia de corpo social e sua respectiva concepção de integração do outro mediante a catequese. Para tanto, no primeiro capítulo, discutimos a organização social do império luso quinhentista, tecendo um resgate histórico desde a fundação do reino português, ainda no século XII, até a colonização do Brasil no século XVI. No segundo capítulo, traçamos aspectos característicos da identidade jesuítica, tendo como base os documentos fundadores da Ordem. Seguindo nossa linha de pensamento, no terceiro capítulo, discutimos acerca da organização social indígena no Brasil colonial, traçando uma reflexão acerca dos ritos que fundamentam a experiência Tupinambá do século XVI. No quarto capítulo, realizamos a análise do *Auto da Festa de São Lourenço*, aplicando as ferramentas de tradução do outro, discutidas por Hartog (1999). Ao fim desta dissertação, discutimos acerca da percepção jesuítica do indígena brasileiro quinhentista, bem como analisamos a tentativa de tradução destes, realizada pelos Inacianos.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Catequese; Alteridade.

ABSTRACT

The cultural meeting between Jesuits and indigenous people, which took place in the 16th century as a result of the colonization of Brazil by the Portuguese Empire, produced an intercultural relationship between those groups. This paper will analyze the mentioned relationship in this paper from the perspective of Catherine Walsh (2009), based on the idea of functional interculturality presented by the author to understand the unfolding of this contact. Therefore, there is a functional intercultural relationship to the Portuguese state. We sought to demonstrate, furthermore, how the Society of Jesus used pedagogical elements to project its own image on the other, in this case, the indigene. To do so, we thought of the Jesuit alterity based on François Hartog (1999). Our study objects are José de Anchieta's *Auto da Festa de São Lourenço* (1583), in which we identify aspects of the Jesuit identity, and the pedagogical processes employed by the Order in the attempt to catechize the other. We aim, therefore, to understand the Ignatian mission, that, through its alterity, seeks its asceticism in the salvation of the other as projects the subjection of indigenous peoples to the 16th century Portuguese “*Respublica Christiana*” by means of the idea of the social body and its respective conception of integration of the other through catechesis.

Keywords: Society of Jesus; Catechesis; Alterity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O CORPO SOCIAL DO IMPÉRIO PORTUGUÊS QUINHENTISTA: A RELIGIOSIDADE COMO CARACTERÍSTICA MARCANTE DO SER PORTUGUÊS	18
2. A IDENTIDADE JESUÍTICA: OS FUNDAMENTOS DA MISSÃO	47
2.1 A companhia de Jesus e os Exercícios Espirituais	48
2.2 As constituições na construção da identidade inaciana	61
3. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL TUPINAMBÁ	73
3.1 Os aldeamentos: espaços de ressocialização e sobrevivência	73
3.2 Ritos que fundamentam a experiência Tupinambá	83
4. A TRANSPLANTAÇÃO DO DIABO EUROPEU PARA A AMÉRICA PORTUGUESA: DA CRIATURA SELVAGEM AO SÚDITO CRISTÃO	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

A modernidade trouxe aos palcos teatrais a presença de uma intensa disputa entre o bem e o mal, e porque não dizer, entre Deus e o diabo. A Companhia de Jesus apropriou-se da linguagem teatral para disseminar ideias do cristianismo nos novos domínios ocupados por Portugal. Nesse sentido, nossa pesquisa tem como objeto de estudo um destes textos teatrais, *O Auto da Festa de São Lourenço*, que foi escrito por José de Anchieta (1534-1597) no ano de 1583, na aldeia de São Lourenço, situada na capitania do Rio de Janeiro. Anchieta compôs doze autos, todos escritos e produzidos em terras brasileiras e que possuíam objetivos missionários, sendo pertinente salientar que este era um projeto educacional e catequético que também estava a serviço do projeto de colonização do território americano.

De acordo com Hernandes (2012), *O Auto da Festa de São Lourenço* foi composto de forma híbrida, possuindo uma determinada mistura de auto de moralidade típico da cultura de Portugal com alguns conteúdos oriundos da cultura dos aldeamentos da América portuguesa do século XVI. Originalmente, o texto foi escrito e encenado em tupi, português e espanhol, o que constituiria uma pedagogia específica, denominada de pedagogia brasílica (SAVIANI, 2008), por meio da qual o missionário buscava promover a salvação das almas dos índios presentes na encenação. Entre os estudiosos do teatro anchietano não há um consenso em relação a data de representação do Auto da Festa de São Lourenço. De acordo com estudiosos, essa teria ocorrido no ano de 1583, com base em Vasconcelos, que foi um jesuíta que viveu no século XVII, sendo este um dos primeiros biógrafos de José de Anchieta.

Um ponto de acordo entre os pesquisadores do teatro anchietano é que este foi encenado na aldeia de São Lourenço, contando com a participação de atores que eram estudantes no colégio do Rio de Janeiro (ANCHIETA, 1977). Para Gambine (2000), existem informações que indicam que esta apresentação tenha ocorrido em um aldeamento próximo à vila de São Sebastião do Rio de Janeiro.

De acordo com Hernandes (2012), a parte escrita em Tupi é autografa do próprio autor. Ainda segundo este pesquisador,

O texto em língua brasílica constituiria a parte principal do Auto e percebe-se, nele, a marca da pedagogia de Anchieta, visando, com a utilização de aspectos da cultura indígena, ao ensino da fé e da moral cristã. Alguns elementos dessa tentativa de adaptação da língua nativa para transmitir a religião cristã, misturando elementos da cultura autóctone com a europeia, cristã e católica (HERNANDES, 2012, p. 03).

Inúmeras pesquisas tiveram o teatro anchietano como objeto de estudo, entre estas podemos destacar a pesquisa de Hernandes (2008), onde o mesmo buscou analisar a obra deste intelectual inaciano a partir de seus aspectos pedagógicos, observando a existência do discurso acerca da moral e da religiosidade defendidos pela Companhia de Jesus, assim como também o faz em sua análise do Auto da Festa de São Lourenço, em pesquisa realizada no ano de 2012.

Por sua vez, Lima (2016) realiza uma análise da obra deste missionário a partir de um fenômeno de transplantação do diabo e do inferno europeu para as terras americanas. Furlan (2013) realiza sua pesquisa sobre a obra desse jesuíta observando os temas discutidos pelo mesmo. Arnaut de Toledo et.al (2009) desenvolve sua pesquisa observando a atuação da Companhia de Jesus a partir da utilização pedagógica do teatro nos colégios jesuíticos da Europa e do Brasil no século XVI. Estas e outras pesquisas discutem sobre o aspecto educativo do teatro anchietano, bem como da finalidade catequética do mesmo.

Acreditamos ser válido destacar que Anchieta “não compunha peças de teatro com objetivos estéticos” (HERNANDES, 2016, p. 06), ou seja, não se tratava de fazer arte por si só, e sim, utilizar-se do teatro como ferramenta pedagógica, prática comum entre os integrantes da Companhia de Jesus. Mesmo sem ter uma finalidade puramente artística, o autor lançava mão de todo um arcabouço de técnicas estéticas, tais como a técnica vocal e a respiração, típicas do teatro português, além de outras técnicas sob influência do teatro Vicentino que foi um conjunto de peças teatrais escritas por Gil Vicente no período denominado de Humanismo. O dramaturgo escreveu seu primeiro teatro no ano de 1502, (Hernandes (2012)).

Segundo Hernandes (2008), o fato de o teatro anchietano não estar preso a elementos estéticos pode ter feito com que o mesmo não tenha sido mais estudado, ou ainda, que tenha sido considerado por muitos como um teatro menor, puramente catequético, ou seja, sem importância para a história do teatro brasileiro. “Com isso, é possível afirmar que o teatro de Anchieta, tanto em sua composição literária, quanto estética, marca o nascimento do teatro com fins educativos no Brasil (HERNANDES, 2012, p. 05).

Em nossa pesquisa objetivamos compreender a percepção jesuítica do outro, ou seja, intencionamos entender como o missionário inaciano, neste caso, José de Anchieta, concebia o alvo de sua missão, bem como compreender a atuação deste missionário na condução do outro à salvação, uma vez que essa era a missão da Companhia de Jesus e dependia da aceitação dos preceitos e dogmas do catolicismo pelos demais. Desta forma, Anchieta, enquanto integrante da Ordem, necessitava desenvolver estratégias para conduzir os indígenas

brasileiros do século XVI a encontrarem-se com o Deus cristão. Para que isto pudesse se tornar possível, de acordo com Monteiro (2006), era necessário que ocorresse o processo de comunicação entre os grupos. Desta forma, ao missionário estava destinado o papel de mediador deste processo comunicativo.

Para tornar possível o diálogo entre os grupos postos em contato, o fio condutor do processo deu-se a partir de termos religiosos. Dito de outra forma, o missionário jesuíta encontra na religiosidade os elementos necessários para que se desenrolasse o diálogo com os indígenas. A partir de um movimento de reconhecimento das diferenças entre os grupos (GASBARRO, 2006) e de alguns movimentos de tradução do outro (HARTOG, 1999), o missionário passa a dialogar com o seu outro, bem como conduzir o processo de mediação.

A funcionalidade presente nesta relação intercultural ocorre porque a mesma estava a serviço dos interesses de dois grupos, ou melhor, de um grupo que se divide em duas partes: a coroa lusitana e a Companhia de Jesus, que impõe aos povos indígenas da costa litorânea brasileira (Tupis e Tapuias) a interculturalidade, que se apresenta como um dos desdobramentos da política do padroado, vez que a unificação entre a Companhia de Jesus e o império lusitano, que objetivava a expansão dos domínios do reino, tem como motivos tanto a questão teológica, quanto política, jurídica e mercantil, caminhando sempre de forma unitária (PÉCORA, 1994; HANSEN, 1994).

Esta unificação é o que permite, de acordo Pécora (1994), explicar a ideia de corpo social, a partir da alusão ao corpo místico, bem como a possibilidade do pacto de sujeição com o indígena aldeado, tendo em vista que este possui as três potências da alma, partindo da perspectiva Agostiniana. Desta forma, a unificação produz a política do padroado, que, por sua vez, produz uma interculturalidade que é funcional ao Estado português no que tange ao seu processo de expansão, bem como de inserção do outro pelo pacto da sujeição. Sendo pertinente ressaltar que o regime do padroado era um acordo entre Igreja e império, onde o rei de Portugal, detinha todo o poder para nomear os padres para os novos territórios, bem como financiar a missão da Igreja, os padres nomeados pelo rei deveriam ser aprovados pelo papa. Este acordo foi firmado no ano de 1514 pelo papa Leão X.

Consideramos pertinente ressaltar que a interculturalidade ocorre quando existe a troca de elementos pertencentes as culturas envolvidas no encontro. No *Auto da Festa de São Lourenço* podemos perceber inúmeras situações onde existe a troca de elementos simbólicos entre os grupos. Anchieta se apropria de inúmeros destes elementos na construção de sua peça teatral. Os idiomas nos quais este texto foi escrito, algumas cenas, como por exemplo, a captura dos imperadores Decio e Valeriano, que se realizou à moda indígena, a incorporação

de personagens que representavam chefes e guerreiros indígenas, são exemplos dessa incorporação de elementos culturais no teatro anchietano.

Partindo de Walsh (2009), acreditamos que essa interculturalidade se torna funcional, por não questionar a ordem estabelecida, ou seja, a intenção desta incorporação de elementos culturais é a de submeter uma cultura (indígena), que é considerada inferior, a outra (portuguesa), que se considera superior.

Desta forma, a escolha do *Auto da Festa de São Lourenço* ocorre por alguns motivos, dentre eles o fato de esta peça teatral nos fornecer elementos que nos permitem compreender a pedagogia de Anchieta, além de fornecer dados que nos possibilitam entender o processo de catequização de parte dos povos indígenas que habitavam o Brasil colonial. O *Auto da Festa de São Lourenço* nos possibilita, ainda, a interpretação de uma série de problemas relacionados ao Brasil do século XVI, sendo possível encontrar no texto de Anchieta ideias que remetem à “religiosidade, da moral, da estética artístico-teatral, da pedagogia europeia, trazida por Anchieta, pelos colonizadores, ideias essas que aqui entraram em confronto com a realidade do Brasil quinhentista: uma cidade e um Colégio encravados em meio à mata selvagem” (HERNANDES, 2012, p. 04).

No desenvolvimento de nossa pesquisa realizamos uma análise documental com um recorte específico para a história da educação. Desta forma, consideramos ser necessário compreender como os homens concebiam o seu próprio tempo. Portanto, torna-se insuficiente apenas entender os fatos, vez que, de acordo com França (1997, p. 11), estes nada mais são que os sintomas que nos possibilitam alcançar alguma forma de diagnóstico, por isso mesmo, sem estes fatos não seria possível entender mesmo o homem, porque

(...) cada momento histórico se reveste de uma atmosfera mental, presente nos mais insignificantes fatos, e que o historiador não pode ignorar, sob pena de transpor insensivelmente juízos e impressões do tempo em que vive para os tempos em que estuda. Precisa vacinar-se contra o anacronismo, não na apreciação do fato que é sempre eminentemente pessoal e contemporâneo do historiador, mas a falsa atribuição da mentalidade de seus contemporâneos aos homens do passado (FRANÇA, 1997, p. 17).

No desenrolar de uma pesquisa, de acordo com Le Goff (1992), pode ocorrer que, a partir do contato com os documentos selecionados, o historiador seja conduzido à constatação de determinados fatos. No entanto, os documentos não falam por si só, ou seja, os mesmos não conseguem colocar o pesquisador em contato com a realidade do objeto estudado, e sim, conduzem o pesquisador a fragmentos de uma verdade experimentada em um determinado tempo histórico. Para que o pesquisador consiga ir além e alcançar resultados mais

significativos, Le Goff (1992) aponta alguns questionamentos a serem feitos pelo historiador ao estar em contato com documentos em uma pesquisa histórica.

Le Goff (1992) apresenta questionamentos como quem produziu o documento? Quando foi produzido? Qual o contexto da produção e circulação deste? Quais as intenções de quem elaborou o documento? Estes questionamentos poderão conduzir o historiador a ir além dos fatos, o possibilitando chegar à compreensão do verdadeiro objeto de quem se propõe a historiar, a saber, o homem (CRESSONI, 2013).

Desta maneira, um documento que tenha sido produzido em um outro tempo histórico diferente do vivenciado pelo pesquisador deixará de ser apenas um pedaço de papel, vez que é exatamente pelo contato e ação do pesquisador que surgem os fatos. Ainda assim, não podemos entender uma realidade experimentada em um determinado tempo histórico apenas por um fragmento de vida estudado. Dessa forma, a história jamais será um objeto de estudo inerte e finalizado, e sim, algo em constante movimento, sendo responsabilidade do pesquisador trazer novas interpretações sobre os fenômenos que já foram estudados.

Carr (1985) acredita que um historiador não estuda acontecimentos mortos e acabados, pois a história deve se deter sobre novas experiências vivas e pulsantes, vez que o passado não é algo morto, e sim, algo que vive de alguma forma e que possui algum sentido na contemporaneidade. Assim, “passa a ser incumbência do pesquisador o estabelecimento de seu foco de estudo, recorte temporal e espacial para, em seguida, portar-se como necessariamente um selecionador” (CARR, 1985, p. 14).

A seleção deve ser feita para atender as necessidades da pesquisa, ou seja, a mesma deve conduzir o pesquisador aos resultados esperados. “Logo, a história passa a ser uma ciência do presente e não do passado. Diz-se algumas vezes: ‘A História é a ciência do passado.’ É [no meu modo de ver] falar errado” (BLOCH, 2001, p. 52).

Os filtros realizados pelo historiador o conduzem a alcançar objetivos, e destes, surgem resultados, que são responsáveis por fazer chegar, até nós, estudos que organizam toda uma linha investigativa acerca de um problema. Assim, são produzidos textos, e esses, por sua vez, se apresentam não como representações reais da forma de vida de um período histórico, e sim, como os recortes deste tempo histórico que sobreviveram a ação do tempo e dos homens (CRESSONI, 2008).

Nesta ótica, cabe ao historiador interpretar a forma de ser e pensar de um momento histórico a partir dos documentos que expressam o imaginário que rege o homem deste período. Salientamos que além da documentação a ser analisada, a interpretação passa também pela ação do pesquisador que propõe a realizar a análise dos mesmos. Sobre isto, Le

Goff, ao referir-se sobre os atos que atribuem sentido as fontes documentais, discorre que de fato, “o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, que pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores” (1992, p. 535).

Nesta mesma perspectiva, Hunt, tendo os documentos como indícios que conduzem o historiador à compreensão de uma realidade social que se expressa pelas relações simbólicas existentes nos mesmos, postula que

Os documentos que descrevem ações simbólicas do passado não são textos inocentes e transparentes; foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias, e os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los. Os historiadores sempre foram críticos em relação a seus documentos – e nisso residem os fundamentos do método histórico (2001, p. 18).

Para a autora supracitada, os documentos, por si só, não conseguem traduzir uma realidade vivenciada em um momento histórico. Além disto, é necessária a ação do historiador que os submeterá a um método de análise, somente assim, será possível expor faces de uma verdade do momento ao qual se está a estudar. Assim, o historiador deve desconfiar dos resultados obtidos na documentação selecionada, pois o documento passa a ter vida a partir da intenção de quem o elaborou, vez que este foi feito para dizer algo no momento histórico em que foi produzido, e continha algo dito por alguém, sendo detentor de uma mensagem que deveria ser remetida a determinada pessoa ou grupo. Assim, cada documento foi produzido para alcançar um objetivo, contendo uma mensagem que foi produzida baseada em um conjunto de ideias do próprio. Portanto, o pesquisador, ao utilizar-se da análise documental, deve estar aberto a estes elementos.

Le Goff, referindo-se sobre o papel do documento em pesquisas históricas, afirma que

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é coisa uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmitificando-lhe o seu significado aparente (LE GOFF, 1992, p. 547-48).

Le Goff (1992) explicita que o historiador deve analisar não apenas o conteúdo do documento, e sim, ir além, buscando entender os elementos que estavam envoltos em sua

produção. Assim, para nós, a análise documental em pesquisas históricas, e em especial, em história da educação, exige muito mais que a simples análise dos dados, vez que, como discutimos em linhas anteriores, estes apenas produzem sintomas, e os diagnósticos serão alcançados a partir do momento em que o pesquisador perpassar o que consta na documentação selecionada.

Assim, no primeiro capítulo desta dissertação discutimos acerca da formação do império lusitano, traçando um caminho histórico que percorre a história deste reino, desde sua fundação, chegando ao século XVI, sendo pertinente salientar que buscamos traçar elementos específicos que formam a identidade lusitana. Para tanto, concebemos a religiosidade como marca identitária deste povo. Neste capítulo, discutimos a organização social do império, bem como os dois pilares que regulam toda esta forma de ser, sendo estes os ideais de ordem e hierarquia. Ainda neste momento de nossa discussão, apresentamos e discutimos a atuação de cada grupo que integrava o corpo social imperial lusitano, traçando nossa análise a partir da alusão paulina, que coloca a organização social como semelhante ao corpo humano. Seguindo a ideia de corpo místico (PÉCORA 1994), é necessário que todos os novos domínios conquistados pelo império também sejam incorporados a este corpo imperial, sendo que, desta forma, surgem os jesuítas como responsáveis por tornar os sujeitos dos novos domínios aptos a serem incorporados a esta organização social, o fazendo a partir da salvação das almas destes indivíduos, bem como do ensino a estes acerca do modelo de organização praticado pelo império português.

Continuando nossa análise, no segundo capítulo apresentamos o surgimento e a organização da Companhia de Jesus, buscando traçar elementos característicos da ordem, bem como discutindo elementos que desenvolvem um padrão de atuação do missionário inaciano. Neste capítulo, apresentamos alguns elementos identitários que distinguem a atuação do missionário jesuíta de todos os outros grupos da Igreja. Temos como base para escrita deste capítulo os documentos fundadores da Ordem, sendo estes as fórmulas do instituto, os exercícios espirituais e as Constituições. Algumas características que destacamos como oriundas do missionário inaciano são a adaptabilidade, a administração (CONSTITUIÇÕES, 2004) e o pensamento pio mercantil (CRESSONI, 2013).

No terceiro capítulo discorremos sobre a experiência Tupinambá, analisando, a partir dos ritos e mitos, a organização social deste povo. Para tanto, nos utilizando de autores que discutem esta temática, como Wainfas (2000), Agnolin (2005), Almeida (2003), Almeida (2015) e Fernandes (1971), e também lançando mão de algumas correspondências jesuíticas, problematizamos a existência de certos ritos condenados pela Companhia de Jesus, aos quais

podemos destacar a antropofagia, a feitiçaria e a cauinagem, além do ato de fazer guerra. Neste capítulo, discutimos, ainda, acerca do indígena, que é o foco de nossa análise, ou seja, discorreremos acerca dos povos Tupinambá, traçando a distribuição geográfica dos mesmos pelas terras brasileiras, bem como discutindo sobre os aldeamentos, mais precisamente o aldeamento de São Lourenço, situado na capitania do Rio de Janeiro.

Finalizando a discussão proposta para esta dissertação, no quarto capítulo passamos para a análise propriamente dita do nosso objeto de estudo. Neste momento da escrita, analisamos o *Auto da Festa de São Lourenço*, no intuito de ir além dos fatos contidos na escrita do mesmo, tentando extrair informações que nos permitem compreender a percepção jesuítica do outro. Para tanto, lançamos mão das ideias de Hartog (1999) no tocante aos mecanismos de tradução do outro. Discutimos, neste momento, como o missionário, lançando mão de elementos simbólicos oriundos da própria cultura Tupinambá, e os incorporando as suas representações teatrais, passa a criar o cenário ideal para executar a tradução deste outro, provocando, assim, um desvio sistemático em seu espectador. Neste capítulo, analisamos o *Auto* utilizando as ferramentas apresentadas por Hartog (1999), para compreender o jogo de alteridades presentes no encontro, bem como a construção da alteridade jesuítica na mediação do indígena aldeado. Ao empregarmos as ferramentas de comparação, bem como dos paralelos de Hartog (1999), podemos perceber como José de Anchieta cataloga as diferenças entre jesuítas e indígenas e as reduz, colocando, ao fim, o indígena como um espelho de si mesmo, sendo válido salientar que quando nos referimos ao fato de o indígena se tornar um reflexo do evangelizador, nos referimos aos aspectos religiosos, não o colocando como portador dos mesmos direitos no corpo imperial lusitano.

Por fim, ao observarmos no *Auto da Festa de São Lourenço* os mecanismos de tradução do outro aos quais Anchieta utiliza, podemos perceber o desvio sistemático produzido pelo missionário nos indígenas da aldeia de São Lourenço, e passamos a entender a percepção jesuítica do seu outro. Dito de outra maneira, com o contato estabelecido com os indígenas, o missionário passa a dialogar com os mesmos (GASBARRO, 2006). Assim, a partir de um processo de mediação cultural (MONTEIRO, 2006), lançando mão de inversões, injunções narrativas, comparações e paralelos (HARTOG, 1999), este intelectual transforma o indígena da aldeia de São Lourenço em um reflexo de si mesmo.

1. O CORPO SOCIAL DO IMPÉRIO PORTUGUÊS QUINHENTISTA: A RELIGIOSIDADE COMO CARACTERÍSTICA MARCANTE DO SER PORTUGUÊS

No século XII Portugal ainda não possuía um reino próprio, estando politicamente subordinado ao Reino de Leão, e sendo conhecido como Condado Portucalense, localizado ao norte da península ibérica. Neste mesmo século, após afirmar ter sido visitado pelo filho de Deus, e por ele conduzido a vencer a batalha contra os reis muçulmanos, Afonso Henriques teria se tornado o rei de Portugal, sendo aclamado, ou se autoproclamado, rei ainda no campo de batalhas, dando início à emancipação política deste território (MATTOSO, 2001).

Acerca da construção da autonomia política do novo reino, o frei português Bernardo de Brito, em sua *Crônica de Cister*, uma obra que possuía a finalidade de contar a história de Portugal, apresenta a figura do filho de Deus, bem como descreve em um dos fragmentos de seu texto o encontro do mesmo com Dom Afonso Henriques, futuro rei de Portugal. Em sua crônica, frei Bernardo de Brito afirma que Cristo, o filho de Deus, havia tido o encontro com Dom Afonso Henriques com o intuito de demonstrar ao mesmo que se este acreditasse em suas palavras, os portugueses, mesmo em menor número, conseguiriam vencer a batalha de Ourique, que se daria contra os infiéis que dominavam a região. O referido confronto ocorreu no ano de 1.138, entre cristãos e muçulmanos, sendo mais tarde descrito pelo próprio Dom Afonso Henriques, escrito esse que serviria de fonte para a produção da crônica de frei Bernardo Brito.

De acordo com Mattoso (2001), os muçulmanos estavam em maior número, no entanto, justificados pela religiosidade, os portugueses venceriam a batalha firmados na fé em Cristo, e por assim ser, no destino reservado a Portugal, pelo próprio Cristo, no momento de seu encontro com Dom Afonso Henriques, demonstrando, assim, o providencialismo que estaria presente na história da formação do império português, como pode ser percebido nas linhas subsequentes.

Afonso te confiança, por q vencerás & destruirás estes Reis infiéis, e desfarás sua potência, & o Senhor se te mostrará (...) A que fim me apareceis Senhor? Quereis por ventura acrescentar fé a que tem tanta? Melhor e por certo que vos vejão os infiéis, & creão em vos (...) O Senhor com hum tom de voz suave, q minhas orelhas indignas ouvira, me disse. Não te apareci deste modo pera acrescentar sua fé, mas pera fortalecer teu coreção neste conflito, e fundar os princípios de teu Reino sobre pédra firme. Confia Afonso, porque não so vencerás esta batalha, mas totalas outras, em que pellejares contra os inimigos de minha Cruz. Acharas tua gente alegre e esforçada pera a pelieja, & te pedirá que entres na batalha com titulo de Rey. Não ponhas duvida, mas tudo quanto te pedirem lhe concede facilmente. Eu

sou o fundador & destruidor dos Reynos & Impérios, & quero em ti & teus descendentes fundar pera mim hum Império, por cujo meo seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas (Livro Terceiro, Capítulo Terceiro, 1602, p. 126-27).

A observação do evento narrado por Dom Afonso Henriques nos possibilita compreender como se deu, bem como o que estava envolvido no processo de emancipação política de Portugal. No texto supracitado, a ideia de provisão fica evidente, uma vez que os portugueses teriam vencido a batalha contra os infiéis pela vontade do filho de Deus, tendo em vista que estes estavam em menor número que seus inimigos, o que nos possibilita concluir que a vitória na batalha, na visão de Dom Afonso Henriques, e dos portugueses daquele momento histórico, bem como a construção da independência deste povo, teria se dado pela intervenção de Deus, que através de seu Filho demonstraria e legitimaria, a partir do encontro com Dom Afonso Henriques, a ideia de que o novo reino seria agora eterno, tendo em vista que Deus colocara, nas mãos do novo império, a missão de expandir a fé católica pelo resto do mundo. Logo, no imaginário luso, o reino que surgia assim o fazia pela vontade de Deus, e por assim ser, a serviço do mesmo.

A visão da provisão, bem como da figura de Deus como provedor da formação de um novo império, permearia todo o imaginário português, tanto no período de transição da baixa Idade Média para a Idade Moderna, quanto na formação e constituição política do império português (CRESSONI, 2013).

A crônica de frei Bernardo de Brito nos possibilita ainda perceber que a forma com que o homem português quinhentista compreendia a história se dava de maneira diferente da que pensamos na contemporaneidade. Para comprovar isso basta considerar que o argumento utilizado por Cristo para justificar a vitória dos portugueses na batalha, segundo o rei português, era a presença da fé entre os soldados, sendo que a vitória só seria possível por intermédio do próprio filho de Deus, que por sua vez, tinha o intuito de fundar um novo império sobre a terra, império este que seria responsável por expandir o modelo teológico “as demais nações do globo, aqui identificadas como gente estranha a partir do reflexo da alteridade Christiana” (Cressoni, 2013, p. 57).

Cabe ressaltar que, seguindo o imaginário luso quinhentista, neste momento, os homens não são os construtores da história, a eles é destinado apenas o papel de completá-la, pois, seguindo a ideia da provisão, o criador constrói a história, os homens apenas são personagens que atuam nas cenas já compostas pelo escritor da grande peça teatral que é a vida. A Deus, o criador, cabe escrever a grande trama da vida, destinar os papéis a cada ator, e conduzi-los a atuar da melhor maneira possível para o bom desempenho do personagem.

Assim sendo, nesta representação, cada homem já possui o seu lugar definido pelo criador, e dentro de seu lugar, anteriormente destinado a si, deverá cumprir funções também preestabelecidas pelo próprio Deus, para que a trama da vida ocorra e a história seja, por fim, encenada.

A respeito da providência, Paiva (2012) postula que há uma ligação entre o escritor da trama, Deus, e os personagens, homens, sendo que cabe à natureza ser o meio de articulação entre quem dirige e quem é dirigido, portanto, aparecem dois fatores que são essenciais e devem ser observados. O primeiro destes, é a maneira como se apresenta essa disposição, e o segundo fator está ligado as ações que necessitam ocorrer para que se consiga alcançar os objetivos propostos para a trama. Falando de outra maneira, ao conceder a vitória dos portugueses sobre os infiéis, e promover a emancipação política de Portugal, Deus havia instituído um novo império que alcançaria todo o resto do mundo, sendo que este novo reino seria o responsável por propagar a fé católica aos sujeitos desta nova terra, logo, cabia agora ao homem português encaixar-se em seu respectivo papel predeterminado pelo próprio escritor desta trama, para que o espetáculo pudesse ter o seu final planejado por seu escritor. Assim sendo, de acordo com Cressoni (2013),

As ações ocorridas no presente só se fundamentariam em conexão com a dramatização providencial, capaz de ajustar essa temporalidade, de maneira linear, portanto, sob um óbice escatológico, a um futuro já anunciado, eletivo da manutenção e expansão da fé católica, cujos ditames deviam fazer-se sentir entre os portugueses especificamente pelo seu passado (Cressoni, 2013, p. 57).

Através da lógica da providência, tornava-se possível prever o futuro de Portugal, já que no passado, quando o filho de Deus aparece à Dom Afonso Henriques, garantindo-lhe a vitória sobre seus inimigos, e fazendo-lhe a promessa de que Portugal venceria todas as batalhas das quais pelejasse, o futuro reservaria o crescimento da pequena província, os tornando um grande império, sendo sempre pertinente ressaltar que isso só seria possível porque, de acordo com o rei, Portugal era o povo escolhido por Deus para levar a salvação a todo o mundo. Dito de outra forma, de acordo com Cressoni (2013), a história portuguesa, baseada na lógica da provisão, está alicerçada em um esquema presente/futuro/passado, onde o futuro já está anunciado pelos próprios acontecimentos passados, e o passado justifica-se pelas ações presentes que visam garantir o futuro predeterminado pela ação divina.

A religiosidade estava presente no imaginário do homem português do século XVI. Isso pode ser facilmente percebido ao analisarmos os documentos produzidos sobre esse tempo histórico. Assim sendo, cabe destacar que pretendemos aqui, baseados em Cressoni

(2013), discorrer sobre a ideia de que a história, para os portugueses, por ser escrita e dirigida por um senhor supremo, ou seja, pela ausência do homem na construção da mesma, passava a possuir uma única temporalidade, a eterna, que, por sua vez, era capaz de definir e dirigir todos os acontecimentos a partir de um movimento que ocorria de acordo com a graça e vontade do criador, fato este que demonstra a importância da religiosidade na formação do império português.

Como expomos em linhas anteriores, as fontes acerca desse período estudado fornecem subsídios para sustentar a afirmativa a respeito da forma de os portugueses do século XVI conceberem a história, destacando a alegoria sacra do escritor português António de Sousa Macedo. Em seu *Flores de España, Excelências de Portugal* (1631), falava acerca da existência de homens que morriam pela fé em alguma parte da península ibérica. “(...) quando en las otras partes del mundo nacia um santo, era mucho, y em Portugal no parian las madres menos de nueve martires cada vez” (1631, p. 88). É possível perceber a presença da religiosidade na construção do imaginário do homem português quinhentista, sendo pertinente ressaltar que, até mesmo na contemporaneidade, a historiografia reconhece a atuação do providencialismo, e por assim ser, do criador na formação da nação portuguesa. Acerca disso, Silva e Hespanha (1993) postulam que o povo português acreditava que não fez o que fez de forma natural, ou seja, Portugal não se tornou um grande império por ser um rumo natural da história, e sim porque o arquiteto e escritor da mesma, Deus, escolheu esta terra e esta gente. Portanto, para entender os eventos que levaram Portugal a se tornar império é necessário interpretar esse período histórico a partir da presença da religiosidade enquanto uma descrição do ser português quinhentista.

É pertinente ainda destacar a existência da proximidade entre as simbologias dos textos bíblicos com as narrativas lusitanas. Acerca disto Pécora (1994) postula que “em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antítipos – determinados por uma formulação (da?) época – que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial (Pécora, 1994, p. 166).” A partir do prisma apontado por Pécora (1994), é possível perceber a intenção de observar a existência de uma outra forma de organização social, onde a finalidade da criação da mesma é justificada pela forma em que essa se estrutura, ou seja, os portugueses, utilizando-se da fé no filho de Deus, aceitam o seu papel de atores e não escritores da grande trama da história, tornando-se um governo cristão pela providência divina. Logo, para que Portugal alcançasse os objetivos do criador, era necessário que cada sujeito pertencente ao corpo entendesse a importância do seu papel individual para o

desenvolvimento deste, e, por assim ser, do coletivo. Portanto, o governo português, como um grande corpo, desenvolvia as ideias de ordem e hierarquia como necessárias para o desenvolvimento e harmonia do mesmo.

Nesse contexto surgem os jesuítas como responsáveis pelo convencimento dos sujeitos, e assim o faziam através do sistema do padroado que havia sido acordado anteriormente entre monarquia e igreja. A religiosidade seria, portanto, a principal característica dessa forma de ser portuguesa quinhentista, logo, todos os atores da peça teatral seriam alcançados por esta religiosidade, e por assim ser, comporiam o corpo do grande espetáculo, sendo necessário estar debaixo da hierarquia e da ordem estabelecida para que o sucesso da trama fosse alcançado.

Ao falar dos atores que comporiam o corpo do espetáculo, cabe destacar que todos os sujeitos do reino eram contemplados como participantes do mesmo, rei, governadores, juízes, capitães, vereadores, meirinhos, oficiais mecânicos, religiosos, homens livres e escravos, cada ator deveria estar atento ao seu papel, e assim atender às necessidades do corpo específicas a sua função, logo, deveriam todos estarem à serviço de Deus.

Observando essa disposição social portuguesa, bem como sua subordinação ao providencialismo divino, é possível entender como a religiosidade se impôs como mediadora da relação entre os grupos de sujeitos que atuavam na apresentação do espetáculo dirigido pelo criador e encenado pelo homem português quinhentista. Sobre isso, um fato importante é que não nos referimos à religiosidade como uma forma padrão a todos os sujeitos pertencentes ao corpo do império português, já que partimos do que afirma Cressoni (2013): “Quando dizemos religiosidade é importante termos em mente que não estamos a generalizar todos os grupos aqui mencionados, situando-os na mesma experiência. Todos, com efeito, deveriam sentir-se católicos. Para isso, havia a presença da Igreja enquanto instituição oficial e colaborativa do Estado português” (Cressoni, 2013, p. 59).

Com a finalidade de fazer com que os novos povos se tornassem parte desse corpo, os jesuítas seguiam juntamente com o império para as novas terras. No entanto, o processo de interiorização por parte dos novos integrantes do corpo do império dava-se de maneiras distintas, não seguindo necessariamente a mesma lógica ensinada pela igreja, porém era capaz de produzir a ideia de coesão entre as partes do corpo.

Tendo em vista que Portugal era uma república Cristiana, a apreensão dessa forma de ser portuguesa por parte dos povos conquistados tornava-se elemento decisivo para garantir a unidade e o funcionamento do corpo do império. É pertinente ressaltar que, de acordo com os níveis de interiorização do significado de ser católico por parte dos colonizados, surgiam

diferentes maneiras de sentir-se pertencente a esta religião, logo, expressava-se, religiosamente falando, de formas distintas da ensinada oficialmente pela igreja, sendo justamente esta múltipla gama de manifestações católicas que permitem a compreensão do funcionamento e das estruturas do corpo social do império português.

O comportamento destes grupos sociais pertencentes a máquina imperial “era sustentado por bases político-teológicas que, a partir da regulamentação jurídica e da tradição retórica, expressavam-se no delinear organizativo de um grande Cosmos, definidor da forma mentis peninsular quinhentista” (CRESSONI, 2013, p. 78). Utilizamos o termo regulamentação jurídica para dar ênfase à forma organizacional do Estado, que destinava a ação de cada parte integrante da totalidade do corpo do império, o que pode ser justificado pela análise da documentação expedida pelo rei e destinada à diferentes sujeitos pertencentes aos mais variados grupos sociais, sendo que cada documento correspondia à função do indivíduo que o recebia.

O mesmo pode ser observado quando se faz a análise das cartas enviadas da colônia brasileira para a metrópole, cartas onde capitães e governadores gerais relatavam acerca das adaptações na religiosidade, que passava a possuir particularidades. No entanto, não deixa de possuir o pertencimento à forma de ser utilizada pelo império, ou seja, na colônia, a religiosidade católica, apesar de passar por adaptações, acabava por garantir a coerência da colônia em relação a metrópole.

Um fato importante é que, independentemente da documentação estudada, é possível perceber a transposição da religiosidade da Europa para a América, e que a mesma passou por adaptações em solo americano. É exatamente pela aproximação com os documentos, pela interpretação analítica da forma de ser português quinhentista, da absorção dessa pelos colonizados, bem como também pela necessidade de adaptações nessa forma de ser em território colonial, que pretendemos observar cada parte do corpo imperial português quinhentista, para, por fim, entender o funcionamento deste corpo, partindo da forma como cada grupo social absorvia a regulamentação do Estado até como ressignificava essa forma de ser, sem, no entanto, deixar de ser coerente com a mesma.

O império português buscava construir uma imagem de corpo unitário. Para tal, possuía uma regulamentação geral que ordenava as partes do corpo, bem como atribuía suas respectivas funções para o funcionamento do mesmo. Seguindo a ideia de ordem e hierarquia, o corpo se manteria em funcionamento pleno e harmônico, sendo que a regulamentação imperial era dada a partir do cosmos, ou seja, pela ideia da provisão, cada indivíduo já estava escolhido para desempenhar um papel específico dentro da sociedade portuguesa. Aos

inquisidores cabia a função de estarem atentos a possíveis desvios do caminho correto, no que dizia respeito aos pecados graves, como por exemplo, as heresias. Quando algum sujeito era pego desviando-se desse caminho, o mesmo era punido de acordo com seu papel e/ou função dentro da sociedade. Para tentar evitar possíveis desvios de rota, os missionários eram incumbidos de apregoar a fé católica entre as partes do corpo, e isso era feito dentro de suas atribuições educativas.

Para Bailly & Breal (1885), não importava a posição social que o sujeito ocupasse no corpo do império, esse passava a ser um indivíduo pertencente, e por assim ser, indivisível da comunidade. Logo, a lógica de unidade não estava presente em sua própria subjetividade, mas, sim, pela impossibilidade de separação entre o seu eu e a totalidade do grupo, sendo que essa unidade se dava por meio da cooperação entre suas funções e as das demais partes integrantes do corpo imperial português, onde não havia espaço para a sobreposição e a execução do livre arbítrio. Tendo em vista que o governo divino era superior às vontades próprias, dirigia o corpo como um todo, e não a partir de cada sujeito pertencente ao mesmo.

De acordo com Xavier & Hespanha, “O pensamento social e político medieval é dominado pela idéia de existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador” (1993, p. 122).

O modelo de organização social português estava baseado em uma cosmovisão que legitimava a ideia de ordem exercida no governo do império, ou seja, todos os seres que viviam sobre a terra deveriam estar hierarquicamente relacionados com os que os antecederiam quando da criação, e esses seriam dirigidos por Deus, que estava no topo, e humanamente falando, pela figura do rei, representante divino entre os homens e dirigente máximo do império.

O sujeito pertencente ao corpo português deveria agir não para si mesmo, já que esse estava imerso em um conjunto maior. Ele deveria entender que suas funções alcançariam e/ou afetariam diretamente o funcionamento de todo o corpo, logo, a função individual do sujeito necessitava estar em consonância com todo o conjunto social, o que transmitia uma ideia de totalidade. Não se trata de afirmar, aqui, que todo sujeito português, estando na metrópole ou nas colônias, desenvolvia suas funções de acordo com a vontade divina, já que é necessário observar a diversidade de maneiras de vivência e desse sentir-se pertencente ao corpo imperial. Assim sendo, salientamos que cada sujeito estava imerso em experiências e vivências diversas, e tendo em vista que a vida não se trata de um processo estático, inúmeras são as circunstâncias onde os diversos sujeitos portugueses as vivenciavam. Logo, esse

processo resultava em variadas formas de ser e sentir-se membro da sociedade portuguesa, existindo, ainda, aqueles que em maior ou menor escala se negavam enquanto parte dessa, o que não significa afirmar que negavam a sua existência.

Cada parte do conjunto social do império deveria ajustar-se ao modelo de ordenamento proposto pelo mesmo, portanto, era necessária a relação entre as partes desse, sendo que essa relação se dava a partir do ordenamento unitário, que ocorria de forma hierárquica. Por ser regulado pelo cosmos, a interdependência de uma parte do corpo em relação à outra produzia a sensação de unidade. Logo, através das relações de dependência mútua entre as partes integrantes da sociedade portuguesa, cada uma desenvolvendo seu papel em relação às demais, ocorria a auto-regulamentação do cosmos que articulava as mesmas. Para Cressoni,

O estabelecimento da ordem, posto na construção das relações com diferentes grupos antagônicos, não deveria constituir, no imaginário quinhentista luso-colonial, oposições entre esses mesmos estados. A individualidade de todo e qualquer sujeito é negada pelo reconhecimento de outra forma mentis, inversa ao pensamento contemporâneo. A subordinação, vista sob esta ótica, não pode ser tomada como submissão, obediência ou dominação. A sujeição expressa nas práticas sociais e no ordenamento legal servia para regular a sociedade, estabelecendo, pois, ligações entre a liberdade de cada um e sua respectiva competência. Existiria aqui uma racionalidade de ligação mútua entre todos, pelo reconhecimento sacro do reino e seu representante maior, fidedigno, da cristandade, formando um compromisso (*compromissum*) que unia esse conceito de liberdade à necessidade da dependência (2013, p. 63).

A relação de subordinação entre as partes da sociedade imperial não pode ser entendida sob o mesmo prisma da contemporaneidade. Assim, não se trata da ideia de inferiorização, é necessário olhar para essa ideia como uma forma de regulamentação da liberdade de cada sujeito, sendo que essa não pode e não é superior à harmonia entre os grupos sociais, tendo em vista que a harmonia, dirigida pelo representante de Deus e líder maior do império, possui propósitos maiores, instituídos pelo próprio criador. Logo, o sujeito entende-se como necessário para a execução desses propósitos.

A ideia de corpo apresentada aqui segue o modelo bíblico proposto pelo apóstolo Paulo, logo, faz-se alusão a um corpo místico, tendo a ideia de hierarquia muito presente, onde membros são superiores aos outros, e por assim ser, regem todo o resto do mesmo. Os textos paulinos de I Coríntios 12, 12-27 e Romanos 12, 4-8 demonstram o modelo corpóreo ao qual estamos a nos referir, além de explicar as atribuições de cada membro do mesmo. Nos referidos textos, Paulo coloca Cristo como a cabeça que dirige o posicionamento de cada um dos demais membros, bem como atribui as suas respectivas funções para o bom funcionamento do resto do corpo. Logo, o criador é o responsável por distribuir os papéis

predeterminados para cada um dos atores que atuavam na grande peça teatral da história, colocando-os em uma relação de interdependência, onde o desenho corpóreo dessa sociedade se dá pelas ideias de provisão, hierarquia e ordenamento, sempre fazendo com que cada ator desempenhe suas respectivas funções, para que o grande espetáculo, dirigido pelo próprio Deus, o criador, tenha o final esperado e planejado pelo escritor da trama.

A representação desse corpo místico passa por novas interpretações e adaptações no império português, que após a internalização desse imaginário cristão, passou a agir, de forma reflexiva, a partir dessas ideias cristãs. Assim sendo, o império era regido e dirigido pelo que ficou conhecido como *orbis christianus*. Acerca disso, Paiva afirma que

O “*orbis christianus*” é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do “*orbis christianus*”. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus (1982, p. 21- 22).

Segundo esta visão, o império português havia sido destinado pelo próprio Deus como transmissor da religiosidade católica a todos os homens do mundo medieval, logo, entendemos que a expansão dos domínios desse reino não se daria apenas pela conquista de novas terras e de novos mercados. Na verdade, tratava-se de expandir o alcance do corpo imperial português para, assim, como já havia sido determinado pelo escritor da história, Deus, sendo direcionados pelo ator principal da peça, o rei, todo o corpo alcançar o alargamento da graça, ou seja, o fim da grande trama escrita e dirigida pelo próprio criador faria com que Portugal propagasse a fé católica por todo o mundo conhecido, colocando o mesmo como seguidor do escritor da história.

Na imagem de corpo apontada por Paulo em suas cartas anteriormente mencionadas, tem-se todo esse funcionando a partir da cabeça, que dirige os demais membros distribuindo suas funções/atribuições, bem como promovendo um movimento de relação mútua entre todas as partes, sendo que esse não se dá de forma desconexa, pois existe uma relação de interdependência, cabendo à cabeça gerenciar e promover as trocas de ações entre as partes, gerando a ideia de totalidade. No corpo imperial português, a figura do rei representa a cabeça, ou seja, esse era o responsável por direcionar todo o império, promovendo a interligação entre as partes, sendo que não cabia ao rei o papel de inferiorizar um membro ao outro, e sim conduzir todos de uma forma que entendessem o seu papel, bem como a importância do mesmo para que se alcançasse o objetivo final, a harmonia do corpo.

A função da cabeça (caput) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada parte do corpo social (partium corporis operatio própria, o funcionamento próprio de cada uma das partes do corpo), mas por um lado, a de representar externamente a unidade do corpo, e, por outro, a de manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (ius suum cuique tribuendi) (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 123).

Tendo sido escolhido pelo próprio escritor da grande trama como protagonista, ou seja, como cabeça do corpo, o rei deveria trabalhar para promover a unidade de pensamento entre as partes desse, logo, utilizava-se a religiosidade como ponto onde culminavam todas as diferenças, e a partir do encontro dessas em um mesmo local, trabalhava também de acordo com a hierarquia e o ordenamento regulado pela religiosidade, a harmonia dessas diferenças, fazendo com que, exatamente por causa do pensamento e do sentir-se pertencente ao corpo imperial, ou seja, ao grêmio da cristandade portuguesa, essas diferenças fossem minimizadas, e a sociedade passasse a ser dirigida de maneira harmônica, para, por fim, encontrar a aparência de unidade, e a partir disso, sendo direcionada pelo cabeça, a alcançar o final esperado para a grande trama.

Assim como nos textos bíblicos, onde Cristo é colocado como cabeça do corpo, o rei também ocupa esse posto no império português, portanto, enquanto cabeça, pode-se perceber o duplo papel que esse ocupa, ou seja, entende-se que o mesmo possui dois papéis dentro da peça teatral da história. Um desses papéis diz respeito ao lado humano do rei. Já que ocupa a figura representativa de Cristo, o rei possuiria dois corpos, sendo um deles o humano, e por assim ser, sujeito a erros, fome, cansaço, e a todas as necessidades que o homem padece. O segundo corpo ocupado pelo rei diz respeito ao seu lado não humano, ou ainda, ao seu prisma sobrenatural, tendo em vista o cargo que ocupava no corpo místico do império.

A “pessoa mista” encarnada pelo rei, e que acabou por se caracterizar mais pela sua parte mística e sobrenatural do que por sua porção essencialmente humana, teve a base de sua formulação assentada no direito canônico, segundo o qual a Igreja e a sociedade cristã formavam um corpo místico, cuja cabeça era Cristo. A adequação deste princípio à esfera do político fez com que os juristas transpusessem essa doutrina cristológica para a configuração do Estado e fizessem do rei a cabeça do reino (HERMANN, 1998, p. 144).

Por sua vez, Kantorowicz postula a respeito desse duplo corpo do rei através de um debate que aconteceu no século XVII na Inglaterra. Nesse diálogo, debate-se a impossibilidade de separação desses corpos do soberano do império. Nas palavras do autor:

Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu corpo natural (se considerado em si mesmo) é um corpo mortal,

sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais de outras Pessoas. Mas seu corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural (KANTOROWICTZ, 1998, p. 22).

Ao se analisar o sermão do jesuíta brasileiro Antonio de Sá (1627-1678), é possível entendermos as afirmativas dos autores acima mencionados. No referido sermão, o padre falava da necessidade do reestabelecimento do rei, tendo em vista a enfermidade que assolara o seu corpo físico, e acabara por estender-se ao seu corpo político, ou seja, ao seu reino. O religioso afirmara que

A enfermidade do Rei foi um estupor que ofendeu a parte esquerda da cabeça e todo o corpo da mesma parte. Misterioso acaso para o que vamos dizendo! El-Rei com os seus vassallos faz um corpo místico, do qual são os vassallos as partes inferiores, e a cabeça El-Rei. E como na ofensa desta parte, principalmente entre as corpóreas, se ofendem todas as outras, conforme o Procópio Médico permitiu a Providência que no insulto daquele acidente paralítico padecesse a cabeça, e o corpo do Soberano, para que se visse que no corpo, que são os vassallos, havia o mesmo sentimento que na cabeça, que é o Príncipe (1750, p. 19-20).

Na passagem acima, percebe-se que apesar do advento da modernidade, a Igreja não perdeu seu papel de influência no governo imperial português. Para além disso, conseguiu instaurar elementos teológicos na regulamentação jurídica, econômica e social do reino. Logo, é possível perceber que as bases da formação imperial de Portugal ocorrem não apenas a partir da expansão imperial além-mar, ou seja, não se dá somente de forma mercantilista, mas ocorre com a atuação da religião católica em todos os aspectos e âmbitos sociais do corpo do reino português. Falando de outra maneira, a explicação para qualquer relação social no império dava-se a partir da cosmovisão católica quinhentista.

Tendo como verdadeiras as afirmativas anteriores, é possível afirmar que ambas as partes envolvidas na trama estavam envoltas em uma relação de interdependência, ou seja, nem mesmo o rei poderia tomar decisões por si só, pois antes era necessário que essa fosse tomada pensando na harmonia de todo o resto do corpo. Em outras palavras, a cabeça tinha que pensar a partir da ideia de harmonia com o resto do corpo, logo, essa não poderia considerar-se com autonomia para tomar decisões próprias. Caso qualquer uma das partes agisse de maneira a subverter a ordem preestabelecida, ocorria a desarmonia do corpo e o

espetáculo poderia tomar um sentido e um rumo diferentes do planejado pelo escritor da história.

A respeito desses confrontos que deveriam ser evitados, Hespanha, ao trazer uma síntese do sistema monárquico português quinhentista, demonstra que existiam tensões entre os grupos sociais do reino. Devido à harmonia que devia existir entre essas partes através da ordem hierárquica, alguns grupos eram capazes de levar seus planos adiante mesmo contra a vontade do próprio rei. Para exemplificar, Hespanha afirma que “(...) os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real” (2001, p. 167).

A divisão hierárquica do corpo imperial português quinhentista pode ser percebida na obra de Ambrósio Fernandes Brandão, escrita em 1618, com o título *Diálogo das Grandezas do Brasil*, onde o autor discorre a respeito do ato de não andar a pé, que era destinado apenas aos homens bons, ocupantes de determinados cargos na sociedade imperial. De acordo com a posição que detinha na estrutura social do reino, não era de bom grado que o homem andasse a pé, já que “têm seus cavalos em que costumam andar, com os trazerem bem ajaezados, principalmente quando entram com eles em algumas festas (...)” (1956, [s.p.]).

Uma outra fonte que pode ser apropriada para demonstrar essa divisão social imperial portuguesa quinhentista a partir de uma ordem hierárquica pode ser encontrada no quarto livro das *Ordenações Manuelinas*, que eram um conjunto de códigos de leis de Portugal no século XVI, onde podemos ver que era os vassallos do rei eram impedidos de ter seus bens confiscados pelo estado.

Queremos que as ditas cousas nom possam seer emalhadas nem apenhadas sem Nosso especial Mandado: nem poderam isso mesmo os sobreditos apenhar o cavalo, ou armas; e posto que as ditas cousas nom possam seer pólos sobreditos obriguadas, ficaram porem esses devedores obriguados a pagar as dividas porque essas cousas apenharem, e poderam seer por ellas demandados, e sendo condenados a sar-se-ha execuçam em outros teus bens (...) (ORD. MANUELINAS, Livro IV, Título 35, 1521, p. 86).

As fontes acima corroboram com a afirmativa da divisão e ordenamento social do império português a partir da ideia de ordem e de hierarquia, tendo em vista que fica evidente os privilégios que alguns possuíam, restando a outros o trabalho braçal, como era o papel dos oficiais mecânicos, por exemplo, que por ocuparem essa função social no corpo do império, não detinham os mesmos privilégios de outras camadas sociais superiores.

Acerca disso, Pêro de Magalhães Gândavo, professor de latim residindo na Bahia à serviço da Coroa (1565-70), traz em seu livro *Tratado da Terra do Brasil* (1576) dados que possibilitam a compreensão disso. Tal autor diz que no Brasil qualquer um que fizesse parte da nobreza, isto é, que estivesse no seletivo grupo dos homens bons, conseguiria viver “honradamente na terra com mais descanso que neste Reino” (1980, [s.p.]), sendo que essa condição se tornava possível devido à exploração do trabalho braçal dos negros africanos trazidos como escravos e dos índios brasileiros que eram submetidos a essa mesma condição de trabalho.

As colônias eram inseridas no corpo do império português. No entanto, é necessário observar que a cada sujeito da colônia já estava destinada a posição que ocuparia. Analisando as mesmas fontes aqui apresentadas Vainfas afirma que

(...) possuir escravos, antes de qualquer coisa, eis o meio indispensável para se afirmar na colônia. O morador honrado era o que podia sustentar sua família sem desempenhar qualquer trabalho, e tanto mais rico seria quanto mais escravos possuísse (...). Na mera constatação, observa-se a valorização do princípio aristocrático, herdado da metrópole e adaptado à colônia. Gândavo e Brandônio, arautos da colonização, não tinham dúvidas de que o trabalho era tarefa de escravos (1986, p. 70).

Podemos observar a posição que cada novo sujeito ocuparia na divisão da sociedade portuguesa quinhentista, já que a ideia do império era a de incorporar os indivíduos ao corpo imperial. Para isso, esses necessitavam desenvolver funções específicas para a continuação do bom funcionamento do mesmo. Assim sendo, ao serem inseridos ao corpo, cabia-lhes, na ordem hierárquica, o papel de escravos, pois os comandantes, ou seja, os homens bons, já estavam definidos e inclusos na sociedade portuguesa. Logo, se as posições hierárquicas superiores já estavam definidas, e os seus ocupantes não deveriam trabalhar, ao trazer novos indivíduos para integrarem ao corpo, esses precisariam desenvolver funções relacionadas ao trabalho, assim, ambas as partes se complementariam, garantindo o sucesso do funcionamento do corpo imperial português quinhentista.

Na colônia brasileira, de acordo com Schwartz (1999), ocorreu uma readaptação do modelo de nobreza que se praticava na metrópole, sendo que o que se praticava na colônia estava fundado nas práticas da metrópole, no entanto, tratava-se também de um “abrasileiramento desse modelo organizacional da sociedade lusitana”. A adaptação desse modelo dava-se pela necessidade da manutenção da ideia de ordem, e por assim ser, da hierarquia imperial que ocorria na metrópole. Logo, os novos territórios conquistados deveriam estar sob a mesma prática social que era praticada na sede do império.

Nobreza, na verdade, era uma questão de onde se vivia e o que se fazia, tanto quanto um título nobiliárquico. Na falta deste, senhores de engenho demonstravam seu status de nobreza levando uma vida senhorial, com uma grande propriedade fundiária, muitos escravos e agregados e a responsabilidade de prover a defesa da região. As primeiras doações de sesmarias na Bahia, que impuseram a condição de que os engenhos fornecessem armas e defesa, podem ser vistas como um reconhecimento da função militar dos senhores de engenho pioneiros. Para eles, isso era um símbolo de que sua posição na sociedade baiana era análoga à da nobreza em Portugal. A generosidade para com os seus iguais e dependentes, a autoridade sobre a família e os servidores, a hospitalidade e o senso de honra pessoal e familiar permitiam aos senhores de engenho agirem como nobres e, portanto, sê-lo (SCHWARTZ, 1999, p. 230). As funções destinadas aos letrados que vinham para a colônia brasileira tornam possível entender isso. De acordo com Antonil, o modelo social praticado em Portugal passa por adaptações no território brasileiro, isso porque necessitava atender as demandas do mercado que se desenvolvia naquele momento. Segundo o autor, ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o “ser servido, obedecido e respeitado de muitos. E se for, qual deve ser homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho, quanto proporcionadamente se estimam os títulos entre os fidalgos do Reino” (1982, p. 75).

Ainda de acordo com Antonil, o senhor de engenho era totalmente dependente de seus escravos, tendo em vista que esses desenvolviam todo o trabalho que precisava ser feito na propriedade. Assim, a forma com que o senhor tratava os escravos determinava o bom ou mal comportamento dos mesmos, o que nos revela a relação de interdependência entre as partes integrantes do corpo imperial lusitano.

As manifestações de fé, expostas através das procissões que ocorriam tanto na metrópole, quanto nas colônias portuguesas, demonstram através de seu ordenamento essa divisão hierárquica do corpo imperial. Essas procissões eram regulamentadas em vários documentos que faziam parte do conjunto de leis do reino português, e podiam ser encontradas, por exemplo, nas atas das câmaras das vilas das colônias. Tudo isto era explicado pela presença da religiosidade na forma de ser portuguesa, que evidenciava a divisão hierárquica da sociedade a partir da cosmovisão cristã, tendo na alegoria do corpo místico apresentado pelo apóstolo Paulo o modelo de sociedade a ser copiado. Por assim ser, tornava-se necessária à divisão do corpo imperial em grupos sociais divididos hierarquicamente, onde existiam as funções determinadas a cada um destes, e a ação dos mesmos influenciaria diretamente no bom funcionamento do corpo.

Ordenamos, e Mandamos que em todos os Nossos Reynos, e Senhorios, em cada huu anno em o dia da Visitaçam de Nossa Senhora, vem aos dous dias do mês de Julho, se faça hua Precissam solene a louvor de Nossa Senhora, para que assi como ela quis visitar corporalmente Sancta Isabel, assi espiritualmente nos visite, e a todos os fiees Cristãos, para que nossas obras sejam feitas, e adherçadas a Serviço de Nosso Senhor, e seu.

E isso mesmo Mandamos, que em cada huu anno no terceiro Domingo do mês de Julho polo dito modo de faça outra Precissam solene, por comemoram do Anjo Custodio que tem cuidado de nos guoarda e defender, pera que sempre seja em nossa guoarda e defensam. As quaes Precissões se faram, e ordenaram com aquella feita e solenidade, com que se faz a Precissam do Corpo de Deos (ORD. MANUELINAS, Livro I, Título 78, 1521, p. 566).

Da mesma forma que na metrópole, nas colônias ocorriam as procissões, ambas seguindo os mesmos moldes. Os portugueses que viviam em território brasileiro, bem como seus respectivos descendentes, deveriam agora adaptar-se às condições de estar em um novo território, e por assim ser, desfrutar de novas formas de sociabilidade, agora com africanos e escravizados e os nativos brasileiros. Sobre isso, Nóbrega (1549) discorre sobre a procissão de Corpus Christi feita na colônia no referido ano: “Outra procissão se fez dia de Corpus Christi, mui solene, em que jogou toda a artilharia que estava na cerca, às ruas muito enramadas, houve dança e invenções à maneira de Portugal” (LEITE I, 1956, p. 129).

Acerca dessa organização hierárquica do império português quinhentista, Cressoni afirma que “As concepções de ordem e hierarquia do estado corporativo luso-cristão na América são construções alegóricas desse *teatrum sacrum* ibérico, cujo *métier* jesuítico, nas condições de homens letrados do rei, operava a representação imagética desse dever ser por meio da ação devocional da repetição dos gestos inaugurais de Cristo” (2013, p. 72).

Nobrega demonstra o que estamos tentando afirmar aqui a partir de uma de suas missivas, quando retrata sobre a quaresma, mais especificamente acerca de manifestações que aconteceram no litoral Pernambucano. Nas palavras de Nobrega:

Fiz procissão com eles [índios e negros] todos os domingos da Quaresma, e entre homens e mulheres seriam perto de mil almas, afora muitos que ficam nas fazendas, não entrando nela os brancos, porque mais à tarde faziam os brancos a sua; e o que ia de uma à outra de diferença era que os brancos, a poder de varas, juizes e meirinhos e almotacéis, se não podiam meter em ordem, sempre falando; e os escravos iam em tanta ordem e tanto concerto, uns atrás dos outros, com as mãos sempre alevantadas, dizendo todos: “ora pro nobis”, que faziam grande devoção aos brancos (...) [1552] (CARTAS I, 1988, 149-150).

É possível ainda perceber essa divisão social portuguesa quinhentista, mesmo entre os grupos sociais que ocupavam os menores postos. Entre os oficiais mecânicos, como na Vila

de São Paulo de Piratininga, o afirmado anteriormente tornava-se facilmente perceptível, como demonstram os documentos da mesma:

Mandam os officiais da camara desta villa de S. Paulo que todos os moradores desta villa se achem dia de São Sebastião na procissam de El-Rey e mandem limpar e enramar suas ruas por onde passar a procissam e os officiais mecanicos levem na dita procissam suas insignias de seus officios, o q todos cumpriram uns e outros com pena de dois tostões para as obras do concelho (...) (17.01.1637) (REGISTROS 2, 1917, p.09).

É perceptível, no fragmento exposto acima, a existência de homens que mandam e aqueles que são obrigados a obedecer, demonstrando a hierarquia existente no corpo social do império português. A fragmentação da sociedade portuguesa pode ser percebida ainda a partir de outros elementos, como por exemplo, os castigos. Falando de uma outra forma, em uma sociedade que busca demonstrar uma concepção unitária, mesmo estando fragmentada no interior de seu corpo, existiam aqueles que discordavam das regulamentações da cosmovisão cristã, fato que não os fazia sentir não católicos, e por assim ser, os que transgrediam os ensinamentos da igreja, não se sentiam como não pertencentes ao corpo do império, e que por sua vez, mantinha a ideia de coerência entre as partes do corpo.

Uma das faltas mais graves contra a cosmovisão do império português era a de criticar a Deus como criador e regulador do cosmos, e por assim ser, regulador das ações do império, e construtor do futuro do mesmo, ou ainda questionar a superioridade dos santos, que ocupariam uma posição superior em relação aos homens na hierarquia regulada pela cosmovisão praticada pelo império. Dessa forma, as punições eram direcionadas a cada sujeito que transgredia contra a regulamentação do reino, sendo que, de acordo com a sua posição no corpo, o sujeito receberia a devida pena, o que mais uma vez demonstra a fragmentação da sociedade, apesar de existir a tentativa de uma imagem unitária da mesma.

Pode-se considerar que os castigos possuíam um caráter pedagógico, ou seja, a intencionalidade destes não era a de punir o transgressor, e sim de recolocá-lo dentro do padrão estabelecido para que, a partir do devido castigo, se mantenha a ordem, e por consequência, o bom funcionamento do corpo. Uma outra intencionalidade do castigo era a de garantir a salvação individual do transgressor, que agora pagaria por seu erro, retornando, assim, aos moldes exigidos por Deus para a salvação de sua alma.

Constata-se as afirmações da existência de castigos específicos a cada sujeito e/ou cada grupo social do corpo do império a partir de algumas das Constituições de diferentes Arcebispados que não deixavam de classificar as penas em categorias, dispostas de acordo

com as atribuições de cada transgressor. O código baiano (1707), por exemplo, trazia em um de seus excertos: “E todo aquelle que blasfemar dos Santos, será castigado com as penas arbitrarías, que parecer segundo as circunstâncias das blasfemias, tempo, lugar, e qualidade da pessoa” (CONST. ARC. DA BAHIA, 1853, p. 313).

O sujeito recebia o castigo se negasse a concepção de mundo, de homem e/ou de história que era concebida pelos portugueses. Entende-se, portanto, que pela negação, torna-se possível visualizar a presença da religião como reguladora da forma de ser do homem português quinhentista, sendo que a pena era subtraída de acordo com a função social do indivíduo transgressor. Um outro fragmento do documento anteriormente mencionado traz o seguinte:

E se algum leigo blasfemar expressamente de nosso Senhor JESUS Cristo, ou da gloriosa Virgem Maria sua Mãe, e nossa Senhora, sendo convencido, incorrerá pela primeira vez em pena de cem cruzados; pela segunda em duzentos, e pela terceira em quatrocentos, e será condenado a degredo, pelo tempo que parecer. E sendo plebeu, e não tendo por onde pagar a pena pecuniária, pela primeira vez estará um dia inteiro em corpo com as mãos atadas, e com uma mordaga na boca à porta da Igreja da parte de fora; pela segunda será açoitado pelo lugar sem efusão de sangue; e pela terceira será mais gravemente castigado, e condenado em degredo para as galés, pelo tempo, que parecer (CONST. ARC. DA BAHIA, 1853, p. 312-13).

Aos sujeitos pertencentes à nobreza era concedida a atenuação do pagamento, de acordo com o caso, se fosse necessário era imposto o degredo para algum dos entrepostos do império localizados na África. Aos indivíduos pertencentes à grupos sociais de menor porte na divisão hierárquica imperial, que não possuíssem reconhecimento por sangue ou por algum feito, o castigo era aplicado para que este servisse de exemplo aos demais e fosse conduzido de volta aos moldes do que se esperava pelo reino, além de garantir a permanência da ordem, evitando a transgressão de outros. De acordo com a transgressão, o indivíduo recebia a sua punição.

Os sujeitos católicos confessos que praticassem alguma forma de religião diferente da ensinada pela igreja, sofriam com os castigos. Em Goa, cobrava-se repreensões severas a quem praticasse tais atos. No grupo dos que deveriam ser punidos, estavam os feiticeiros, os benzedeiros de gente ou animais, além dos adivinhos ou outros que transgredissem contra os ensinamentos cristãos. Como consta nas Constituições de Goa:

(...) aplicando cousas sagradas & dizendo palavras da scriptura, & às vezes da missa e da sacra, misturando as palavras vãs as do demônio (...) pomos nellas sentença de excomunhão (...) e allem disso, o que tal cometer, será preso & encorochado & e posto a porta da ygreja em tal dia e lugar, que todos o vejam, como melhor parecer a nosso vigairo. Porque a tal infâmia e

deshonra, ajude a aparrarse do peccado (...) a alem disso pagará dez pardos & a mais pena q aparecer o prelado conforme sua culpa, pera o meirinho e obras da justiça, e haverá o degredo q ao julgador bem parecer segundo a qualidade de sua culpa (CONST. ARC. DE GOA, 1568, folha 84).

Não se admitia nenhum outro pensamento religioso diferente do praticado pelo império, logo, não era possível conceber nenhuma outra forma de organização social que não fosse a praticada pelo império português. Assim, todos os comportamentos deveriam estar pautados pelos ensinamentos católicos, fazendo com que todas as partes do corpo imperial praticassem as mesmas ações, o que o conduzia a um bom funcionamento, pois o mesmo deveria agir de maneira unitária. No entanto, o fato de ocorrerem desvios, de acordo com Cressoni (2013), demonstra que a religiosidade operava uma ressignificação nos ritos oficiais, fazendo isto a partir do contato entre os sujeitos presentes, tendo em vista a troca de elementos simbólicos, que por vezes, segundo o autor, promoviam um certo hibridismo na manifestação religiosa decorrente do contato.

A partir das trocas, provocadas pela relação intercultural dos sujeitos nas colônias imperiais portuguesas, a expressão da religiosidade acabara por apresentar mutações em relação aos padrões ensinados pela Igreja. Assim, apesar de existir toda uma regulamentação oficial no que diz respeito ao ser católico, na prática cotidiana as pessoas acabavam por expressar-se, religiosamente falando, com adaptações que ocorriam de acordo com os grupos sociais que praticavam a mesma. Por vezes, essas adaptações acabavam por serem contrárias ao que a Igreja apregoava como correto, por isso mesmo, mereciam, a partir da ótica do castigo, punições para que servissem como exemplo aos demais, portanto, o castigo passava a ter um caráter pedagógico e não punitivo. Assim, aplicava-se o castigo para ensinar ao indivíduo transgressor, bem como aos demais, que não podia pensar ou agir diferente do que era ensinado oficialmente. Quando utilizamos o termo oficialmente, é pertinente destacar que tanto Igreja, quanto Estado, lançavam mão do exposto aqui para garantir a expansão do império, tanto em quantidade de posses territoriais, como também no que diz respeito à qualidade unitária do corpo imperial.

Nas províncias, o rei era o responsável por manter a ordem, e por consequência, a unidade e o bom funcionamento do reino. Para tal, nomeava pessoas para o representar nas colônias. O fato de fugir da ordem imposta era facultativo aos sujeitos ou grupos sociais que compunham o corpo do império português, ou seja, era possível transgredir contra os ensinamentos e ordenanças do rei, no entanto, cabia ao monarca e/ou seus respectivos representantes fazer valer de sua autoridade para recolocar os transgressores no caminho da salvação e demonstrar, através da punição, que a transgressão fazia com que o império

entrasse em desarmonia, o que poderia provocar mudanças no futuro já escrito e descrito pelo filho de Deus, criador e escritor da história do reino português.

Segundo Cressoni (2013), essas práticas eram aplicadas não apenas por exigência da Igreja ou do Estado, e sim, pelo reconhecimento de ambos os entes da necessidade de tais ações, haja vista o texto da província indiana, que dizia que a justiça deveria ser aplicada através dos funcionários régios, que adaptavam as concepções tridentinas à sociedade portuguesa, tendo influência direta no convívio social.

Não há como negar que existiam conflitos entre a prática da Igreja e a do Estado português, no entanto, ambas as partes buscando o cumprimento dos ideais providencialistas mencionados em linhas anteriores, adequavam-se, de modo que ambos acabavam por ceder quando necessário, para que estivessem alinhados e, assim, alcançarem os objetivos comuns à todos. Um exemplo prático dessa intensa ligação entre Estado e Igreja, e das cessões que ambos faziam para ajustar-se mutuamente, está no ato de nomeação de servidores do Estado. Estes deveriam, antes de mais nada, fazer manifestações públicas de ser homem de fé, que estariam à serviço do reino, colocando-se ao dispor daquele que o governava, e, por fim, deveriam afirmar estar dispostos à ajustar a lei à realidade de cada sujeito pertencente ao corpo imperial português, a fim de garantir a unidade portuguesa quinhentista. A nomeação para cargos no império português baseava-se na necessidade da execução do poder a partir das ideias de ordem e hierarquia praticadas pelo reino. Assim sendo, o encarregado pela chancelaria do reino era escolhido por suas condutas morais, bem como por seu juramento de ser fiel a Deus e estar a serviço do reino. O Chanceler Mor, que estava quase no topo da hierarquia jurídica do império, estando abaixo apenas do Regedor da Justiça, tinha atribuições burocráticas que iam desde a avaliação de despachos, sentenças e decisões que eram tomadas pelo rei. As Ordenações Manuelinas nos demonstram isso:

E assi juro e prometo, que segundo meu entender, e verdadeiro juízo serua bem, e derreitamente esse Officio de que me ora El Rey Nosso Senhor fez Mercê, e guarde inteiramente seu Regimento a serviço de Deos e de sua Alteza (...) dando a cada huu seu derecho, grande, pequeno, rico, pobre, natural, estrangeiro (ORD. MANUELINAS, Livro I, Título 02, 1521, p. 34).

Os cargos de comando do reino eram ocupados por homens que possuíssem as características mencionadas em linhas anteriores pelo fato de que estes deveriam preocupar-se com o bem comum, que no caso do império português dizia respeito à riqueza que pertencia à toda a comunidade, e que assim poderia ser considerada graças a unidade existente, ou ao menos pretendida pela coroa. Com a finalidade de garantir a manutenção desta unidade, bem

como garantir a harmonia entre as partes do corpo social imperial quinhentista, cabia ao Meirinho, estando na Corte ou fora dela, desde que a estivesse representado, ordenar a prisão dos transgressores da ordem, ou seja, dos sujeitos que decidissem se rebelar contra as normativas do reino e tentassem provocar a quebra da unidade do corpo. “O Meirinho Moor deve ser homem de grande sangue, e mui principal, que as cousas de muita importância, quando lhe por Nos forem mandadas, ou por Nossas Justiças requeridas, possa bem fazer” (ORD. MANUELINAS, Livro I, Título 14, p. 112).

Todos os sujeitos pertencentes à sociedade portuguesa deveriam estar sujeitos as mesmas práticas, logo, qualquer um que fosse pego realizando alguma atividade fora dos dogmas ensinados e vivenciados pelos dogmas luso-cristãos eram considerados como transgressores e perturbadores da ordem, merecendo, assim, as devidas punições. Sendo pertinente ressaltar, ainda, que eram considerados diferentes, e por assim ser, não pertencentes ao corpo social do império. Aos transgressores, considerados como inimigos do cristianismo, cabiam as devidas punições, sendo que estas possuíam sempre um caráter pedagógico de ensinar o transgressor a partir do castigo, bem como exemplificar aos demais o que pode ocorrer com aqueles que se desviam dos ensinamentos cristãos, tendo ainda uma terceira função, e muito provavelmente a mais importante delas, que é a de manter a ordem estabelecida.

Porque todo fiel Christão sobre todas as cousas he obrigado fazer aquellas que sam serviço de Nosso Senhor, acrecentamento de sua Sancta Fee Catholica (...) o que os Reys muito mais inteiramente fazer devem, e sam obrigados, porque per Jesu Christo Nosso Senhor sam, e regem, e delle recebem neste mundo maiores merces, que outra alguma pessoa, polo qual sendo Nós muito certo, que os Judeus e Mouros obstinados no odio da Nossa Sancta Fee Catholica de Christo nosso Senhor, que por sua morte nos remio, tem cometido, e continuadamente contra elle cometem grandes males, e basfemias em estes Nossos Reynos, as quaes nom sam soamente a elles, que sam filhos de maldiçam, em quanto na dureza de seys corações estiverem (...) todos os Judeus, e Mouros forros, que em Nossos Reynos ouver, se saim fóra delles, sob pena de morte natural, e perder as fazendas, pera quem os acusar. E qualquer pessoa que passado o dito tempo tiver escondido a Judeu, ou Mouro forro, per esse mesmo feito Queremos que perca toda tua fazenda, e bens, pera quem o acusar (ORD. MANUELINAS, Livro II, Título 41, 1521, p. 212-13).

O elemento que justificava essa forma de atuação do corpo imperial português baseava-se na ideia central de que fora do apregoado pela Igreja, e por assim ser, pelo reino português, ou ainda, pelo povo escolhido por Deus para trazer as boas novas ao mundo, nenhuma alma poderia ser salva, logo, todos deveriam estar debaixo dos ensinamentos repassados pelo império. Desta forma, todos os que estavam envolvidos no corpo social do

reino deveriam lutar contra os transgressores, buscando assim, garantir a imagem unitária do mesmo.

O conhecimento do crime de heresia pertence principalmente aos Juizes Ecclesiasticos, os quaes devem veer e julgar os feitos dos hereges segundo acharem por Dereito. E quando elles condenarem alguus hereges por suas sentenças, porque a elles nom pertence fazer as taes execuções por serem de sangue, devem remeter a Nós os condenados, com os processos que contra elles forem ordenados, ou as sentenças que contra elles derem, pera nossos Desembargadores verem os ditos processos, ou sentenças, aos quaes Mandamos, que as cumpram, punindo os ditos hereges condenados como por dereito deve; e aalem das penas corporaes, que aos culpados no dito maleficio forem dadas, sejam seus bens confiscados, pera se delles fazer o que Nossa merce for, posto que filhos tenham (ORD. MANUELINAS, Livro V, Título 1, [s.d.], p. 14-15).

As regras eram as mesmas, independentemente de qual a realidade vivida e experimentada, e o mesmo padrão deveria ser seguido. No entanto, existiam algumas formas de adaptações e flexibilizações destas regras, pois, ao atentar-se para as diversas situações de vivência e aplicabilidade, percebia-se a necessidade de as torná-las mais ou menos flexíveis. As flexibilizações não tornavam o modelo exercido diferente, nem na capital imperial, nem muito menos nas regiões coloniais, o modelo baseado nas ações jurídico/teológicas era sempre mantido, buscando-se sempre a unidade do corpo social imperial.

O catolicismo deveria ser um meio de ligação entre todos os sujeitos pertencentes a este corpo, sendo esta a grande prática comum a todos os indivíduos agregados ao império. Isto pode ser notado a partir da união entre reino e Igreja, bem como pela atuação fiscalizadora praticada pelos jesuítas. Quando nos referimos a uma unidade do reino português, é pertinente explicar que não pretendemos conceber para o império português quinhentista a concepção contemporânea de nação ou de identidade nacional, mas sim abrir horizontes para outras formas de compreensão do termo, pois “pensar o tema da identidade portuguesa na época moderna, em termos de identidade ‘nacional’ remete implícita e anacronicamente para o conceito contemporâneo de nação” (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 20). Assim sendo, analisar aspectos culturais envolvidos no império português quinhentista, tanto em sua sede, quanto em suas colônias, nos permite tecer outras considerações a respeito de uma identidade nacional imperial portuguesa quinhentista.

Desta forma, temos como ponto de partida os códigos e signos partilhados pelos grupos e/ou sujeitos colocados em contato, vislumbrando como estes signos se autorregulam, as motivações das relações praticadas pelos mesmos, além da localização e/ou espacialidade onde as mesmas ocorrem. É possível perceber uma ressignificação do modelo oficial levado e

seguido pelo Estado, no entanto, mesmo com estas transformações ou adaptações do modelo, os resultados “formam um sistema com a sua coerência interna, que não depende nem da maneira como são postos em prática, nem mesmo das formulações doutrinárias expressas para os interpretar” (MATTOSO, 1997, p. 130). Não importava qual a expressão do ser católico era ensinada pelos dogmas da Igreja, ou seja, o catolicismo oficial, fosse nas práticas cotidianas, deveria ser vivenciado nos mais variados espaços pertencentes ao império. Todo indivíduo pertencente ao corpo imperial português deveria sentir-se católico, mesmo que em sua religiosidade, ou melhor dizendo, na expressão deste sentir-se católico, mesmo que ocorressem adaptações na forma de ser e pensar o mundo, fato é que a religião era um laço de união entre todos os sujeitos do império português quinhentista.

Todo pensamento contrário à forma de ser portuguesa era negado, tendo em vista que a concepção de homem e de mundo praticada pelo império estava pautada a partir de uma visão providencialista, onde o Deus, como criador do universo, enviou seu filho para fazer com que Portugal levasse os seus ideais à todo o mundo conhecido da época. Em troca, esse povo se tornaria um grande império sobre a terra. Assim sendo, todos que pensassem de forma diferente eram vistos como o outro, sendo este outro aquele que vive diferente do ensinado e praticado pelo cristianismo católico. Pode-se perceber, aqui, a inflexibilidade cristã perante o outro. “Negativamente, este sentimento de identidade promovia a recusa de tudo o que fosse estranho ou adverso a comunidade católica, desde os pagãos, ou infiéis, aos judeus e hereges (MATTOSO, 1997, p. 21)”.

Essa identidade católica forneceu suporte para as conquistas além-mar do Império português, tendo em vista que com o apoio do regime do Padroado, Portugal conquistou e dominou novos povos, tanto no âmbito militar, econômico, político e espiritual.

A guerra era prática comum ao império português, que a fazia com o intuito de converter os povos do mundo ao catolicismo, combatendo assim os infiéis. No entanto, além desse viés de catequização, existiam outros fatores que promoviam as guerras, como, por exemplo, a exploração econômica imposta pelo reino português aos povos conquistados. A conquista dos novos povos, pautada nos aspectos mencionados em linhas anteriores, pode ser percebida na carta escrita por Dom João III (1539) para Dom Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal, onde retrata sobre as intenções portuguesas ao dominar povos na Índia:

Porque o principal intento, como sabeys, asy meu como d’El-Rey meu senhor e padre, que santa gloria aja na impresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho e se sempre manteveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foy sempre o acrescentamento de nossa santa fé catholica, e por este se sofre tudo de tam boa vontade, eu sempre trabalhey

por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreo, que principalmente fação este officio, asy de pregação como de todo outro ensino necessario aos que novamente se convertem à fee (CARTAS I, 1954, p. 102).

É possível constatar que para o colonizador, não basta conquistar militarmente novos territórios, é preciso incorporar os habitantes da nova terra ao seu corpo social, para tanto, constroem-se igrejas e colégios, locais que possibilitam a incorporação destes sujeitos à forma de conceber o mundo praticada pelo colonizador.

Para Hespanha (2001), através da visão onírico-providencial, os lusitanos começam a promover suas ações expansionistas, onde, através da economia da graça, beneficiavam os sujeitos a partir da política das mercês e concediam benefícios aos povos, os colocando como responsáveis pela propagação da graça divina pelo mundo. É possível perceber isso a partir do regimento expedido pelo rei de Portugal acerca da América portuguesa, onde o mesmo outorga à Tomé de Sousa a função de primeiro governador geral da província brasileira, o que coloca o novo representante da coroa como a cabeça do império na América Portuguesa, o que os mantém intimamente ligados a partir de um conjunto de deveres e benefícios mútuos. D. João III ordenou, em 1548, que fosse organizada uma brigada militar para a ocupação da capitania de Todos os Santos, deixando a cargo de Tomé de Sousa a responsabilidade de comandar esta nova fase da expansão portuguesa. A finalidade expansionista do império naquela região tinha, além dos objetivos comerciais, a finalidade de proclamar aos novos povos os ideais católicos.

No regimento da primeira governança fica evidente a forma de pensar o mundo, bem como é possível perceber a religiosidade como elemento que está sempre presente na cultura portuguesa quinhentista. “Eu, El-Rei, faço saber a vós, Tomé de Sousa, fidalgo de minha casa, que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e enobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil, e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando, para exalçamento de nossa santa fé e proveito dos meus reinos e senhorios e dos naturais” (*apud* DIAS III, 1924, p. 345).

O povoamento dos novos domínios portugueses na América, mais precisamente do litoral brasileiro, não se dava apenas para satisfazer as necessidades econômicas de Portugal, para além disso, a expansão e afirmação do catolicismo estava entre as finalidades imperiais. Assim sendo, estabelecia-se uma “aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império” (BOXER, 1981, p. 98). Esse fato pode ser facilmente percebido em linhas seguintes do documento, onde são explicados parte dos motivos pelos quais o rei havia decidido pelo alargamento das posses do império. “Porque a principal cousa

que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos” (*apud* DIAS III, 1924, p. 347).

Com a responsabilidade de cumprir os outros objetivos da expansão imperial, Tomé de Sousa trouxe consigo para o Brasil alguns padres, esses, por sua vez, integrantes da Companhia de Jesus, que tinham como prioridade a expansão e manutenção do cristianismo católico como prática religiosa oficial da nova terra. Para além da ideia de converter os novos povos ao catolicismo, essa missão tinha como objetivo apregoar a palavra revelada por Deus, e portanto, agregar ao corpo imperial novos sujeitos. Falando de uma outra forma, o principal objetivo dos padres jesuítas era o de fazer com que os homens da nova terra, ou seja, os índios brasileiros, se convertessem à religião católica, tornando-os, assim, parte integrante do corpo imperial português quinhentista.

Tendo em vista que os bens da coroa portuguesa deveriam ser administrados por homens bons, que possuíssem muitas virtudes, o rei português buscava formas para despertar nos mesmos a vontade de povoarem as novas terras conquistadas. Como forma de sedução a homens bons do império, Dom João III concedia benefícios através do sistema de sesmarias, o que lhe garantia a colonização do novo espaço territorial conquistado nas Américas. Um exemplo claro pode ser encontrado no foral da capitania da Bahia (1534), onde o mesmo concede os benefícios do referido sistema à Francisco Pereira Coutinho, um dos homens bons do reino de Portugal.

A quantos esta minha carta virem faço saber, que eu fiz ora doação e mercê a Francisco Pereira Coutinho, fidalgo de minha casa, para ele e todos seus filhos, netos, herdeiros e sucessores de juro e herdade para sempre da capitania e governança (...) por ser muito necessário haver aí foral dos direitos, foros, tributos e cousas, que se na dita terra hão de pagar, assim do que a mim e à coroa de meus reinos pertence, como do que pertence ao dito capitão e bem da dita doação. Eu havendo respeito à qualidade da dita terra, e a se ora novamente ir povoar, morar e aproveitar, e para que isto melhor e mais cedo faça, sentindo-o assim por serviço de Deus e meu, e bem do dito capitão, e moradores da dita terra, e por folgar de lhes fazer mercê, houve por bem de mandar fazer, e ordenar o dito foral na forma e maneira seguinte: Primeiramente o capitão da dita capitania e seus sucessores darão e repartirão todas as terras deles de sesmaria a quaisquer pessoas de qualquer qualidade e condição que sejam, contanto que sejam cristãos, livremente, sem fôro nem direito algum (...) (*apud* MENDONÇA, 1972, p. 117).

Assim foram sendo formandas as capitanias, que deveriam ser administradas por homens próximos ao rei, restando aos demais porções menores de terra, sendo pertinente ressaltar que esses precisavam, além de explorar economicamente as partes recebidas, serem cristãos. Um outro exemplo disso pode ser facilmente notado na mercê feita pelo rei à Duarte Coelho (1534), futuro administrador da capitania de Pernambuco.

Pode-se perceber a presença da religiosidade ligada à aspectos econômicos, nos trazendo novamente a ideia da economia da graça, já citada em linhas anteriores. Nas palavras do rei:

A quamtos esta minha carta virem ffaço saber que comsyderamdo eu quanto serviço de Deus e meu proveyio e bem de meus Reynos e senhorios e dos naturais e suditos delles he ser a minha costa e terra do brasill mais povoada do q ate gora foy, asy pera se nella aver de selebrar o culto e officios devynos e se emxalçar a nossa samta fee catolyqua com trazer e provocar a ella os naturaes da dita terra imfieis e ydolatras como pollo muyto proveyto que se seguyra a meus Reynos e senhoryos e asy naturaes e suditos deles de se a dita terra povoar e aproveytar por bem de a mamdar repartyr e ordenar em capitanias (...) (*apud* DIAS III, 1924, p. 309).

O documento permite interpretarmos a necessidade do povoamento dos novos domínios territoriais portugueses, exaltando sempre a fé católica e a adoração a Deus. Por sua vez, os negócios também podem ser percebidos a partir da forma de ser portuguesa quinhentista, ou seja, podem ser explicados pelo viés da religiosidade. Por este motivo, as atividades econômicas eram registradas como se fossem resultado de benfeitorias da fé dos habitantes dos trópicos, agora incorporados ao corpo social imperial luso cristão quinhentista. O afirmado pode ser visto na carta de Duarte Coelho (1542) ao rei de Portugal, onde retratava acerca das suas expectativas sobre a produção açucareira na capitania sobre sua administração:

Temos grande soma de canas prantadas todo o povo com todo trabalho que foy posivell e dando a todos ajuda que a mim foy posyvell e cedo acabaremos hum enjenho mui grande e perfeito e amdo ordenamdo de começar outros praza ao Senhor Deos que segundo sua graça miserycordia e minha boa entençam sua ajuda. (...) por yso senhor espero a ora do Senhor Deos em o quall praza a elle deos que me cometa esta empreza e pera sem santo serviço e de V.A. que será o maior contentamento e ganho que eu dyso querya ter (*apud* DIAS III, 1924, p. 313).

O providencialismo divino vivenciado pelos portugueses pode ser percebido nessas cartas enviadas ao rei. Quando nos debruçamos sobre estas fontes, é possível observar que quando os colonos estavam a serviço do rei, e por consequência, a serviço de sua divindade, ou seja, a serviço de Deus, sempre se solicitava ajuda ao mesmo, o que denota a ideia da

espera pela providência divina, tão característico do povo português quinhentista, fato que, por sua vez, nos permite conceber a religiosidade como marca característica deste povo.

Algo a ser destacado diz respeito à forma de comunicação entre as mais diferentes partes integrantes do corpo imperial lusitano. Desde o rei aos oficiais mecânicos, todos, mesmo com os diferentes lugares de fala, e com as mais variadas vozes, falavam a partir do mesmo prisma. Em outras palavras, todos falavam a partir da religião, mesmo sem interferência de líderes religiosos, o que nos leva, mais uma vez, chamar a atenção para a característica fundamental do ser português quinhentista, a religiosidade. Sobre isso, cabe atentarmos para a carta de Diogo Nunes (1554) ao rei de Portugal. Nessa, o mesmo retratava sua vontade de povoar o sertão brasileiro e, para tanto, solicitava à cabeça do corpo imperial uma fazenda para que pudesse se manter no decorrer da exploração. “(...) á vontade de fazer este caminho não he por outro respeito senão por servir a deos e a V.A. e pera dar ordem como se salvem esta gentelidade e sejão cristãos toda a mais parte desta cantidade desta gente que este he meu desejo” (*apud* DIAS III, 1924, p. 368).

Para que pudesse ocorrer o desbravamento do sertão brasileiro, as expedições deveriam aguardar as permissões do império, que eram concedidas sob o regime das leis vigentes sobre o assunto. Jerônimo Leitão, tenente da capitania de São Vicente, promoveu amplas discussões na câmara de vereadores, com o intuito de alertar a Diogo Nunes e aos demais paulistas acerca do compromisso que estes deveriam ter em cumprir a lei que regia as expedições para o sertão, bem como o compromisso que os mesmos haviam feito com o reino português. “(...) por eu ser emformado q a muita devasidão acerca dos resgates que vão fazer com hos gentios do sertão desta dita capitania de algumas pessoas q vão ao dito sertão sem minha lisensa nem eu ser sabedor de sua hida por hirem escondidamete o que he em muito prejuizo da capitania pelos males que diso podem soseder e querendo a isto prover como seja mais serviso de nosso sñor e de sua alteza e proll proveito da capitania (...) (21.03.1583)” (ACTAS I, 1914, p. 205).

Com o avanço da colonização por terras brasileiras, e devido a conflitos com índios que aqui residiam, existiam muitos desentendimentos, o que muitas vezes fazia com que os paulistas que desbravavam o sertão resolvessem fazer guerra. É válido salientar que os moldes destas eram sempre os mesmos, já que estavam sob a proteção e a vontade de Deus, e a luta era contra os gentios, com a intensão de convertê-los, a guerra já estava justificada por si só. “(...) na ygreja e ermida do benabenturado san jorge da fazda [fazenda] e engenho dos esquetes (...) o dito capitão, perante eles, ly [leu] hu ostromtº [instrumento] q os ditos officias

das ditas villas lhe tinhão feito sobre a guerra do gentio carijó e do outro gentio tupiãe” (...) (10.06.1585) (ACTAS I, 1914, p. 279).

Um outro exemplo da utilização de inspiração teológica para fazer a guerra pode ser percebido na luta contra os franceses. Estes, após terem a sua base fluminense destruída por Mem de Sá (1561), batalharam contra os “homens bons” da capitania capixaba, liderada pelo capitão Melchior de Azeredo, que conduziu os capixabas à vitória.

De acordo com uma carta de Anchieta (1562), Deus, o provedor do reino português, por intermédio de São Tiago, padroeiro da vila, conduziu o capitão a referida vitória: “Acudiu o Capitão com todos os mais a se encommendar primeiro a Santiago, como sempre costuma indo a suas guerras, nas quaes Nosso Senhor o favorece com lhe sempre dar vencimento; sahiu o padre Braz Lourenço a elles, e, tomando a bandeira do bemaventurado Santiago nas mãos, se foi com elles até logar do combate” (CARTAS III, 1988, p. 365-66).

Na batalha contra os franceses, bem como nos conflitos contra os índios brasileiros, os portugueses sempre justificavam suas vitórias a partir da lógica do providencialismo divino, “(...) aos portugueses (...) ainda que são poucos sempre levam a melhor com a ajuda de Nosso Senhor” (CARTAS III, 1988, p. 248).

Os portugueses contavam ainda com a providência divina contra os perigos que estavam presentes na natureza, haja vista o que Anchieta (1560) conta em sua missiva, que retratava acerca do vento que investia contra sua embarcação após ter partido de Salvador. Isto revela o medo que os lusitanos tinham de morrer sem ter a certeza da salvação. Nas palavras de Anchieta:

(...) via-se a morte diante dos olhos; toda a esperança de salvação estava posta em uma corda e, quebrada esta, a nave ia inevitavelmente despedaçar-se (...) Todavia, no meio de tudo usso não deixavamos de confiar com toda a fé em Deus, se bem que cada um contasse com certeza morrer ali, e mais curasse salvar a alma do que o corpo; confiavamos não só nas reliquias dos Santos, como também no patrocínio da Santissima Virgem Maria (...) Finalmente, quão grande fôra a misericórdia do Senhor para conosco, a qual não duvidamos que nos fosse propícia, não só pelos merecimentos e preces da bemaventura Virgem, como dos Santos, cujas reliquias traziamos conosco (CARTAS III, 1988, p. 119-20).

Na nova terra, devido aos intensos conflitos ocorridos muitas vezes pela falta de virtude dos sujeitos oriundos da mesma, o rei exigia que os governantes, ou seja, representantes da coroa nas terras distantes da capital imperial, fossem homens exemplares, repletos de virtudes e de boa moral, como demonstra a carta de Nóbrega (1549): “O governador nos mostra muita vontade. Pero de Góes nos faz muitas charidades. O Ouvidor

Geral é muito virtuoso e ajuda-nos muito. Não fallo em Antônio Cardoso, que é nosso pae” (Cartas I, 1988, p. 87).

Nóbrega (1551) dá bom testemunho acerca de Duarte Coelho e sua esposa, o mesmo o faz a partir de carta ao cabeça imperial, relatando o bom testemunho e exemplo que ambos têm demonstrado: “Duarte Coelho e sua mulher são tão virtuosos quanto é a fama que têm e certo creio que por elles não castigou a justiça do Altissimo tantos males até agora” (...) (Nóbrega, 1551) (CARTAS III, 1988, p. 124).

A exigência de uma boa conduta moral dos governantes da nova terra justificava-se pelo fato de se considerar que o grau de pecado entre os nativos da mesma era muito elevado, partia dos jogos até o mau uso do corpo, o que possibilita perceber a transgressão aos ensinamentos repassados pela Igreja, conseqüentemente, pelo império. Os habitantes dos novos domínios portugueses, mesmo passando a acreditar em Deus e professando a fé católica, desviavam-se dos dogmas repassados pela Igreja, fato que não os fazia desviar-se da fé professada pela coroa, tendo em vista que estes regressavam ao estado de pureza através das confissões, o que pode ser comprovado através de cartas escritas na época. “Os jogadores permaneciam muito em seus maus costumes e vícios, e eram maus de arrancar delles. Agora por graça do Senhor estão mui emendados, e tenho-lhes tomado muitos jogos de cartas e dados, de que os que ainda estão obstinados murmuram, mas eu, olhando ao proveito que disto se segue, não descanso de os perseguir” (Affonso Braz, 1551) (Cartas II, 1988, p. 114).

O jogo era uma prática considerada pecaminosa, e por assim ser, rejeitada pela Igreja, portanto, como propagadora da fé, da moral e das boas virtudes, cabia a essa, e por consequência, ao império, combater este mal. Outra prática comum na nova terra que deveria ser combatida pelos ensinamentos da Igreja, era o ato de jurar por Deus, considerada pela mesma como uma prática pecaminosa, tendo em vista que não se pode falar o nome de Deus em vão, o que era uma ação contínua e frequente no cotidiano dos sujeitos dos novos domínios imperiais portugueses:

O jurar por Deus e por seus santos, que nesta terra era moeda corrente e a menos jura que juravam era pola Trindade, nem lhe ficando tripas nem bofes de Deus por que não jurassem, e isto como quem dizia o Pater noster, não tendo mais conta com Deus e seus santos que nada, e era isto tão commum que os meninos que quasi não sabiam fallar, juravam pela hóstia consagrada, aprendendo-o de seus paes (CARTAS III, 1988, p. 500).

Aos transgressores destes ensinamentos eram concedidas as punições, sendo que, na maioria das vezes, como podemos ver nas fontes, os mesmos tinham que fazer orações de

joelhos para que buscassem o perdão divino, reparando-se, assim, a ordem e harmonia do corpo imperial lusitano.

(...) pera evitar os juramentos que elles tanto traziam na bocca, trazendo-lhes á memoria quão grave cousa era jurar por Deus e seus Santos e quão extranhado lhes havia de ser diante do mesmo Deus e seus Anjos, e como o jurar e blasphemar e arrenegar é officio dos que já estão no inferno (...) todo o que jurasse por Deus ou pelos Evangelhos, se elle mesmo se fosse accusar, pagasse dous réis; mas si se não accusasse e outro o accusasse, pagasse dobrado; os que jurassem outras juras, assim como pelos santos ou por outras creaturas de Deus, pagassem um real. E com isto quiz o Senhor que se emendaram muito de jurar, glória ao Senhor, ora fosse pelo medo de pagar a pena que lhe tinham posta, o que para esta gente é muito caro de fazer por serem muito pobres; (...) vendo um jurar ao outro alembra-lh'o dizendo que se vá accusar e que pague (...) e si algum padre ouve jurar a algum, logo o faz pôr de gijolhos e resar um Pater noster e Ave Maria, onde quer que estêm, o que elles logo fazem com muita obediência (... (CARTAS III, 1988, p. 500-501).

Qualquer indivíduo que se pusesse contra as regulamentações da vida em sociedade, tornava-se merecedor das punições, tendo em vista que poderia colocar em desordem o funcionamento do corpo. Dessa forma, a jurisdição, baseada em pilares teológicos, era responsável por regulamentar a vida em sociedade, garantindo, assim, a estabilidade das diversas partes do corpo imperial lusitano a partir da ordem, como pode ser percebido na documentação relacionada à América portuguesa quinhentista.

O reino português, justificando-se pela providência divina, seguia aumentando seus domínios, fazendo guerras, conquistando novos territórios, dominando novos povos, o que lhes proporcionou se tornar um dos maiores impérios de seu tempo histórico, isto graças à provisão divina, como eles mesmo acreditavam. Sempre se justificando por motivos teológicos, ao conquistar novos povos, e tendo a Igreja como aliada, convertia os povos à fé católica, catequizava-os, para, por fim, inseri-los no corpo social do império. Os meios de catequização utilizados pela Igreja serão discutidos no capítulo seguinte, onde discorreremos acerca da Companhia de Jesus.

2. A IDENTIDADE JESUÍTICA: CARACTERÍSTICAS E ELEMENTOS QUE FUNDAMENTAM A MISSÃO

A Companhia de Jesus pautava-se a partir de ideais salvacionistas que regulavam sua forma pedagógica de espalhar a salvação no continente europeu. No entanto, os mesmos passaram a atuar fora do território europeu, buscando levar as boas novas da graça divina à outras partes do globo terrestre. Para compreender a atuação jesuítica fora de seu território, é necessário partir de aspectos que estão além do resultado esperado por eles, ou seja, a salvação dos homens. É preciso se debruçar sobre o processo que conduziria os jesuítas a estes homens, a conversão.

Para entender esse processo, partimos da compreensão acerca da concepção de missão praticada pela Companhia de Jesus: “Qual é o significado histórico de uma doutrina no conjunto de um tempo? Segundo quais critérios compreendê-la? Como explicá-la em função dos termos propostos pelo período estudado?” (CERTEAU, 1982, p. 33). A partir desse conjunto de indagações, surge a necessidade de aproximação dos objetivos dos missionários aos documentos que dão origem à ordem, tendo em vista que são estas fontes que irão permitir descortinar os princípios que fundamentam a forma de ser jesuítica.

Estudar o pensamento religioso que promovia a atuação da ordem requer observar as práticas sociais dos inicianos, tendo em vista que viviam para promover o bom funcionamento do corpo social onde estavam inseridos, sendo pertinente ressaltar que esse corpo se regulava pela própria válvula mestre que regia o ideário jesuítico. Portanto, é necessário compreender o funcionamento da válvula principal, para assim entender os ideais de missão da ordem.

Para refletir sobre o afirmado, serão utilizados exemplos que retratam a vivência social de seus membros, isso porque existia a necessidade de que estas fossem integradas ao que era ensinado por Inácio de Loiola nos momentos de práticas espirituais que estavam presentes nos Exercícios Espirituais, além de obedecer ao que era regulamentado pelas Constituições.

Utilizaremos aqui os textos fundadores da Companhia de Jesus, pois os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições* trazem o tema da missão, indicando, pois, os fundamentos da identidade jesuítica (CRESSONI, 2013). Seguindo este caminho, será possível compreender a fundamentação da conduta jesuítica na formação da sociedade brasileira no século XVI, bem como o sentido atribuído por esses a sua própria conduta. “Inácio e seus primeiros companheiros tinham a ambição de fundar uma Companhia aberta para o mundo que contribuísse, com sua atividade pelo globo, para construir uma maior glória de Deus”

(CASTELNAU- L'ESTOILE, 2006, p. 31), salientando que ao nos referirmos ao globo, fazemos menção ao território europeu, bem como aos novos domínios portugueses além mar.

As fontes principais para este capítulo foram os Exercícios Espirituais, escritos por Inácio de Loyola, entre os anos de 1521 e 1522, sendo aprovados pelo papa Paulo III, no ano de 1548, através do *Pastoralis officii*. Além desse documento, nos debruçamos sobre as *Constituições*, aprovadas pelo papa Paulo III, no ano de 1556, através da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, redigida com base na fundamentação das Fórmulas do próprio instituto, que haviam sido redigidas no ano da fundação da mesma.

A escolha das referidas fontes se justifica pela intenção de entender a forma de ser jesuítica, bem como sua concepção de homem e de mundo, além de buscar compreender sua metodologia no tocante a missão da ordem. Nesse sentido, a utilização dos *Exercícios Espirituais* e das *Constituições* nos remete à ideia de analisar, conjuntamente, o texto e o contexto, uma vez que

Texto quer dizer Tecido; mas, enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu todo acabado, por trás do qual se mantém, mais ou menos oculto, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a idéia gerativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo; perdido neste tecido – nessa textura – o sujeito se desfaz nele, qual uma aranha que se dissolvesse ela mesma nas secreções construtivas de sua teia. Se gostássemos dos neologismos, poderíamos definir a teoria do texto como uma hifologia (hyphos é o tecido e a teia da aranha) (BARTHES, 2010, p. 74-75).

O caminho percorrido aqui foi o de encontrar a trama de fios que produzem o tecido que representa a forma de ser jesuítica. Ou seja, iniciamos este percurso na busca pela compreensão da identidade da ordem, a partir dos referidos textos, entendendo que estes são compostos a partir de desdobramentos que podem ser compreendidos através de um olhar voltado para o contexto de suas produções.

2.1 A companhia de Jesus e os Exercícios Espirituais

Os inicianos tinham os *Exercícios Espirituais* como parte integrante de seu conjunto de práticas. No entanto, quando os mesmos eram transformados em ações do cotidiano, estavam sujeitos às particularidades de cada missão. O contexto da missão influenciava a prática dos *Exercícios Espirituais*.

Francisco Xavier evidencia esta questão em pelo menos dois momentos distintos, ao enfatizar a necessidade de que se desenvolvessem os Exercícios com os sujeitos locais, tendo

como principal objetivo a transformação dos mesmos. Em sua viagem de Roma à Portugal, no ano de 1540, Francisco, ao escrever à Loiola, apresenta a primeira evidência, a qual fizemos menção: “Cá há muitas pessoas boas, que vivem com desejos de servir a Nosso Senhor, se houvesse quem as ajudasse, dando-lhes alguns Exercícios Espirituais para porem em obra o bem que, de dia para dia, adiam em fazer” (XAVIER I, 2006, p. 60).

O que Francisco informou à Loiola também estava presente no cotidiano social de outros territórios onde os jesuítas atuavam. Para constatar tal afirmativa, observamos o que este missionário escreve do Oriente ao fundador da ordem, informando suas intenções para serem colocadas em prática em terras do Japão, no ano de 1549, onde a Companhia de Jesus estava presente.

O mesmo escrevera baseando-se nas informações obtidas a partir de Paulo de Santa Fé, que passou a ser conhecido assim após se converter, pois seu nome anterior à conversão era Anjirô. Xavier destaca a prática dos *Exercícios Espirituais* como uma forma de fazer brotar o verdadeiro cristianismo na vida de Paulo e mais dois japoneses convertidos, que estavam juntamente com ele no colégio de Goa, que era a capital da província da Índia. O missionário informara ao provincial:

Por estas causas e outras muitas, que seriam longas de contar, e pela muita informação que tenho do Japão, que é uma ilha que está perto da China, e porque são todos no Japão gentios e não há mouros nem judeus e [são] gente muito curiosa e desejos a de saber coisas novas, assim de Deus como de outras coisas naturais, determinei ir a essa terra com muita satisfação interior, parecendo-me que entre tal gente se pode perpetuar, por eles mesmos, o fruto que em vida os da Companhia fizemos¹⁵. Estão três mancebos dessa terra de Japão no colégio de Santa Fé de Goa, que vieram no ano de 1548 de Malaca quando eu [de lá] vim, os quais dão grande informação daquelas partes do Japão. São pessoas de bons costumes e grandes ingénios, principalmente Paulo, o qual escreve muito largamente a vossa Caridade pela via de Mestre Simão. Paulo, em oito meses, aprendeu a ler e escrever e falar português. Agora faz os Exercícios [espirituais] e há-de aproveitar muito: está muito introduzido nas coisas da fé (XAVIER I, 2006, p. 384-85).

Em outras correspondências de Xavier, é possível perceber a importância que o mesmo atribuía aos *Exercícios Espirituais*. No ano de 1542, o missionário escreve à Loiola com o intuito de dar notícias sobre a situação de Goa. O mesmo informava que era necessário o envio de mais missionários para a província, tendo em vista o aumento de práticas como confissões e pregações. Como o mesmo missionário dizia em sua carta: “Hão-de ser muito importunados para muitas confissões, Exercícios Espirituais e pregações” (XAVIER I, 2006, p. 118). Em 1545, agora em Cochim, cidade localizada na mesma província, Xavier solicita à

Inácio de Loiola o envio de mais missionários para o Oriente, salientando que estes deveriam estar em condições para se manterem em espaços distintos do continente europeu. O mesmo ainda solicitava que os irmãos enviados não fossem padres professores, sendo que, os irmãos destinados às províncias orientais teriam de ter as práticas dos exercícios espirituais em seu cotidiano, pois estas seriam indispensáveis para a evangelização dos sujeitos daquela região. “As pessoas que não têm talento para confessar, pregar, ou fazer coisas anexas à Companhia, depois de terem acabado os seus Exercícios e terem servido em ofícios humildes alguns meses, fariam muito serviço nestas partes, se tivessem forças corporais juntamente com as espirituais.” (XAVIER I, 2006, p. 218).

Os escritos de Xavier demonstram duas características fundamentais para o jesuíta, a saber: a flexibilidade e a prudência. Em Cochim, por exemplo, o mesmo afirmava que quem não tivesse características próprias de padres, como o ato de confessar, deveria estar apto a adaptar-se aos moldes da sociedade local para, a partir disto, demonstrar aos habitantes da província um novo estilo de vida que, por sua vez, os levaria à conversão. Nesse sentido, o jesuíta deveria ser flexível em algumas práticas para conseguir desempenhar suas funções. É possível encontrar respaldo bíblico para esta flexibilização nas epístolas do apóstolo Paulo. Ao escrever a primeira Carta aos Coríntios, podemos ler:

Fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivesse eu debaixo da lei (embora debaixo da lei não esteja), para ganhar os que estão debaixo da lei para os que estão sem lei, como se estivesse sem lei (não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo), para ganhar os que estão sem lei. Fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns. (I Coríntios, capítulo 09, versículos 20 = 22).

Não se trata de apropriar-se do modo de ser do outro, ou seja, a flexibilidade jesuítica não diz respeito a ser como o outro, e sim, fazer-se como tal. As adaptações sugeridas pelo apóstolo Paulo aos Coríntios, e por Xavier, ao solicitar novos irmãos para as missões no Oriente, não dizem respeito a tornar-se como o outro, e sim, estar com e como este, para, a partir de uma aceitação por parte das comunidades locais, estas pudessem ser conduzidas ao caminho da vida eterna. Discorrendo sobre a conversão dos sujeitos da sociedade oriental, O’Malley postula que

O que a prudência e o sã julgamento significavam concretamente era que o jesuíta deveria ser ‘flexível’, ‘não rígido’. Xavier escreveu das Índias solicitando jesuítas que soubessem como tratar os outros de “forma afável” (amabilem) e não com maneiras “rígidas” de quem quer controlar os outros e injetar um medo servil, ao que acrescentou seu ideal da própria Companhia

como uma “Companhia de amor e de união de corações e não de medo servil” (2004, p. 131).

Inácio de Loiola, em carta escrita aos padres irmãos de Coimbra (1547), instruía-os a crescerem, não somente no que tange aos estudos, ou seja, ao seu crescimento intelectual, como os incentivava a buscar o crescimento de suas virtudes. Para que se fosse possível alcançar estes objetivos, o criador da ordem instituía seus membros a praticar os *Exercícios Espirituais*, buscando o esvaziamento de si mesmos, fazendo com que estivessem aptos a dedicarem-se apenas às boas obras, à caridade e ao crescimento de suas virtudes. Nas palavras de Loiola:

Procurai conservar o fervor santo para trabalhades no estudo tanto das letras como das virtudes, porque numa e noutra ocupação vale mais um acto intenso do que mil remissos, e o que não alcança em longos anos um frouxo, outro diligente o costuma obter em pouco tempo. Nas letras é onde se vê a diferença entre o aplicado e o negligente; mas o mesmo sucede no vencimento das paixões e fraquezas a que nossa natureza está sujeita e na aquisição das virtudes. (...) E com razão, porque esforçando-se da sua parte por se vencerem a si mesmos, por combaterem o amor próprio e arrancarem as raízes de todas as paixões e tribulações, e sobretudo para alcançarem hábitos virtuosos, vêm como naturalmente a praticar a virtude com facilidade e alegria (C. LOYOLA, 2006, p. 124-25).

Loiola inicia o desenvolvimento dos *Exercícios Espirituais* ainda no início do século XVI, após seu ferimento na Guerra de Pamplona. Depois de realizar algumas leituras de obras religiosas, ele decide deixar de ser um combatente militar para agregar-se ao exército de Cristo, seguindo o ideário religioso que envolvia a Europa naquele momento. A escolha de Loiola representa o imaginário religioso europeu do século XVI: “cerrar fileiras ao lado de Cristo e sair à luta empunhando o estandarte com a cruz, contra todos os infiéis, hereges, demônios, Enfim, lutar contra todos os inimigos de Deus - da Igreja” (HERNANDES, 2007, p. 59).

Partindo deste ponto de vista, os Exercícios seriam um conjunto de experiências vivenciadas a partir de um caminho próprio e individual, com um roteiro já escrito, o qual seria capaz de provocar a aproximação do exercitante com Deus. A aproximação do praticante dos Exercícios com Deus se daria a partir da representação de um conjunto de práticas, onde uma variada gama de sentimentos seria provada, com a finalidade de serem moldados, o que direcionaria o sujeito à construção de uma nova razão, sendo que essa última seria a responsável pela união do novo homem com Deus.

Analisando de forma pedagógica, o intuito dos Exercícios Espirituais era o de converter o sujeito, o conduzindo a uma mudança de vida. Essa nova vida seria conquistada

através de uma viagem para dentro de si mesmo, onde o indivíduo passaria a reconhecer-se enquanto nova criatura e participante do corpo de Cristo. Estando agora incorporado ao grêmio da cristandade, sentindo-se parte do mesmo, e ciente de suas funções, o indivíduo deveria dispor-se a lutar contra os inimigos da fé, buscando converter novos sujeitos ao catolicismo, tido, portanto, como única prática religiosa verdadeira na Europa quinhentista.

Os Exercícios funcionavam como uma espécie de exame de consciência, assim como Paulo, o apóstolo, sugeriu em sua carta aos Coríntios: “Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e depois coma deste pão e beba deste cálice” (13. 28). O apóstolo referia-se sobre o exame de consciência para que o membro do corpo pudesse participar do ato da santa ceia, prática que representava a comunhão do homem com Deus, ou seja, participar deste momento religioso testemunhava que o sujeito era parte integrante do corpo da Igreja, ou ainda, do corpo de Cristo. Sobre os Exercícios enquanto exame mental, os mesmos demonstravam a forma como o jesuíta deveria estar preparado para as novas batalhas. As disputas se dariam de forma diferente, o que se propunha agora, não mais era a peregrinação para Jerusalém, e sim, a formação da cidade divina em outros espaços, sendo possível conduzir a presença de Deus as novas terras, levando, assim, a salvação as almas perdidas destas localidades.

(...) não é a conquista de Jerusalém terrestre que importa nesse momento (século XVI), segundo as mensagens das divindades, na interpretação de Loyola, mas livrar do ataque inimigo os homens que estão perdendo-se no caminho para a Jerusalém Celeste e sendo conduzidos à Babilônia pelos demônios e seus aliados, não só os muçumanos, mas muitos, muitos outros (no Brasil os caraíbas e pajés, por exemplo) e por todos os cantos da terra (HERNANDES, 2006, p. 60).

De acordo com Loiola, criador dos Exercícios, através destes ocorreu a sua aproximação com Deus e o conhecimento dos adversários do mesmo, através de representações simbólicas de elementos diabólicos. Desta forma, guiado por um roteiro traçado a partir da prática dos Exercícios, partindo para uma viagem interna, Loiola e seus seguidores passaram a ter novos passos destinados à sua caminhada. Por assim ser, “por meio desse contato, ele vai reaprendendo a ser, transformando-se na perspectiva de melhor viver, passando a ressignificar suas ações em função da defesa de seus interesses” (CRESSONI, 2013, p. 97). Este processo modifica a forma de ser e pensar do sujeito submetido aos exercícios, que começa a perceber-se como um novo indivíduo a partir das experiências vivenciadas por tal prática.

Ao nosso ver, é possível perceber através deste processo um elemento fundamental da construção da identidade jesuítica, bem como torna possível a compreensão dos ideais de missão que regiam a ordem. Seguindo este prisma, Cressoni postula que

A imitação consciente, dirigida pelos guias espirituais que auxiliavam os praticantes dos Exercícios, tinha por objetivo construir uma perspectiva pautada em diversas cenas da história da salvação, a partir da idealização dos passos de Jesus recriados pelos exercitantes. Com isso, queremos afirmar que, mesmo que as projeções ocorressem de maneira diversa, considerando a experiência individual de cada sujeito na busca pela sua salvação, o objetivo dessa vivência seria o mesmo, sendo conduzido pela experimentação de uma prática adversa ao monasticismo medieval, caracterizado pela vida contemplativa (2013, p. 98).

A formulação dos Exercícios, de acordo com O'Malley (2004), muito provavelmente foi influenciada por algumas obras. Para o autor, Loiola baseou-se em obras como *Vita de Jesu Christi*, de Ludolfo da Saxônia, que trouxeram contribuições no tocante a narrativa e o conteúdo da obra de Inácio, no que se refere à oração e alguns outros pontos dos Exercícios. Outras produções fundamentais que influenciaram Inácio, de acordo com O'Malley (2004), são: *Arte para servir a Dios*, de Alonso de Madrid, *Monotessaron*, de João Gerson e *Ejercitatorio e la vida espiritual*, do abade Cisneros. Ao se deter nas relações entre os textos, ou seja, levando em conta a intertextualidade presente nas obras relacionadas nas linhas anteriores e os próprios exercícios elaborados por Loiola, é possível perceber elementos característicos do período medieval, sendo ressignificados em uma nova realidade, agora mercantil, como atesta a produção de Inácio de Loiola.

A ideia de piedade praticada no período medieval pode ser tida como exemplo destas práticas ressignificadas a partir da realidade dos exercitantes conduzidos pelos jesuítas. Tendo em vista que o sofrimento e a morte de Cristo continuavam presentes nas orações, é notória nessa prática a ideia de piedade medieval em seus momentos de meditações. No entanto, esta não ocupava mais o centro das mesmas. O retiro passou a ser incorporado à prática dos participantes da ordem, apresentando-se como uma novidade nos escritos de Loiola em relação ao período medieval. “O que tornou os Exercícios especiais não foram temas particulares ou seu modo de articulação. Foi, antes de tudo, a coordenação das partes dentro de uma realidade nova” (O'MALLEY, 2004, p. 78).

A companhia de Jesus estava organizada a partir de uma perspectiva militar, ou seja, era regida por um conjunto de normas militares, e ainda reconhecendo os anseios de expansão de seus territórios, uma vez que para o jesuíta, não existia apenas uma única casa, essa era a perspectiva inaciana, comprovada por padre Nadal, quando afirma que o próprio Loiola dizia:

“o mundo é nossa casa” (*apud* O’MALLEY, 2004, p. 76). Nesse sentido, é possível enfatizar que os Exercícios contribuíram de forma significativa para a afirmação da imagem da ordem. Padre Nadal concebia a Companhia de Jesus como um esquadrão, e posicionava-se de forma favorável a esta perspectiva expansionista e militar da ordem. Percebe-se o supracitado quando o mesmo questiona outros padres da seguinte maneira: “Você não vê que estamos em guerra, que estamos em luta?” (*apud* O’MALLEY, 2004, p. 75).

De acordo com Cresssoni (2013), a ordem não poderia ser definida como um agrupamento militar, ou mesmo comparada a tal, ainda que se considere a utilização de algumas normas e regras militares em sua composição. Desta forma, a identidade jesuítica não pode ser atrelada a de um militar. Ainda segundo este autor, “o texto da Fórmula descreve o jesuíta como um *militare Deo sub vexillo crucis* (soldado de Deus sob a bandeira da Cruz)” (2013, p. 99). Para Aldama (1990), *militare Deo* era uma expressão utilizada no período medieval; dizia-se de uma pessoa que integrava qualquer ordem religiosa. Os missionários não se encaixavam nesta descrição, em função de sua racionalidade mercantil (Cresssoni, 2013), que condizia com o pensamento expansionista europeu da época.

Em outras palavras, o pensamento mercantilista europeu influenciava os componentes da ordem, fazendo com que estes também desejassem expandir o alcance da mesma para demais localidades do globo terrestre. A forma de ser do homem europeu, bem como do jesuíta, demonstra os ideais mercantilistas, no entanto, é necessário fazer uma separação entre ambos, tendo em vista que para a ordem, o expansionismo dava-se buscando sempre a maior glória de Deus.

Esse processo de busca pela renovação não é um acontecimento exclusivo do século XVI. Momentos anteriores a este trouxeram movimentos de busca por um novo cristianismo, ou seja, em séculos anteriores buscou-se uma renovação espiritual do próprio cristianismo. No século XVI, no entanto, ocorreram mudanças nas práticas espirituais cristãs, que encontravam fundamentação nas mudanças ocorridas na sociedade ocidental. Essas novas práticas espirituais acabaram por transformar a ordem estabelecida na religiosidade europeia, provocando um movimento de ruptura com a hegemonia católica, o que provocou o nascimento de novas formas de expressão religiosa.

A partir do século XI, e principalmente no século XII, quando o desenvolvimento econômico e urbano se tornou um fenômeno geral em todo o Ocidente, o clima de atonia que reinava até então deu lugar a uma efervescência espiritual, cuja manifestação mais visível foi a multiplicação de outras formas de vida religiosa (VAUCHEZ, 1995, 180-81).

Quando nos atentamos para a presença de práticas piedosas, bem como de outros elementos medievais, agora incorporadas com uma ressignificação na expressão religiosa, é possível pressupor a existência de uma racionalidade, que por sua vez é responsável pela união destes elementos, tornando essas novas práticas como únicas e exclusivas da companhia, possibilitando colocá-las como inerentes à identidade jesuítica. Este fato é chamado por Cressoni de pio mercantil, por tratar-se de uma prática devocional carregada de pensamentos mercantis. Cressoni (2013), atribui ao termo “Pio” o significado de bondoso ou caridoso, colocando essas qualidades como inerentes à identidade jesuítica. Nas palavras do autor: “Pio, advém de Pius, termo latino que adjetiva a ideia de se cumprir com sua obrigação, fazendo-se pio, isto é, bondoso e caridoso, contribuindo, pois, para o estabelecimento da ordem e do bem comum. É este o sentido que aplicamos a esta palavra, tomando-a como expressão da forma de ser jesuítica, como poderemos observar a partir do estudo dos Exercícios e das Constituições (CRESSONI, 2013, p. 100).

Para desenvolver seu conceito sobre esta categoria, Cressoni (2013) utiliza-se da quantificação dos sacramentos, realizada pelos jesuítas nas missões em terras da América portuguesa. O autor considera que a quantificação existente nas cartas edificantes possuía a finalidade de demonstrar o sucesso das missões neste espaço. A prática jesuítica de realizar o somatório dos resultados de suas atuações encontra respaldo na forma de ser do homem europeu quinhentista, uma vez que este quantifica suas ações e sua vida, dividindo e organizando seus afazeres de acordo com o tempo que lhe é proposto.

O diferencial entre o jesuíta e o sujeito não pertencente a ordem está no objetivo final pretendido por ambos, ou seja, para o indivíduo que não é integrante da Companhia de Jesus, essas quantificações vislumbram obter lucros e expansão de seus domínios. Já para a ordem, o que se pretende é a salvação da sua própria alma, bem como a de seu próximo, tudo isto para a maior glória de Deus, sendo pertinente ressaltar que esta salvação, para o jesuíta, deveria se dar através da conversão dos sujeitos ao cristianismo.

Em 1550, o padre Leonardo Nunes, escrevendo a outros integrantes da ordem que estavam em Portugal, corrobora com a afirmativa acima mencionada. “Nesta capitania a mor parte da gente estava em peccado, e quis Nosso Senhor com minha chegada se comessem a mover de maneira que em pouco tempo obrou o Senhor muito em muitas almas (...) me detive com eles um mez e fiz nove ou dez sermões e ouvi quase quarenta confissões e se apartaram muitos do peccado mortal, e dous homens se casaam com Indias que tinham em casa” (CARTAS II, 1988, p. 84).

Outro exemplo de quantificação dos sacramentos realizados pelos jesuítas, pode ser encontrado na carta de Antonio Rodrigues, endereçada à Nóbrega, no ano de 1556, onde o mesmo retratava acerca da quantidade de índios que por ele foram batizados na Bahia durante todo aquele ano, “os baptizámos todos para a glória do Senhor. Eram ao todo 31 (...)” (CARTAS II, 1988, p. 258). Todas essas correspondências demonstram o processo de matematização dos serviços desenvolvidos no decorrer das missões, o que demonstra o pensamento mercantil que estamos tentando apontar aqui, como uma das características definidoras da identidade jesuíta.

Aproximadamente quatro anos depois, Pires, ao escrever para a província de Portugal informando que por causa da passagem do provincial da América, Luiz da Grã, estava sendo organizado um grande batismo, “temos um solemníssimo baptismo aparelhado: poderá ser que chegue e ainda que passe de quatrocentos e cincoenta” (CARTAS II, 1988, p. 323). Os números tornavam mais evidentes a atuação do jesuíta, muito provavelmente por demonstrarem a expansão e o maior alcance da Ordem.

Outra fonte que atesta a somatória de sacramentos realizado pelo provincial da companhia em sua passagem pelas terras brasileiras, agora na Bahia, escrita seguindo os mesmos moldes das missivas de Blasquez, é o epistolário de Leonardo do Valle, escrito no ano de 1561, onde são apresentados números estritamente relacionados a casamentos e batizados: “Acabado tudo isto e despedidos os novos christãos com a benção que o bispo lhes lançou solemnemente, a estas horas da noite que digo, se foi elle com os Padres e mais gente branca a ceiar o jantar que houvera se ser, assás de cansados todos corporalmente, mas mui alegres e contentes em o Senhor, por verem a somma dos que se haviam regenerado, que foram passante de 530” (CARTAS II, 1988, p. 357).

Pode-se perceber nas fontes problematizadas até o presente momento que os números aparecem quantificados como uma forma de demonstração da eficácia alcançada pela prática missionária nas novas terras, fato que demonstra a racionalidade pio mercantil como elemento definidor de uma identidade jesuítica. O mesmo padre, agora em missiva escrita aos padres da casa de São Roque, localizada em Portugal, apresenta novamente números relacionados aos mesmos sacramentos anteriormente mencionados, agora no ano de 1562, na Bahia:

Tendo a carta nestes termos e estando a caravela de verga d'alto, contra nossas esperanças chegou o Padre Provincial na primeira oitava de S. João Baptista, e porque a caravela dizem que parte logo, hoje que é dia de S. João e S. Paulo, e o tempo ser pouco para contar sua viagem direi o de mais importância, que é o bautismo que se fez em Nossa Senhora de Assumpção, o qual foi a 14 de junho de 1562, e bautisaram-se nelle 1015 almas e

fizerem-se 123 casaes em lei de graça e dali um dia ou dous fez outro em que se bautisaram 40 e fez 14 casaes em lei de graça, e depois fez outro bautismo, em que se bautisaram 33 almas (CARTAS II, 1988, p. 394).

Seguindo a racionalidade pio mercantil, outros sacramentos também são incorporados à essa nova forma de pensar, como, por exemplo, a confissão e a comunhão. Para pensar esta questão, observamos o que Blasquez, estando na Bahia, escreve em 1564: “(...) em breve se confessaram muitos e por este jubileu tomaram o Santíssimo Sacramento algumas 150 pessoas” (CARTAS II, 1988, p. 451). Blasquez continua a discorrer: “Ditas as missas, nas quaes commungam algumas 120 pessoas das que vieram ganhar o jubileu” (CARTAS II, 1988, p. 446).

A lógica do trabalho de quantificação realizado pelos jesuítas pode ser compreendida como um movimento pedagógico, que por sua vez, insidia também nas crianças indígenas que eram alcançadas pelos trabalhos de catequese. A lógica dessa somatória é acumulativa, onde fazia-se uma soma dos trabalhos missionários realizados, demonstrando mais uma vez a existência de uma racionalidade própria entre os integrantes da ordem.

Em 1561, Blasquez escreve missiva à Diogo Laynez, informando acerca das condições das aldeias existentes na Bahia: “Os meninos que continuam a doutrina nesta povoação e andam na escola são 100 (...). Aprendem mui bem, louvado o Senhor, e estão muito adiantados na doutrina e bons costumes” (CARTAS II, 1988, p. 327). Os mesmos moldes aparecem na carta de Antonio Rodrigues, escrita do Espírito Santo, no ano de 1559, e endereçada a Nóbrega, com o intuito de informar acerca do número de estudantes entre as crianças indígenas. Nas palavras de Antonio Rodrigues:

Chegamaos aqui a Sanct Spiritus hoje, terça-feira, com cêrca de vinte meninos (...). A mim me pareciam estes meninos estudantes pobres que iam estudar em Salamanca, mas differentes e desiguaes na intenção, porque lá vão aprender lettras e sciencias, e estes caminhavam para a escola, onde ha de soar sinão Christo in cordibus eorum” (CARTAS II, 1988, p. 260).

No ano de 1584, Anchieta lança mão do mesmo modelo de quantificação, quando faz referência aos colégios da ordem em território brasileiro. Isso nos faz pensar na presença de uma racionalidade pio mercantil como elemento fundamental da identidade da companhia. É também nesse momento que a pedagogia da companhia de Jesus é descrita, ao menos em termos mais gerais.

Existem nesta provincia três Colegios e outras cinco residencias da Companhia, que se sustentam de esmolas: contam-se 142 companheiros que habitam quer os Colegios quer as residencias, 70 sacerdotes, e outros irmãos, dos quais 36 são estudantes, dêste numero dois voaram êste ano para o céu

(como piamente se pôde acreditar) em lugar dos quais seis outros foram admitidos” (Cartas III, 1988, p. 403).

Costa, reconhecendo que existiam aspectos mercantis na prática missionário de integrantes da companhia de Jesus que atuaram na América portuguesa, contribui para a formulação da ideia de uma nova racionalidade, ao postular que

(...) a contabilização da administração dos sacramentos é própria de uma racionalidade mercantil, na medida em que a necessidade de se saber e divulgar números era uma forma de se avaliar o sucesso e os percalços das missões, avaliação exatamente da riqueza que os jesuítas aqui vinham plantar e colher: a conversão dos índios ao cristianismo. Então, ao contabilizar a administração dos sacramentos se contabilizava também a própria atuação daqueles padres (2004, p. 76-77).

Os Exercícios Espirituais seguem uma lógica próxima da exposta nas linhas mencionadas anteriormente, vez que é possível perceber características de quantificação que devem ser seguidas por quem pratica os Exercícios. É possível constatar o supracitado quando se leva em conta a necessidade de uma equação entre a quantidade de pecados do exercitante, com a quantidade de orações que o mesmo deve realizar, sendo pertinente ressaltar que esses passos devem ser seguidos ainda na primeira semana.

Durante a primeira semana de prática dos Exercícios, é necessário que o praticante realize exames de consciência, para aferir a quantidade de pecados e os relacionar com as orações mentais. Dessa forma, o exercitante passa a ter a necessidade de calcular a quantidade de seus erros, fazendo com que esse alcance a busca pela plenitude espiritual, ou seja, faz com que o exercitante realize uma busca pelo aperfeiçoamento pleno, que é uma das características primordiais de um jesuíta. A somatória dos erros seria responsável por promover um exame de consciência, aproximando o exercitante de Deus, tendo em vista que o praticante dos Exercícios deveria abandonar seu próprio ser, tornando-se um novo homem, com uma nova forma de pensar e agir, fazendo-o digno de um relacionamento com Deus. Existe um espaço entre o reconhecimento dos pecados e a sua contabilidade propriamente dita; esse espaço deveria ser preenchido por um roteiro a ser desenvolvido com a finalidade de despertar nesse indivíduo a necessidade de seu crescimento individual.

Outra contribuição teórica sobre este mesmo prisma pode ser encontrada em Barthes (1990), que apresenta uma acentuada relação entre a devoção e o ato de matematizar os resultados das missões praticadas pela companhia de Jesus, colocando essa nova racionalidade como inerente a prática da ordem

A contabilidade provoca uma vantagem mecânica: porque, sendo linguagem de uma linguagem, presta-se a suportar uma circularidade infinita dos erros e

de suas contas. Tem outro proveito: visando os pecados, contribui para criar, entre o pecador e a soma enumerável de seus erros, uma ligação narcisista de propriedade: a falha é um meio de aceder à identidade do indivíduo e, nesse sentido, a ordem contabilista do pecado, tal como Inácio estabeleceu em seu manual, e que sem dúvida era pouco conhecida na Idade Média, sensível sobretudo, ao que parece, de maneira mais cósmica, à falta adâmica e ao inferno, não pode ser completamente estranha à nova ideologia capitalista, articulada ao mesmo tempo no sentimento individualista da pessoa e da enumeração dos bens que, pertencendo-lhe como coisa própria, a constituem (1990, p. 68).

Um fator fundamental a ser destacado é a relação dos Exercícios com o episódio da paixão de Cristo, isso porque, a partir do sofrimento imposto ao Messias, o exercitante, através de representações sensoriais, deveria desenvolver o hábito de sentir-se no corpo de Cristo. Durante tal episódio, ele passaria, de forma imaginativa, pelos mesmos sofrimentos. O exercitante deveria sentir em seu próprio corpo as dores e os sofrimentos do evento da paixão, isso para aproximar-se, a partir do exemplo de Cristo, do nível espiritual adequado para que se tornasse possível um relacionamento com o Deus, resultando, por fim, em sua salvação.

O corpo de que se trata em Inácio nunca é conceitual (...). A imagem, com efeito, é por natureza dêitica; designa, não define (...). Semiologicamente, a imagem leva sempre mais longe do que o significado, rumo à pura materialidade do referente. Inácio segue sempre esse ímpeto, que quer fundamentar o sentido em matéria e não em conceito (BARTÈS, 1990, p. 61).

Os exercícios, divididos em quatro semanas, seguiam a periodicidade do calendário. Cada unidade necessitava de um determinado número de dias, que estavam dispostos entre as quatro semanas, o que permite perceber a representação material de determinados eventos, a partir de exercícios sensoriais, como as meditações e as contemplações, entre outras etapas. Uma das primeiras etapas dos exercícios tinha como objetivo a purificação do exercitante. Na primeira semana, o mesmo tinha a missão de reconhecer seus erros, matematizando-os, além de refletir sobre os mesmos. Isso se fazia importante porque para Lioila, se o exercitante desejasse pedir a graça divina, deveria lembrar-se de quantas vezes cometeu o mesmo erro (E. E. 2004, p. 43). Buscando a salvação, que era o objetivo primordial dos exercícios, o exercitante deveria observar seu comportamento de maneira constante, “desde o momento em que se levantou até o instante presente, hora por hora, ou período por período (...)” (E. E. 2004, p. 43-44).

A forma como o individualismo e a razão invadem e se ajustam às práticas medievais de piedade, redefinindo-as no mundo católico quinhentista, a partir da fundação da Companhia de Jesus, pode ser compreendida por meio da justaposição entre a fé cristã e essa

nova racionalidade mercantil que está a firmar-se na Europa (PAIVA, 2011). Essa nova racionalidade, capaz de mercantilizar os atos missionários, é a responsável pela inserção da prática da piedade a partir de um novo olhar na Europa quinhentista. É possível perceber isso a partir da justaposição entre as práticas cristãs e a mercantilização presente nestas mesmas práticas.

Paiva corrobora com esta afirmativa quando discorre sobre esse processo de mercantilização presente no ideário europeu do século XVI. Para o autor, o campo religioso destaca-se como lugar fecundo para análise do surgimento dessa racionalidade de mercancia, justamente por sua importância e alcance na vida dos homens, uma vez que “aqui o presente absorve plenamente as características do distanciamento, tanto em termos de relações (individualismo), quanto em termos de saber (racionalidade) (PAIVA, 2011, p. 20). Ainda de acordo com este autor, o relacionamento entre homens e Deus agora não se deveria se dar mais através de eventos afetivos, e sim, basear-se em elementos instrumentais.

A relação com Deus se despregou do afetivo e se fez instrumental: o que agora importava era o resultado, o efeito, ou seja, a salvação. O indivíduo está exposto: tem que dar conta de si, sozinho. A vida se lhe põe como uma luta, o adversário dominando a cena, os perigos [no caso americano, a suposta presença demoníaca perante a alma indígena] ultrapassando a própria força (2011 p. 20-21).

Nesse sentido, a figura agora mudaria de ângulo, onde a salvação é concebida como resultado do conjunto de atos individuais, onde caberia a cada indivíduo, a partir de suas obras, alcançá-la ou não:

O cenário está dado: o perigoso percurso na terra termina com a morte, quando o indivíduo enfrenta o tribunal divino. A morte assume a figura de uma encruzilhada enigmática, em que está em jogo toda a eternidade. Deus, do outro lado, à espera para julgar. Não há recursos. Em vida, o pecador podia confessar e obter o perdão; podia recorrer aos santos protetores. Morto, não havia mais remédio: inventou-se o purgatório em que havia castigo, para satisfazer a Deus, mas castigo temporário, para aliviar a criatura. A espiritualidade assume, por tudo isso, duas facetas: a penitencial, típica do reconhecimento de própria impotência, pela corrosão que o pecado causou, marcando-se, daí, pela atitude correcional; e a imitação de Cristo, com ênfase em sua humanidade, posta então como caminho individual para a salvação (PAIVA, 2011, p. 20-21).

Para Loiola, o homem foi criado com o propósito único da salvação, sendo que esta só poderia ser alcançada a partir das obras individuais desse mesmo homem, logo, o que conduziria o homem ao caminho salvacionista estava diretamente ligado à sua forma de conduzir-se pelos caminhos da vida. Isto pode ser percebido na produção do texto dos

exercícios: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, nosso Senhor e, assim, salvar-se. As outras coisas na face da Terra são criadas para o ser humano, para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado” (E.E., 2004, p. 41).

Desta forma, a salvação estaria diretamente ligada à forma com que o homem, criado exclusivamente para o propósito da salvação, relacionava-se com as demais coisas, também criadas por Deus, para o auxiliar pelos trilhos que conduzem à salvação. A Companhia estava plasmada por uma nova racionalidade; o que temos buscado é demonstrar que o fato de a contabilização dos atos missionários da Companhia de Jesus pode expressar é um dos principais elementos que configuram a identidade da ordem, sendo este elemento a crença de que a salvação é um resultado das práticas individuais de cada sujeito.

A identidade jesuítica, nesta primeira parte, foi discutida a partir do viés das transformações ocorridas no bojo do advento da modernidade europeia, bem como da forma como essas transformações afetaram a ordem, que concebia a salvação como experiência individual. No entanto, apesar de ser conquistada individualmente, estava relacionada à forma pela qual aqueles que se dispunham a trabalhar para Deus, com o corpo escatológico desenhado pelo próprio Deus, ou seja, a salvação deveria ser individual, dependendo exclusivamente da forma de ser e agir de cada homem, dentro do corpo social ao qual estava imerso. Nas linhas a seguir, buscamos traçar outros elementos característicos da identidade jesuítica, fazendo-o a partir da análise de suas Constituições.

2.2. As Constituições na construção da identidade inaciana

As Constituições, que tiveram seu primeiro texto aprovado no ano de 1539 pelo papa Paulo III, permitem compreender os fundamentos e a organização da Companhia de Jesus. De acordo com Loiola, a Companhia surgia inspirada pelo próprio Deus, organizada a partir de uma verossimilhança à organização imperial portuguesa, com alusão a um corpo social idêntico ao de um ser humano, com as funções de cada parte previamente determinadas, tendo como princípios as ideias de ordem e hierarquia, como podemos constatar no texto das mesmas. Assim como foi discutido no capítulo anterior acerca da organização do corpo social do império português, segue também a distribuição da Companhia, sendo válido salientar que enquanto no reino de Portugal o rei desempenhava a função de cabeça do corpo, na ordem inaciana Loiola estaria como cabeça, tendo em vista ser o fundador, sendo o responsável, assim como no corpo imperial, por coordenar as ações de todas as outras partes, promovendo sempre o bom funcionamento do mesmo a partir da relação de interdependência entre todos os

membros pertencentes a ordem, como postula Cressoni (2013, p. 108): “todos os participantes desse corpo eram regidos pelo governo de sua cabeça, neste caso, representada pelo superior geral da Companhia”.

Independentemente de onde estivessem atuando, tendo em vista a expansão marítima europeia, o dever de todos os membros da ordem era o de atuar sob a legislação que regia a Companhia, bem como preocupar-se em ocupar a função correspondente a sua parte do corpo, para garantir, assim, o funcionamento ideal. Mesmo distante da cabeça, as outras partes do corpo deveriam funcionar em consonância com as diretrizes estabelecidas pela cabeça, para que a harmonia entre as partes pudesse ocorrer, garantindo que este funcionasse de forma coesa (CRESSONI, 2013, p. 108).

Para garantir este bom funcionamento do corpo, seria necessário reunir o esparso, promovendo uma interação entre as partes espalhadas pelo mundo, garantindo um bom desenvolvimento dos objetivos missionários da ordem (FABRE, 2000). Essa interação entre as partes ocorreria através de um conjunto de normas que poderiam reger a atuação de todos os integrantes, bem como daqueles que desejassem ingressar na ordem, caracterizando assim, a identidade jesuítica:

De fato, as Constituições não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que ‘pede para ser admitido na Companhia’, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V). Esse percurso corresponde à aquisição de uma identidade jesuíta; e a admissão se faz quando o “postulante” incorporou essa identidade a ponto de formar um todo com os outros membros da Companhia (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 68).

Os que desejavam ingressar na ordem, bem como aqueles que já faziam parte do corpo da mesma, deveriam passar por um longo período de estudos, além da prática dos Exercícios. Essa era uma forma encontrada para moldar tais sujeitos aos padrões requeridos pela Companhia de Jesus, como também excluía aqueles que não conseguiam moldar-se as exigências da mesma. Em outras palavras, esse período funcionava como uma peneira, onde ficavam apenas os que se enquadravam nas características condizentes com a identidade jesuítica.

A atuação do jesuíta deveria ocorrer sempre em conformidade com o pensamento exposto pela cabeça do corpo social da ordem, ou seja, todos deveriam atuar da mesma forma. No entanto, não significa dizer que todos resolviam os conflitos da mesma maneira, haja vista ser a adaptabilidade uma das maiores características da identidade jesuítica. Significa dizer que mesmo se adaptando às situações diversas, dos diferentes conflitos, nos mais variados

espaços, os missionários poderiam afastar-se das práticas devocionais inerentes ao jeito de ser jesuíta, ou seja, o padre Inaciano não poderia jamais agir em desconformidade com a identidade da Companhia.

Enquanto corpo social, a Ordem era regida pelos ideais de ordem e hierarquia. Dessa forma, tornava-se necessária a regulamentação de como a cabeça deveria ser escolhida. Por assim ser, no início da nona parte, as Constituições regulamentavam essa escolha, que devia ser feita de forma que a cabeça ocupasse essa posição de forma vitalícia, a fim de evitar excesso de assembleias para mudanças do indivíduo que ocupariam tal função no corpo social da ordem. Nessa mesma parte são destinadas as funções dos líderes de colégios e casas, como também das províncias nas quais estas estão localizadas, além de apontar as três características específicas da cabeça desse corpo, a saber: administrar, manter, e expandir os espaços e áreas de atuação missionária da ordem, (CONSTITUIÇÕES, 2004).

Na oitava parte, o documento apresenta as formas pelas quais a cabeça deveria garantir a articulação entre as partes do corpo espalhadas pelos mais diversos lugares do mundo. “Quanto mais difícil é a união desta Congregação, entre si e com sua cabeça, dada a sua dispersão pelas diversas partes do mundo, entre fieis e infieis, tanto mais necessário é procurar todos os meios para a obter. De fato, a Companhia não pode manter-se, nem ser governada, nem por conseguinte atingir o fim que pretende para a maior glória de Deus, se os seus membros não estiverem unidos entre si e com a cabeça” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 187).

Existia, portanto, a necessidade de um grande filtro na quantidade de candidatos ao ingresso na ordem, pois uma vasta quantidade de concorrentes poderia provocar uma falta de precisão no combate aos erros, gerando uma desarmonia entre os componentes da Companhia, isso “porque um grande número de pessoas não bem mortificadas nos seus vícios, torna impossíveis a boa ordem e união, tão necessárias em Cristo Nosso Senhor, para que se mantenha o bom estado e modo de proceder na Companhia” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 187). O estabelecimento e a construção da manutenção da ordem estavam pautados na obediência, tendo em vista que esta seria uma das características fundamentais da ordem. De acordo com o autor: “dispersos com o processo de missionação, os inacianos foram se adaptando às novas experiências sociais vividas, conectando-as às mais diversas situações em que se viram inseridos. Os bancos escolares dos colégios e universidades garantiam uma formação específica ao futuro missionário. Entretanto, esta só se efetivaria de fato no momento em que o religioso fosse destinado a agir em terras desconhecidas” (CRESSONI, 2013, p. 110).

Sobre a importância da obediência, característica presente na identidade jesuítica, o próprio fundador da ordem, Inácio de Loyola, escrevendo aos padres da província de Gandia, no ano de 1547, alertava sobre a importância da manutenção da ordem e hierarquia, e do bom desenvolvimento do corpo a partir do comprometimento que cada parte do mesmo deveria ter em realizar suas atribuições.

(...) é importante para a conservação de todo o corpo da vossa comunidade, porque nenhuma multidão pode conservar-se como um corpo sem estar unida, nem pode unir-se sem ter uma ordem, nem pode ter ordem se não tem uma cabeça, à qual os outros membros fiquem subordinados pela obediência. Assim, se desejamos que se conserve o ser da vossa comunidade, é necessário desejar tenhais a alguém que seja a vossa cabeça (C. LOYOLA, 2006, p. 142).

Inácio de Loyola continua falando na mesma missiva acerca da importância de que cada parte do corpo possui, bem como da necessidade que os mesmos possuem de entenderem, aceitarem, e desenvolverem suas respectivas funções. O fundador da ordem expressa tais necessidades a partir da comparação do corpo da Companhia ao de outras sociedades que se baseavam pelos mesmos pilares de ordem e hierarquia:

Entrando, pois, no assunto, uma das muitas coisas que me movem é o exemplo universal com o qual nos ensinam todas as pessoas que vivem em comunidade com alguma ordem. Pois tanto nos reinos como nas cidades e nas suas associações e casas, tanto nos tempos passados como nos presentes, geralmente costuma-se reduzir o governo à unidade de um Superior, para evitar a confusão e desordem e governar bem a multidão. Certamente, se todos os homens de juízo e de razão concordam que algo é mais acertado, natural e conveniente, deve-se crer ser isso o mais acertado, natural e conveniente (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 138).

O que se pode encontrar na ordem é a formulação de um projeto missionário independente, onde a formação a partir da alusão ao corpo humano, que necessita de uma interligação coesa entre suas partes, apresentaria esta característica como fundamental e inerente à identidade da mesma. Por isso mesmo, outras três características são observadas nas Constituições:

Esta união realiza-se, sobretudo, pelo vínculo da obediência. Mantenha-se ela, portanto, sempre em seu vigor. Os que das casas são enviados fora, a trabalhar no campo do Senhor, devem, quanto possível, ser pessoas bem exercitadas na obediência. Os que têm cargos mais importantes na Companhia distingam-se dentre os outros pelo bom exemplo nesta virtude, sendo muito unidos com o seu Superior, e obedecendo-lhe com prontidão, humildade e devoção (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 188).

A ideia de obediência praticada pelos Inacianos, estava diretamente ligada à subordinação, ou seja, à relação hierárquica exigia que a posição inferior fosse imediatamente subordinada a sua parte superior. Os diretores de escola, por exemplo, tinham em seus alunos a relação de subordinação, por sua vez, estes diretores estavam submissos aos provinciais, e assim por diante, até chegar na cabeça do corpo, que estava hierarquicamente acima de todas as outras partes, no entanto, necessitava estar atuando em acordo com as mesmas, sendo válido salientar que essa subordinação, e por consequência, a obediência, eram fundamentais para a manutenção do funcionamento coeso desse corpo social.

É possível constatar isso em missiva escrita pelo próprio Loiola, que escrevera ao reitor do colégio de Gandia, no ano de 1548, discorrendo acerca da importância da subordinação entre as partes hierarquicamente organizadas para a manutenção do bom desempenho do corpo social da ordem. Nessa missiva, Inácio dizia ao padre André D’Oviedo sobre a interdependência existente entre as partes, ou seja, a cabeça não estaria bem se o resto do corpo também assim não o estivesse, logo, ambas as partes necessitavam agir de forma interativa, buscando o funcionamento coeso e ideal desse corpo. “Porque, em qualquer multidão, é necessário que haja ordem, para se evitar confusão e, portanto, há-de haver grande número de Superiores particulares. É preciso também que haja entre eles ordem de proeminência e de sujeição, a fim de que a subordinação de uns mantenha a união de todos e, como fruto disso, a própria existência e o bom governo da Companhia” (C. LOYOLA, 2006, p. 157).

Se a análise das Constituições for realizada a partir de um olhar da contemporaneidade, pode-se entender esse processo de subordinação como algo ligado à conquista ou dominação. No entanto, consideramos pertinente destacar que essa ideia de subordinação à ordem, expressa nas constituições, diz respeito a uma tentativa de enquadrar, ou ainda, reconduzir os participantes da Companhia de Jesus ao padrão de funcionamento da mesma, buscando sempre a harmonia entre as partes do corpo, sendo necessário, para isso, a existência de cooperação entre os sujeitos pertencentes a cada parte desse corpo social.

Cabe-nos lembrar de que a subordinação não possuía o efeito de dominação ou opressão, conforme poderíamos pensar, a partir de uma interpretação pós-iluminista das Constituições. Estamos a tratar de uma organização que se moldava a partir de um conjunto de normas que visavam inserir o sujeito como participante de um projeto proposto e, havendo necessidade, reconduzir o mesmo a ele, reparando-o em sua forma de ser (CRESSONI, 2013, p. 113).

A subordinação aparecia, portanto, como um elemento de promoção da cooperação mútua entre as partes, buscando garantir, a partir do elemento da adaptabilidade, estudado anteriormente, o que conduz o corpo à manutenção de seu funcionamento considerado normal. Essa subordinação se faz necessária devido às diversas partes onde a Companhia estava presente, logo, as ações dos integrantes da ordem passariam por adaptações. No entanto, existindo a integração entre as partes, mesmo, a distância, a partir da lógica da obediência e subordinação, o êxito das ações missionárias da ordem se tornaria possível de ocorrer:

À mesma virtude da obediência está ligada a subordinação bem guardada dos Superiores, uns com relação aos outros, e dos súditos com relação aos Superiores. Assim, os que vivem numa casa ou colégio recorram ao Superior local ou Reitor, e deixem-se em tudo dirigir por ele; e os que vivem dispersos pela Província recorram ao Provincial, ou a algum superior local mais próximo, conforme as ordens recebidas. E todos os Superiores locais ou reitores estejam em comunicação estreita com o Provincial, e deixem-se guiar em tudo por ele. Procedam da mesma forma os Provinciais com relação ao Geral. Assim, guardada esta subordinação, manter-se-á a união que por ela, em primeiro lugar se realiza, com a graça de Deus Nosso Senhor (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 189-90).

Para aqueles que não se submetessem às mesmas ideias da ordem, existia uma única solução, o desligamento imediato da mesma: “Quando se vir que algum é causa de divisão entre os que vivem juntos quer entre si, quer deles com a cabeça, deve ser cuidadosamente separado da comunidade, pois é uma peste que pode infestá-la terrivelmente, se não lhe puser logo remédio” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 190). A afirmativa possibilita perceber que a obediência à hierarquia e ordem não se tratava apenas de uma tentativa de manutenção do bom funcionamento da Companhia, e sim, uma característica específica que constituía a identidade da ordem.

Para que se tornasse possível a existência da ordem e a hierarquia, bem como a manutenção desse sistema organizacional, além da obediência e da subordinação, outro elemento apontado nas Constituições era fundamental: a bondade. Considerando que essa organização era baseada na alegoria da formação da Companhia semelhante ao corpo humano, que exige a relação de interdependência entre as partes, é possível ressaltar que a bondade, por sua vez, apresenta-se como resultado da aceitação dessa visão providencialista.

Portanto, aceitar essa cosmovisão requer do integrante da ordem o exercício da bondade, que aparece como elemento condutor da união das partes do corpo social Inaciano. “(...) unidos com a divina e soberana Bondade, muito facilmente se unirão também entre si,

graças àquele mesmo amor que dela há de descer para se derramar sobre o nosso próximo, e particularmente sobre o corpo da Companhia” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 191).

Para que as características mencionadas em linhas anteriores (subordinação, obediência e bondade) pudessem ser mantidas como características da identidade da ordem, era necessário o combate a situações externas que poderiam influenciar negativamente esses elementos da identidade jesuítica. Para combater essas influências de fora, como os desejos pessoais, a forma de se vestir, o apego à coisas materiais para sua própria utilização, a Companhia de Jesus buscava instituir uma uniformização, tanto nas práticas do jesuíta, haja vista os Exercícios, quanto nas vestimentas e liturgia dos sacramentos e na conduta dos integrantes da mesma.

É pertinente ressaltar que essa situação de adaptabilidade às questões próprias da Companhia, o respeito, a subordinação, a obediência, a exigência da prática da bondade e a uniformização das ações e das vestimentas dos jesuítas possuem uma única finalidade, que diz respeito à salvação do outro. Essa uniformização deveria ocorrer em prol dos objetivos missionários da Companhia de Jesus, a salvação do outro a partir da conversão ao catolicismo. Ao ingressar na Companhia de Jesus, o sujeito passaria a ter dois corpos, sendo um o seu próprio corpo físico, e o segundo relacionado ao âmbito social. Enquanto possuidor destes, passaria a estar suscetível à conflitos, tendo em vista as condições externas a sua atuação, isso porque, enquanto detentor de características propriamente do homem, o integrante da ordem poderia sujeitar-se aos anseios e desejos de seu corpo carnal, afastando-se das ideias de subordinação, bondade e obediência (CRESSONI, 2013).

Por outro lado, possuindo um corpo social, dotado de toda uma identidade carregada dos três elementos acima mencionados, esse sujeito deveria manter-se irrepreensível perante à sociedade, fato que mais uma vez demonstra a importância da uniformização da prática missionária, bem como da interiorização da identidade jesuítica por parte de seus integrantes. Tendo em vista a necessidade de adequação de todas as partes que compunham a grande massa corpórea da companhia de Jesus a um padrão identitário, fica evidente que os líderes máximos dessa instituição deveriam ser os primeiros a demonstrar tal arredondamento com a identidade da ordem.

A articulação de todo o corpo estava intrinsecamente ligada às qualidades das partes superiores, ou seja, de seus dirigentes. Com o intuito de demonstrar aos que desejavam ingressar na ordem, bem como aos que já estavam atuando nas missões, o capítulo dois, da nona parte das Constituições, retrata seis características indispensáveis à liderança da Companhia. A primeira característica dizia respeito ao relacionamento do cabeça da ordem

com Deus, o que fazia alusão à relação entre as demais partes e a cabeça da mesma (Constituições, 2004)

Outra característica exigida do líder dizia respeito à prática da caridade, não apenas no sentido de auxílio ao próximo, e sim no que tange à condução das almas perdidas ao encontro da salvação. Além disto, o superior deveria ainda ser exemplo de renúncia de seus próprios desejos, passando a viver de acordo com a vontade de seu Criador, sendo pertinente ressaltar que esta exigência se aplica, inclusive, aos pensamentos do mesmo, tendo em vista que esse serve como espelho aos demais integrantes da ordem. (CONSTITUIÇÕES, 2004)

Era exigido ainda da cabeça do corpo social da Companhia inteligência e juízo na resolução dos conflitos, independentemente da ordem dos mesmos. No entanto, uma das maiores exigências para um integrante diz respeito à prudência, pois essa trata de assuntos relacionados ao lado espiritual do sujeito. A cabeça deveria ser exemplo de prudência, para que, assim, os demais integrantes da Companhia pudessem exercer essa mesma qualidade, uma vez que estavam imersos em situações variadas, onde o ataque aos ensinamentos espirituais era constante.

Os jesuítas atuavam em locais onde se tornava fácil entregar-se aos seus próprios desejos, contudo, a partir do exemplo de seus líderes, os mesmos poderiam se tornar capazes de, prudentemente, renunciar as suas próprias vontades, afastando os pensamentos negativos, e mantendo-se fiéis aos ensinamentos e exigências da Companhia. Além disto, “também lhe é muito necessária à prudência nos negócios exteriores, e na maneira de tratar questões tão diversas, e de lidar com homens tão diferentes, quer na Companhia, quer fora dela” (CONSTITUIÇÕES, 2004B, p. 207).

Loiola, em missiva escrita aos padres alemães, confirma o supracitado ao discorrer sobre a prudência no trato com os povos locais, bem como a necessidade de adaptabilidade aos mesmos: “do mesmo modo, em fazer as pazes e ensinar aos rudes a doutrina cristã. A prudência dirá quando convém fazer tudo isto e se o devem fazer por si mesmos ou por outros, segundo as circunstâncias de lugares e pessoas” (C. LOYOLA, 2006, p. 294).

O padre jesuíta, após a prática da expansão do alcance missionário da ordem, deveria estar disposto à adaptar-se aos novos modos de ver e pensar o mundo. É válido ressaltar que nesses novos contextos, o integrante da companhia estaria imerso em um contexto diferente do que conhecia, surgindo a necessidade de estar ainda mais próximo das características fundamentais da identidade jesuítica.

Os novos espaços de atuação dos missionários estavam envoltos em experiências cotidianas adversas ao que estavam habituados, isto é, os ataques aos elementos básicos da

identidade da Companhia. Tendo em vista a presença do diabo nesses novos espaços, seria um desafio para que o mesmo se mantivesse firme, trilhando esse novo caminho, seguindo sempre o roteiro praticado pela ordem. Em síntese, esses novos espaços de atuação requeriam do padre jesuíta uma maior prudência em sua vivência prática das experiências vivenciadas.

Continuando com as regras, a próxima dizia respeito ao cuidado e a vigilância para o desenvolvimento das novas obras, além do empenho necessário para a finalização dos trabalhos missionários que já haviam sido iniciados. A prudência é aqui retomada quando o documento retrata a necessidade sempre existente da busca pela perfeição (Cressoni, 2013). A quinta qualidade é, portanto, de ordem física, exigindo do dirigente a seguinte condição: “A qualidade seguinte, exigida do líder da ordem, diz respeito à condição física, vez que “(...) não convém uma idade muito avançada, porque de ordinário, já não é adaptada aos trabalhos e preocupações deste cargo. Nem tampouco uma idade demasiado juvenil, porque normalmente é desprovida da autoridade e experiência suficientes” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 207).

Observamos, ainda, outra característica específica da ordem, a flexibilidade, tendo em vista os mais diversos contextos de atuação a qual a mesma estava imersa, fossem eles momentos missionários ou educacionais. Loiola, instruindo o padre Urbano Fernandes, reitor do colégio de Coimbra, no ano de 1551, falava sobre a inserção de novos membros na Companhia. A missiva não trata diretamente da atuação do cabeça da ordem, no entanto, ao responder as indagações de Fernandes, Loiola demonstra a capacidade de adaptação que um membro da companhia deveria ter. “Não se devem aceitar mancebos que não sejam corporalmente saudáveis. Se as pessoas são letradas ou de particular prudência, tolera-se a falta de saúde, porque com essas qualidades podem ajudar” (C. LOYOLA, 2006, p. 183).

Exigia-se mais das qualidades físicas e da saúde dos novos membros devido ao novo perfil expansionista da ordem. Em outras palavras, devido à necessidade encontrada pelos jesuítas de levarem a salvação às almas perdidas de outras partes do mundo, e levando em consideração os desafios físicos e espirituais que seriam encontrados nesses novos espaços, o padre jesuíta deveria, agora, possuir uma idade adequada, bem como condições físicas que o possibilitassem suportar as novas adversidades.

A sexta parte das Constituições, em seu terceiro capítulo, retratava sobre as atribuições dos novos membros da Companhia. Tendo em vista a expansão da atuação da ordem em novos espaços, o documento dizia que “(...) nossa residência tão instável, ora neste, ora naquele lugar, os Nossos não recitarão as horas canônicas em coro, nem cantarão missas ou ofícios. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhes faltarão lugares para satisfazer

estes desejos. Quanto aos Nossos, vale mais consagrarem-se ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 169-70).

Na sétima parte, em seu primeiro capítulo, pode-se perceber a forma de atuação do jesuíta em relação ao outro, durante o processo de dispersão dos missionários pelo mundo. Aparecem, portanto, nesse trecho, os objetivos da expansão, demonstrando mais uma vez o caráter não monástico da ordem: “Na sexta parte tratou-se do comportamento que os da Companhia devem observar na vida pessoal. A sétima expõe os deveres a cumprir para com o próximo (que é o fim específico do nosso Instituto), e a distribuição dos membros da Companhia pela vinha de Cristo, a fim de trabalharem no lugar e na obra que forem confiados” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 175).

A última exigência da cabeça do corpo social da Companhia de Jesus consistia na estima e no bom nome, além da nobreza e a fortuna. No entanto, além disso, os dons exteriores, que eram orientados pela bondade, caridade e o respeito aos outros integrantes do corpo faziam com que a liderança fosse mutuamente reconhecida por cada membro da ordem.

As Constituições, retratando sobre os candidatos que pretendiam ingressar na Companhia, apontavam seis lições básicas para os mesmos. Em primeiro lugar, os exercícios espirituais eram requisito de início, tendo em vista a busca pela purificação, pelo reconhecimento e contabilização de seus erros, para, em segundo lugar, partir para os processos de confissão, que por sua vez, eram baseados em um método específico e introspectivo de oração. De acordo com Eisenberg (2000), o superior direto do exercitante deveria orientar o mesmo, que por sua vez, tinha que trilhar esse caminho de acordo com as orientações recebidas. Nesse sentido, O’Malley (2004), sinaliza que as confissões periódicas, operadas a partir de uma sistemática inerente à ideia de penitência, colocando as confissões sistemáticas como alusivas à ideia de penitência, afirma que essas possuíam quatro passos, a saber: encorajar aquele que estava a se confessar, aplicando-lhe correções, sempre que seu confessor julgasse necessário, o que lhe proporcionaria a cura da alma, tendo em vista o exercício de reflexão ao qual o mesmo fora submetido a partir dos exercícios. O passo seguinte da formação do candidato a ingresso na ordem dizia respeito ao despertar da caridade no mesmo. Para tal, o ingressante deveria servir por um mês em um ou mais hospitais, onde deveria realizar todos os serviços que lhe fossem solicitados. Esse trabalho poderia purificar também a sua alma, contribuindo para a eliminação das vaidades (CONSTITUIÇÕES, 2004).

Inácio de Loiola, ao escrever aos padres que participariam do Concílio de Trento, discorre acerca da importância e objetivos das confissões e dos trabalhos em hospitais: “Visitaria hospitais em alguma hora ou horas do dia mais conveniente para a saúde corporal,

confessando e consolando os pobres e, mesmo quando possível, levando-lhes alguma coisa, fazendo-os rezar como está dito nas confissões” (C. LOYOLA, 2006, p. 273).

Loyola, em outra missiva, escreveria aos padres que estavam na Alemanha, apontando sobre esses mesmos temas: “Ocupem-se algumas vezes nas obras de misericórdia que mais se vêem, como hospitais, prisões e socorro de outros pobres, que podem edificar muito no Senhor” (LOYOLA, 2006, p. 294). Os dois fragmentos de missivas escritas por ele possibilitam conceber tais elementos como também característicos de uma identidade jesuítica.

O próximo passo do treinamento do futuro pertencente à Companhia de Jesus indicava que o mesmo deveria passar por um mês de peregrinação, sendo que, nesse momento, deveria partir sem nenhum acúmulo financeiro. O propósito desse passo estava relacionado à ideia de adaptabilidade, tendo em vista os objetivos expansionistas da ordem. Durante o quarto passo, o candidato deveria servir em casas ou colégios, trabalhando nos afazeres específicos de cada localidade, servindo, assim, como exemplo pedagógico, tanto para si, quanto para os demais sujeitos presentes no contexto ao qual o mesmo estava inserido.

A quinta etapa, por sua vez, colocava o ingressante na atuação missionária propriamente dita, onde deveria pôr a palavra de Cristo, tanto às crianças, quanto aos demais desconhecedores da mesma. Por fim, na sexta etapa, era destinado ao candidato a inserção em momentos de confissão e pregação da palavra, inerentes ao fazer jesuíta, sendo pertinente ressaltar que esses momentos ocorriam nas mais variadas realidades, buscando desenvolver a característica da adaptabilidade, tão necessária nos processos de expansão e missão.

Além de todo o treinamento anteriormente mencionado, de acordo com o exame geral da instituição, o ingressante deveria professar quatro juramentos, sendo os três primeiros: obediência, pobreza e castidade. O quarto juramento entraria aqui como uma expressão da nova racionalidade pio mercantil, elemento caracterizador da identidade jesuítica. “Além dos três votos indicados, a Companhia Professa faz ainda ao Sumo Pontífice, atual ou futuro, como a Vigário de Cristo nosso Senhor, voto explícito de ir a qualquer parte onde Sua Santidade mandar, quer entre fiéis, quer entre infiéis, para qualquer fim que diga respeito ao culto divino ou ao bem da Religião cristã, sem escusa alguma nem exigências de ajuda material para a viagem” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 46).

As Constituições, além de regulamentar uma fase de treinamentos para inserção de novos membros, trazem uma classificação destes. O primeiro grupo é o dos noviços, que deveriam participar das seis fases de treinamento, bem como realizar os três votos iniciais, e a submissão ao papa, no tocante ao envio para missões, o que corresponde ao quarto voto. O

segundo grupo era composto pelos coadjutores, que não necessitavam professar o voto de submissão ao papa, com relação ao envio para o campo missionário, além de ocuparem posições temporais ou espirituais. Os outros candidatos eram denominados como escolásticos, destinados aos estudos, e futuramente poderiam tornar-se professores ou coadjutores, professando os três votos mencionados em linhas anteriores. A quarta e última categoria que é expressa nas Constituições fazia referência àqueles que poderiam ser inseridos na Companhia sem a necessidade de ter uma função estabelecida na mesma, sendo que essa inserção e destinação para alguma função cabia exclusivamente ao líder da ordem, que as fazia de acordo com as características dos ingressantes. Antes de adentrarem ao corpo da Companhia, os mesmos deveriam passar por um interstício de dois anos, proferindo os três votos em sequência (CONSTITUIÇÕES, 2004).

Ao inserir os novos membros em seu corpo social, esses precisavam estar enquadrados com o pensamento jesuítico, alinhados com os elementos identitários da mesma, além de estarem aptos a desenvolver os objetivos missionários da ordem. O pensamento de salvação inerente à Companhia de Jesus pautava-se a partir da salvação do outro, ou seja, seria possível salvar a alma dos integrantes da mesma, a partir da inserção do outro ao grêmio da cristandade. Desse modo, assim como Cristo, era necessário doar-se por amor ao outro, dedicando a sua vida para a salvação das almas perdidas. Como resultado, o jesuíta conquistaria a sua própria salvação, sendo tudo feito para a maior glória de Deus.

Por fim, com a discussão acerca da dispersão jesuítica pelo mundo, tivemos o intuito de demonstrar a formação de uma identidade inerente à Companhia de Jesus. É válido ressaltar que o interesse em indicar elementos característicos da identidade jesuítica se dá pelo interesse em discutir os impactos decorrentes da atuação dessa ordem na América portuguesa, mais precisamente no que tange ao contato com os Tupinambás, a partir dos processos pedagógicos desempenhados por José de Anchieta, por intermédio do Auto de São Lourenço, conforme observaremos mais à frente em nossa pesquisa.

3. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL TUPINAMBÁ NO BRASIL COLONIAL

Neste capítulo, analisamos a organização social Tupinambá do início do século XVI, tendo como ponto de partida os ritos inerentes dos indígenas aldeados, mais precisamente que integravam o aldeamento de São Lourenço, primeira aldeia formada pela Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro, fundada após os portugueses vencerem a batalha contra os franceses e conquistarem o território da Guanabara. De acordo com Celestino de Almeida (2003), tal fato ocorreu no ano de 1561, quando franceses delatores expuseram à Estácio de Sá a organização do forte francês na capitania do Rio de Janeiro, fornecendo ao sobrinho de Mem de Sá as informações necessárias para que, com o auxílio de reforços portugueses e indígenas vindos da capitania do Espírito Santo, realizasse o ataque e conquistasse o território da Guanabara em 15 de março daquele ano.

Iremos analisar elementos próprios da organização social Tupinambá, tais como a cauinagem, a matança, a poligamia, a antropofagia, dentre outros. Em seguida, discutiremos os ritos Tupinambá, analisando-os na sua relação com a formação dessa identidade cultural indígena, bem como no grau de dificuldades que estes ritos apresentaram para o desenvolvimento da missão inaciana no decorrer da formação da sociedade brasileira.

3.1. Os aldeamentos: espaços de ressocialização e sobrevivência

Os povos indígenas sempre estiveram presentes na construção da história brasileira. No entanto, aparecem na maior parte do tempo como indivíduos que ofereciam força de trabalho ou como sujeitos que se rebelavam e eram vencidos pelos colonizadores, e em algumas ocasiões, acabavam mortos ou escravizados pelo homem europeu (VAINFAS, 1995).

Ao realizar estudos sobre a cultura Tupinambá, Fausto (1992), discorre sobre a retirada desse grupo do litoral brasileiro e afirma que isso ocorreu em menos de dois séculos, iniciando a partir da chegada dos portugueses nas terras americanas. Porém, mesmo com o processo catequético da Companhia de Jesus, aliado ao movimento de colonização do Brasil, os indígenas conseguiram deixar marcos de uma memória coletiva, que encontrava em seus ritos os elementos fundamentais para a manutenção de sua identidade. Fausto (1992) afirma ainda que após se passarem aproximadamente três séculos, os povos Tupis continuam por tentar manter seu modo de vida distinto, bem como seus elementos culturais diferentes, mantendo-se isolados no interior da Amazônia. Segundo o autor

Os Parakanã, Araweté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Paritintins, Tupi do Cunimapanema, entre outros, ainda resistem à voracidade avassaladora dos conquistadores - estes temíveis canibais que, talvez por não comerem a carne, preferem se apropriar do espírito (FAUSTO, 1992, p. 393).

Consideramos pertinente salientar que estamos nos propondo a discutir, neste capítulo, os ritos indígenas oriundos dos Tupinambá, que após a chegada do colonizador, passaram a viver em aldeamentos. Anchieta informara o governador Mem de Sá, um defensor da ideia dos aldeamentos, dizendo: “Brotam as novas moradias; o índio, nômade há pouco, /ergue seu teto que os abrigará muitos anos, /E canta, em igrejas novas, o nome de Jesus, reverente. (1986, p. 137).

Uma outra fonte que atesta este estilo de vida nômade por parte dos índios no século XVI é uma carta escrita por Luis da Grã, falando acerca de alguns grupos indígenas da região da Vila de São Paulo de Piratininga. De acordo com a carta:

(...) es la mudança continua desta gente, que no atura em um lugar sino mui poço, porque como las casas de la tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o quatro años, vanse a hazer otras em outro lugar; y es también la causa acabada una novedad de mantenimientos em uma parte, buscan otra em otra parte, derrocando siempre para ello matos, como lo hazen los blancos; y lo peor es, que no se mudan juntos, sino espargidos. Esto haze que es necessario gastar el tiempo con poca gente, y ésta quando se han gastado dos, três años con ella, mudánse e piérdese todo, porque no es gente que persevere i los dexan. Y mucha dubda tenemos si haremos christianos a estos muchachos (CARTAS II, 1956, p. 292).

Consideramos ser pertinente fazer uma distinção entre as formas de organização das aldeias nas quais os índios viviam, isso porque, de acordo com Anzolin (2013), existiam pelo menos três tipos destas aldeias. O primeiro tipo é denominado de Tabas, que era o formato de aldeamento tradicional dos Tupi, onde não havia a mediação ou administração do europeu, como podemos observar na carta avulsa de número 48:

E comtudo, como pola fama que delle havia pola terra, nunca chegasse tão longe quão longe era desejado, lhe foi finalmente passar dâquelles aos seus contrários, com quem até li se comeram e é 10 léguas além de Santo André, onde porser fronteira está a mais afamada aldeia de grande que ha nesta costa, cujo principal se chama Aracaen, mui estimado e de grandíssima fama, mas por ser mui velho, que dizem será de 120 annos e não ser já pera mandar nem fazer nada, tem um sobrinho que pôde ser de sessenta, que manda a aldeia e chama-se Capij (...)" (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 375).

No fragmento supracitado, podemos perceber a liderança Tupi administrando a aldeia, o que aponta para um agrupamento tipicamente indígena, sem a presença do europeu; logo,

toda a forma organizacional da aldeia era regulada pela cosmovisão indígena, sem espaços para interferências do estrangeiro. O segundo tipo de aldeamento indígena apresentado por Anzolin (2013) é aquele onde havia a construção de ermidas e, além disso, eram aldeamentos que mantinham relacionamento amistoso com os jesuítas, o que deveria atender aos anseios catequéticos da Companhia de Jesus. Um exemplo de fonte que retrata a existência destes aldeamentos é a carta avulsa de número 22, que traz o seguinte fragmento: “As aldêas que então o Irmão visitava eram três: uma de um principal chamado Simão, que tanto que as estas terras chegaram os Padres fizeram christão; a outra chamava-se Tamandaré, que agora puzeram nome S. Lourenço; a outra era a do rio Vermelho” (AZPILICUETA NAVARRO, 1988, p. 196).

Nas aldeias onde eram construídas as ermidas, os missionários faziam visitas regularmente, e com o passar do tempo, estas ermidas passavam a ser moradia do missionário que a visitava; desta forma, é possível constatar a interferência europeia na organização e administração da aldeia, bem como a influência dos missionários no convívio social indígena.

O terceiro tipo de aldeamento era construído em sítios, que eram definidos pelas autoridades coloniais. Nestes espaços, reuniam-se e conviviam índios das mais diversas etnias, existindo a presença constante dos missionários portugueses. A carta avulsa de número 25 retrata sobre este tipo de aldeamento:

Neste tempo se fundou uma igreja, uma légua desta cidade, onde se ajuntaram quatro aldeias das que estavam mais perto da cidade, que já dantes doutrinávamos, que foi o primeiro ajuntamento que se começou a fazer e tem por nome a villa de S. Paulo, que mostra bem Nosso Senhor querer já abrir a porta que tanto tempo ha tem cerrada, porque além do Gentio estar mui sujeito e atemorizado, deixam também com isto de commetter alguns pecados que dantes antre elles eram mui usados. No fazer desta igreja e casas em que os Padres mestres da nova christandade se recolhem, que quasi se quer egualar com o collegio da cidade, mostrou Nosso Senhor quão servido é de seu nome se manifestar nestas partes, porque fazendo-se em inverno, em o qual chove muito nesta terra, se fez em obra de quatro mezes. Nessa igreja se disse a primeira missa dia de S. Pedro e S. Paulo, com a maior solemnidade que se pode (AZPILICUETA NAVARRO, 1988, p. 226).

De acordo com Almeida (2015), os aldeamentos organizados pela Companhia de Jesus eram espaços onde permeavam os mais variados interesses, fossem da coroa, fossem da Igreja, ou ainda interesses dos próprios indígenas que se submetiam ao aldeamento. Para a autora, estes aldeamentos se configuraram em espaços essenciais para a manutenção das terras conquistadas pela coroa, além de se tornarem o local ideal para a inserção dos indígenas no estilo de vida colonial: “As aldeias foram o espaço privilegiado de inserção dos índios no

mundo colonial, onde diferentes povos etno-linguísticos misturaram-se e transformaram-se em súditos cristãos do Rei para servir ao Império luso” (ALMEIDA, 2015, p. 121).

No entanto, estes espaços não eram locais onde os indígenas eram levados passivamente a sofrer um processo de perda cultural, que ao final, lhes tornaria um espelho do homem europeu, ou seja, não se configuravam em espaço onde os índios não ofereciam resistência. Segundo a autora, muitas vezes os índios se permitiam estar nos aldeamentos por acreditarem que poderiam levar vantagens se assim o fizessem. Assim, os indígenas também eram atores ativos no que diz respeito aos aldeamentos. Hill (1996) postula que os indígenas possuíam uma capacidade impressionante de se rearticularem culturalmente, transformando seus ritos e tradições para vencerem seus novos desafios, ou adaptar-se a novas situações de sociabilidade; logo, os aldeamentos surgem como forma que os indígenas encontraram para garantir a sobrevivência.

Não que estes optassem por estar nas aldeias, mas sujeitavam-se a esta condição, buscando tirar vantagens, a fim de que o seu povo não fosse dizimado, uma vez que nestes aldeamentos os indígenas “estabeleceram intensas relações com outros grupos étnicos e sociais, compartilharam experiências comuns, agindo politicamente para garantir alguns direitos que a lei lhes garantia e, nesse processo, reelaboraram suas culturas, histórias e identidades” (ALMEIDA, 2015, p. 121-122). Dentre estes povos que se sujeitavam aos aldeamentos, destacamos os Tupi, que após conquistarem espaços através de guerras, ao verem seu território ameaçado pelo europeu, uniram-se à coroa portuguesa em algumas ocasiões e garantiam a sua própria existência.

A discussão acerca da experiência indígena que nos propomos a realizar tem como ponto de partida os povos Tupi, isso porque não pretendemos desenvolver nossa análise a partir de uma generalização do ser índio, e sim de um grupo de sujeitos específicos, que viviam nas aldeias, e mais precisamente, nos agrupamentos religiosos administrados por padres jesuítas. Desta maneira, seguindo o que afirmam Anzolin (2013), Alencastro (2000), Fernandes (1989) e Fausto (2000), os povos Tupi oriundos da costa brasileira, no momento da chegada do europeu às terras ameríndias, eram nômades e tinham preferência por ecossistemas específicos que favorecessem a caça e a pesca, bem como a extração de subsídios da natureza para a manutenção de seu estilo de vida. Na costa, tinham preferência por áreas onde houvesse as matas tropical e subtropical; já no interior, os mesmos costumavam concentrar suas ocupações às margens dos rios.

Quando chegavam em locais onde decidiam fixar suas residências por um determinado período, os mesmos construíam suas casas, e estas aldeias “eram formadas por conjuntos de

casas comuniais (malocas), que costumavam abrigar grandes parentelas. Estas habitações, geralmente circundadas por paliçadas (caiçara), eram dispostas de modo a criar um terreiro central, espaço cerimonial e de socialização entre as diferentes famílias” (FERNANDES, 1989, p. 61).

Os Tupi espalharam-se pelo interior do Brasil, concentrando-se em terras amazônicas, e também chegaram ao litoral brasileiro apresentando características similares. Esses grupos concentravam suas moradias próximas a locais que lhes fornecessem extratos naturais o suficiente para a sua alimentação, mudando-se de localidade conforme a demanda de alimentos se tornasse insuficiente. Para Brandão (1991), os Tupi chegaram ao solo brasileiro a partir de um processo migratório que os conduziu ao interior da Amazônia.

Portanto, em tempos ainda não determinados, mais posterior as primeiras migrações, teriam chegado diretamente à América Central ou do Sul, já que não encontramos vestígios de línguas do super filo Andino-Equatorial na América do Norte, povo(s) falante(s) de uma língua de onde originaram-se os troncos Tupi e Aruak, tendo então se fixado na região amazônica, berço desses troncos linguísticos (BRANDÃO, 1991, p.p 14-15).

De acordo com Brochado (1989), existiram dois grupos Tupi que ocuparam o litoral brasileiro, sendo que o primeiro havia chegado a partir da Amazônia, como informado anteriormente, entre as bacias do rio Madeira e a ilha de Marajó. Este grupo teria se espalhado através de um processo migratório que os conduziu ao litoral.

Por sua vez, de acordo com o mesmo autor, o segundo grupo, os Tupi Guarani, através de um outro processo migratório, chegaram ao Paraná, fixando-se na bacia do Paraná-Paraguai-Uruguaí, o que deu origem aos povos Guarani. O autor ainda explica que os Tupi Guarani, através de uma migração que se deu no sentido sul/norte, chegaram ao litoral, ocupando aquela região após expulsarem para o interior os povos Macro-Jê, que ali habitavam. Ainda segundo Brochado (1989), ocorreu um encontro entre os dois grupos Tupi que migraram para o litoral, o que, para o autor, provocou o surgimento dos povos Guarani.

É válido salientar que estes povos possuíam características identitárias semelhantes; daí a necessidade de diferenciarmos os mesmos, a fim de apontar para que grupo indígena estamos nos propondo a discorrer. Para Brandão,

Além dos dados arqueológicos, julgamos que também os dados etnológicos aproximem mais os Tupi litorâneos aos amazônicos, ambos povos canoieiros adaptados as condições de florestas tropicais, do que aos Guarani. Contudo, os Tupi do litoral apresentavam características culturais específicas, que os diferenciavam de outros grupos Tupi. Eram altamente adaptados ao ambiente costeiro, que permitiu-lhes explorar a fundo os recursos marítimos, não só

em mar aberto como também, e principalmente, nas baías, restingas e mangues” (1991, p. 18).

Estes grupos Tupi que residiam no litoral, de acordo com Brandão (1991), encontravam alimentos primordialmente no mar, como, por exemplo, crustáceos e moluscos, além da caça, que é exatamente o que diferencia esse grupo de outros do mesmo tronco linguístico.

Outras características diferenciavam os Tupi dos demais grupos indígenas, como por exemplo a flexibilidade de sua cultura, que de acordo com Brandão (1991) os possibilitavam incorporar mais facilmente outros padrões culturais. É pertinente salientar que esta característica pode ser observada não apenas na cosmovisão Tupi, mas também em sua organização espacial.

Ao contrário da maioria dos grupos indígenas Jê, que se caracterizam pela dualidade, os Tupi Guarani tendem para a unidade. Socialmente não costumam subdividir-se em "metades", fazendo com que o espaço da aldeia não seja segmentado como nas aldeias Jê, onde cada metade tem o seu "locus" específico” (BRANDÃO, 1991, p. 21).

Uma outra característica que diferencia os povos Tupi está no papel da mulher na organização social do grupo. Nessas aldeias não existe a construção conhecida como casa dos homens, comum entre outras etnias, denotando uma maior participação da mulher em decisões sobre o grupo. A figura feminina, de acordo com Brandão (1991), não toma decisões referentes à guerra, por exemplo, porém, não existe um espaço masculino especificamente demarcado como em outros povos. Segundo Sousa, os Tupi possuem como principais características: “são homens de grandes forças e de muito trabalho; são muito belicosos, e era sua maneira esforçados, e para muitos, ainda que atraídos, são muito amigos da novidade, e demasiadamente luxuriosos, e grande caçadores e pescadores, e amigo de lavouras” (1938, p. 361).

Sousa (1938), cronista quinhentista, referindo-se ao processo migratório dos povos Tupi a partir de memórias dos Tupinambás e Tupinaês que passavam de geração a geração, afirma que o primeiro grupo dessa etnia a alcançar o litoral foram os Tupinaês, que partindo do sertão chegaram ao litoral baiano, expulsando os Tapuias que residiam naquele território. Na sequência, de acordo com o cronista, partindo da bacia do rio São Francisco, os Tupinambás alcançaram o litoral, guerreando com os Tupinaês e os afastando das regiões mais próximas ao mar.

O litoral central fluminense era habitado por um outro grupo de indígenas, aos quais os Tupi chamavam de Tamoios. De acordo com Brandão (1991), tais movimentos migratórios

fizeram com que o litoral brasileiro fosse ocupado quase em sua totalidade pelos povos Tupis.

Segundo o autor:

Acreditamos que estes indígenas originaram-se de levadas migratórias de Tupi-Guarani arazCnicos, canoieiros, os quais seguindo os cursos de determinados rios teriam atingido o litoral em pontos distintos, adaptando-se então ao meio-ambiente costeiro e expulsando para o interior as populações de caçadores-coletores litorâneos, provavelmente após atingirem o litoral, em torno de 500 A.D., deu-se início a um dos mais expressivos movimentos de expansão étnica registrado pela pré-história, pois 500 anos depois ocupavam, os Tupi-Guarani, o litoral brasileiro quase que totalmente (1991, p. 17).

De acordo com Sousa (1938), devido à fluidez do poder político dentro da organização social Tupi, era comum que algumas famílias, após ficarem demasiadamente grandes, se apartassem da aldeia, migrando para novos espaços, formando, assim, novos aldeamentos. O autor acredita que após chegarem ao litoral baiano, e expulsarem os Tupinaê, os Tupinambá espalharam-se pelo litoral após desavenças entre famílias da própria etnia. Nas palavras do autor: “Dividiram-se (...) em bandos por certas diferenças que tiveram uns aos outros, e assentaram suas aldeias apartadas, com o que se inimizaram; e faziam se cada dia cruel guerra, e comiam se uns aos outros” (SOUSA, 1938, p. 362).

Desta forma, através das guerras e das divisões das aldeias, os Tupi espalharam-se pelo litoral brasileiro, ocupando praticamente todo o território litorâneo do país no evento da chegada dos europeus.

A capitania do Rio de Janeiro também foi conquistada através das guerras. Almeida (2015) considera que os portugueses, tendo os Temiminós como aliados, venceram a guerra contra os povos Tamoios e os franceses, estabelecendo aldeamentos na região. A primeira aldeia criada nesta capitania pelos portugueses foi o aldeamento de São Lourenço, que contou inicialmente com a presença de Araribóia e seus guerreiros, que haviam auxiliado a coroa lusitana na batalha pela conquista da Guanabara. O desejo do líder indígena supracitado, bem como de seus guerreiros, era o de retornar para a capitania do Espírito Santo, de onde haviam partido para auxiliar os portugueses na guerra. No entanto, Mem de Sá, governador geral, lhes solicitara que ficassem garantindo-lhes as terras que estes escolhessem, uma vez que, após a batalha, estas passariam a ser da coroa. Após aceitarem a oferta, as terras foram cedidas aos temiminos a partir da Carta de Sesmaria de 1568, fundando-se, assim, o aldeamento de São Lourenço, primeira aldeia da nova capitania, sendo constituindo, segundo Almeida (2015), como uma importante área de defesa do império.

Em seu início, a aldeia estava situada em terras que pertenciam à Companhia de Jesus. No entanto, no ano de 1573, a mesma mudou-se para a banda que ficava defronte da cidade, dividindo-se alguns anos depois para abrigar os parentes dos índios principais, como eram chamados na documentação Inaciana, ou seja, líderes dos indígenas, fundando-se, assim, a segunda aldeia da capitania, conhecida como São Barnabé (ALMEIDA, 2015).

Os aldeamentos, de acordo com Castelnau-L'Estoile (2006), substituíram a itinerância, típica dos inacianos, configurando-se em uma das adaptações no agir missionário da Ordem, isso porque, nas Américas, exigiu-se essa adaptação para que se tornasse possível fazer frente aos desafios dos novos domínios coloniais lusitanos. Um dos principais motivos que exigiam uma forma diferenciada de atuação dos evangelizadores eram as constantes guerras praticadas pelos indígenas, principalmente no governo de D. Duarte da Costa, onde foram intensificadas.

Os jesuítas passavam a trazer os indígenas para seus aldeamentos; antes disto, devido à peregrinação dos catequizadores, estes chegavam aos aldeamentos dirigidos pelos próprios índios. No entanto, devido às guerras, essa característica mudou e os indígenas é que passaram a ser conduzidos aos aldeamentos dirigidos pelos missionários, sendo válido destacar que estes aldeamentos eram construídos exatamente para os receber. Assim, a missão Inaciana, em seu início, baseava-se na peregrinação do missionário pelas terras brasileiras, no entanto, com as características geográficas encontradas no Brasil, bem como pela quantidade de indígenas, e de guerras contra os mesmos, tornava-se muito mais eficiente a construção de espaços específicos para que os índios fossem conduzidos. Assim, o missionário alcançaria muito mais pessoas de uma só vez e os indígenas se converteriam não mais pela via amorosa, e sim pelo medo que enfrentariam, tanto na guerra, quanto nos aldeamentos, conforme Pécora (1999) e Eisemberg (2000).

A expedição militar de Mem de Sá, que ocorreu de forma violenta, foi comentada por Nóbrega e por Anchieta por ter conseguido forçar os índios a aceitarem os aldeamentos inacianos. Estas expedições serviram como mola propulsora para trazer os índios para as aldeias, isso porque “diminuíam as possibilidades de sobrevivência dos índios nos sertões e os levavam a acordos e negociações com os portugueses que, grosso modo, culminavam com seu ingresso nas aldeias”, (ALMEIDA, 2015, p. 128). Desta forma, durante todo o século, o Rio de Janeiro foi povoado por novas aldeias, sendo transformado em um espaço de importância militar elevada, pois se configurava em um polo de defesa dos interesses imperiais na América portuguesa.

Neste cenário, os índios ocuparam um importante papel, uma vez que “os aldeados, novos súditos cristãos do Rei, além de obrigados a prestar serviços essenciais para as

autoridades, missionários e colonos, constituíam a principal força militar para ocupar e defender os territórios da Coroa” (ALMEIDA, 2015, p. 129).

Uma característica interessante dos aldeamentos jesuíticos eram as misturas de grupos indígenas, uma vez que, mesmo com toda uma legislação existente sobre o assunto, e todo o cuidado dos missionários para que estas misturas não ocorressem, devido às intensas guerras, bem como pela própria política de aldeamentos, segundo Almeida (2003), isto ocorria com determinada frequência. Com as misturas de etnias nos aldeamentos, em muitas ocasiões, de acordo com Almeida (2015), estes passavam de inimigos para aliados, tanto no que tange as alianças com o europeu, quanto nas relações entre si. Nas palavras da autora:

Embora as fontes sejam pouco informativas a respeito dos grupos étnicos nas aldeias, creio que, ao serem estabelecidas, elas deviam ser constituídas predominantemente pelos membros do grupo, cujo líder havia estabelecido o acordo com os portugueses, tornando-se o capitão-mor da aldeia e mantendo a posição de liderança. Essa posição podia se estender a seus descendentes, como ocorreu com Araribóia, em São Lourenço (ALMEIDA, 2015, p. 134).

Para Almeida (2015), a liderança de Araribóia não excluía a presença de outros grupos étnicos no aldeamento de São Lourenço, isso porque nesta aldeia já deveriam existir outros povos indígenas que estavam entre os Temiminós desde os tempos dos aldeamentos na capitania do Espírito Santo, além dos que poderiam ter sido incorporados ao grupo no momento da guerra, o que fez com que os portugueses conquistassem o território da Guanabara. Além da expansão dos domínios do império e da manutenção destes, os indígenas aldeados cumpriam outras funções importantes para a manutenção do bom funcionamento do corpo imperial na colônia brasileira. Estando em condições de aldeados, os mesmos passavam pelo processo de catequese e, quando se tornavam aptos, passavam a serem inseridos na organização social da coroa lusitana, nos locais ao qual estavam sendo preparados para ocuparem.

Aos indígenas era reservado, dentro do organograma luso, o trabalho. Segundo Almeida (2003), eles eram inseridos na máquina portuguesa, porém, eram destinados às funções laborais, servindo aos colonos, aos missionários e à própria coroa, que no início da colonização dependia em tudo da mão de obra indígena. Neste cenário, “os aldeados eram obrigados ao trabalho compulsório que se fazia de acordo com um sistema de rodízio e pagamento de salário irrisório regulamentado por várias leis” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115-132). Os mesmos deveriam estar prioritariamente a serviço do rei, principalmente no que dizia respeito à defesa, e também deveriam prestar serviços diversos aos que ocupavam postos superiores aos seus.

Almeida (2003) afirma, no que diz respeito a atender os moradores dos aldeamentos, que esses deveriam ser recrutados para as lavouras, para as pastagens, além das expedições ao sertão, mas deveriam ainda realizar serviços domésticos, cortar madeiras e ainda atuar como carregadores. Para Celestino de Almeida (2015), se os índios aceitavam aldear-se, e firmavam acordos com os lusitanos, os mesmos acabavam por conseguirem alguns benefícios, e assim, garantiam a existência de seu grupo. Para a autora,

Apesar de tudo, tinham aspirações próprias e não abdicaram de negociar sobre suas perdas como informam instigantes documentos sobre seus conflitos e reivindicações no interior das aldeias. Os variados registros sobre esses conflitos informam sobre suas principais solicitações na condição de aldeados e súditos cristãos do Rei: queriam garantir suas terras, queriam cargos, aumentos de salários, ajudas de custo, destituição de autoridades não reconhecidas por eles e, principalmente, recusavam a escravidão (CELESTINO DE ALMEIDA, 2015, p. 144).

Mesmo com as negociações indígenas com a coroa, que nos indicam a existência de aspirações próprias ao se sujeitarem aos aldeamentos, consideramos que aldear-se, para o índio, não se tratava de uma escolha, e sim, uma necessidade, uma vez que a partir das intensas expedições portuguesas pelo interior do Rio de Janeiro, além das grandes guerras nos sertões, as epidemias, as escravizações em massa, como podemos constatar nos documentos oficiais e em cartas trocadas por jesuítas, os indígenas viam a dizimação de seu povo, logo, só restava a estes era submeter-se às condições impostas pelo colonizador. Ainda segundo Celestino de Almeida,

Diante do caos instalado nos sertões, com guerras, epidemias, escravizações em massa e redução, cada vez maior, de territórios livres e recursos naturais, o ingresso nas aldeias coloniais surgia, com certeza, como possibilidade de sobrevivência. Os índios optavam pelo mal menor, submetendo-se a uma nova situação que lhes trazia imensos prejuízos. Sujeitavam-se às regras portuguesas, passando a viver em condição subordinada e sujeitos ao trabalho compulsório. Misturavam-se com outros grupos étnicos e sociais, viam reduzir-se as terras às quais tinham acesso e expunham-se às altas mortalidades. Além de tudo, submetiam-se à nova rotina, que lhes proibia o uso de certas práticas culturais e os incentivava a abandonar antigos costumes e incorporar novos valores, como parte do processo de transformá-los em súditos cristãos (2015, p.p 144-145).

O fato de se tornarem súditos cristãos da coroa lusitana não garantia aos indígenas aldeados os mesmos direitos que eram concedidos a outros cidadãos portugueses, ao contrário disto, eram destinados às funções laborais e aos mais baixos extratos sociais, além de possuírem um lugar jurídico próprio, e por consequência, tinham direitos e deveres específicos, condizentes ao seu posto na organização social lusitana. Segundo Celestino de

Almeida (2003), por ocuparem os menores postos da organização social do império, os indígenas aldeados, além de estarem submetidos ao trabalho compulsório, eram sujeitados às políticas de limpeza de sangue, bem como eram impedidos de ocupar determinados cargos e receber qualquer título honorífico.

Neste cenário, estando inseridos em uma sociedade escravocrata e extremamente desigual, os aldeados, mesmo ocupando a camada mais baixa da organização do corpo social português, obtinham algumas garantias e até mesmo privilégios que outros grupos indígenas não conseguiam obter. Para Schwartz (1996), o índio aldeado, súdito cristão da coroa, alcançava alguns direitos, diferentemente dos escravos, fossem eles negros ou indígenas, o que lhes diferenciava dos demais, dando-lhes uma determinada identificação.

Mesmo com todo este processo de catequese, onde os missionários buscavam modificar o exterior e o interior do índio através da conversão ao catolicismo, não podemos afirmar que estes (indígenas) praticavam a religião da mesma forma que os missionários. Para Celestino de Almeida (2015), não podemos afirmar que os índios se tornaram católicos fervorosos, nem tão pouco que possuíam o mesmo zelo pela Igreja, que era comum aos seus catequizadores.

No entanto, vale salientar que, assim como Pompa (2003) e Vainfas (1995), consideramos que existiam formas diversas de expressar a religiosidade, como discutimos em capítulos anteriores. Enquanto os padres se apresentavam como católicos, devotos da Igreja e efêmeros defensores da mesma, os indígenas aldeados, mesmo estando em condições de súditos cristãos da coroa lusitana, expressavam-se religiosamente de maneira distinta, como apontam as correspondências jesuíticas, algumas dessas apresentadas no primeiro capítulo desta dissertação.

3.2 Ritos que fundamentam a experiência Tupinambá

Fausto (1992) apresenta em seus estudos sobre a cultura Tupinambá diversos elementos que compõem os ritos deste povo, aos quais discutiremos neste sub-capítulo. Entre estes elementos ritualísticos, destacamos inicialmente a antropofagia. De acordo com padre Navarro, esta era prática comum entre os Tupinambá, sendo que até mesmo na hora da morte eles desejavam comer carne humana. Em uma missiva endereçada aos padres irmãos de Coimbra, Navarro escreveu:

Esta es la una causa por la qual les no uso administrar el sacramento del batismo (...) que es de estaren muy araygados en el comer carne humana, de

tal manera que, quando están en el transpasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va más desconsolados hombres del mundo; la consolación en su vingança. (CARTAS I, 1956, p. 182).

Na continuação da missiva, padre Navarro aponta motivos pelos quais os índios praticavam a antropofagia. Segundo este missionário, tratava-se de um costume dos mesmos, e que estes eram repassados de geração a geração. Nas palavras de Navarro,

La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costumbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar? (CARTAS I, 1956, p. 181- 82).

Ainda na mesma carta, o inaciano conta sobre um acontecimento que aponta para rituais antropofágicos. Neste evento, diversos guerreiros partiram com destino a uma outra aldeia, a fim de capturar seus inimigos em busca de vingança. Os guerreiros retornavam para a aldeia com grandes quantidades de carne humana. No fragmento abaixo, Navarro demonstra como se dava o ritual antropofágico:

“(…) entrando en la 2.^a casa allé una panela a manera de tinaja, en qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabeças de honbres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno” (CARTAS I, 1956, p. 182-183).

Nóbrega, em uma de suas missivas, relatara como se dava o ritual da antropofagia, expressando o que sentiam tanto os que ingeriam os adversários vencidos, quanto os que eram comidos pelos vencedores:

Quando cativan alguno, tráenle con grande fiesta con una sogá a la garganta, y danle por muger la hija del principal, o qualquier otra qye más le contenta. Y pónenlo a cevar como puerco, hasta que lo han de matar; para lo qual se ayuntan todos los de la comarca a ver la fiesta. Y un día antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diziendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara otras cosas semejantes. Y muerto, córtanle luego el dedo pulgar, porque con aquél tirava con las flechas, y lo demas hazen en pedaços, para lo comer assado o cozido. (CARTAS, I, 1956, p. 152).

O ato de comer carne humana, para os Tupinambá, de acordo com Agnolin (2005), não dizia respeito a necessidades de alimentação do corpo, para além disto, este rito alimentava o ideário social construído em torno da antropofagia.

Desta forma, podemos destacar como elemento identitário da cultura Tupinambá, o ato de guerrear, uma vez que, sem esta, o próprio ritual da antropofagia poderia possuir uma conotação totalmente diferente. O fazer guerra, para esta sociedade, aponta para a relação com a morte pensada pelos Tupinambá, isto porque, segundo Fernandes (1970), a morte de um indígena, para ser considerada honrosa, deveria ocorrer pelas mãos de um outro guerreiro, logo, uma boa morte estava intrinsicamente ligada ao ato de fazer guerra. Portanto, esse era um mecanismo de manutenção de uma ordem social, uma vez que, além de garantir uma boa morte, a guerra possibilitava o direito a vingança, que de acordo com Fernandes (1989), era uma característica pulsante entre os indígenas.

Consideramos pertinente destacar que a guerra detinha um ritual, onde cada indivíduo possuía uma determinada função, sendo necessário que as mesmas fossem realizadas com o máximo de rigor. Assim,

o “ciclo de guerra” na sociedade tupinambá era dotado de ritmo regular: os ritos estabeleciam com precisão o que os indivíduos deviam fazer no curso dos acontecimentos e situações sociais, que se desenrolassem entre a determinação do ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. A rigor, todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e renomação (Fernandes, 1989, p. 67).

Nóbrega escreve uma outra missiva retratando acerca do fazer guerra para os indígenas da América portuguesa. Fazendo uma analogia entre os povos que aqui residiam com o próprio diabo, o missionário, utilizando-se do livro bíblico de João, apresenta como características da guerra a honra e a felicidade, e ainda as comprara como próprias do diabo:

Esta es la cosa más abominable que entre esta gente ay. Y si mantan alguno en la guerra tráhenlo en pedaços y pónenlo al humo y después lo comen con la misma solemnidad e fiesta, y todo esto por el odio entrañable que se tienen unos a otros. Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honra, y esta es su felicidad y deseo, lo qual todo heredaron del primero y segundo hombre, y aprendieron de aquel qui ab initio mundi homicida est (CARTAS I, 1956, p. 137).

O irmão Vicente Rodrigues, três anos após a organização do governo geral das novas terras portuguesas, informava aos padres de Coimbra acerca da experiência vivenciada nos novos domínios lusitanos. Nesta missiva, o missionário informa que tentava convencer os indígenas a não fazer guerra, não apenas pelo ato de guerrear, como também pelos desdobramentos da mesma:

De outra vez em hua Aldea, donde tenía muchos christianos, a los quales encomendava mucho que no fuesen a la guerra a lo menos tantas veces, donde se comían mui asperamente y que em aquellas cosas y otras

semejantes harían contra lo que Dios mandava y lo que el demonio tanto queria, el qual da el paguo a sus leales servidores (CARTAS I, 1956, p. 303).

O ato de comer carne humana, como exposto em linhas anteriores, não possuía a finalidade de suprir necessidades alimentares por parte dos indígenas, e sim, estava carregado de sentimentos de vingança e passava também pela relação dos Tupinambá com a morte, ou seja, o indígena não consumia carne de seus inimigos com a finalidade de saciar sua fome, e sim, de manter vivas tradições, e de certo modo, garantir a existência de seu grupo.

Não é prazer propriamente que as leva [as mulheres] a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos.” (ABBEVILLE, 1975, p. 233)

Staden (1974) afirma que, para os povos Tupi, a antropofagia era uma espécie de expressão do ódio indígena, bem como um motivo que justificava a existência dos acontecimentos relacionados à guerra. Além destes sentimentos de vingança relacionados ao consumo de carne humana, os mesmos viam como desonrosa uma morte que não ocorresse a partir de uma batalha, e por consequência, para um guerreiro uma sepultura digna era o estômago de seu adversário.

Para Agnolin (2005), a antropofagia está relacionada a uma simbologia nutritiva, ou seja, o ato de comer carne humana aponta para uma alimentação cultural dos povos Tupi. Dessa forma, ao consumir a carne de um guerreiro vencido, o indígena mantém a ordem social estabelecida entre os grupos e esta relação entre alimento de tradições e alimento físico causa um movimento hierárquico, onde o alimento simbólico torna-se insubordinável ao físico.

A relação entre valor nutritivo e valores simbólicos é, portanto, um mecanismo complexo que responde à complexidade das hierarquias sociais e a reforça. Quanto mais o rito alimentar assume esta configuração complexa, tanto mais carrega-se de valores simbólicos dificilmente subordináveis ao valor nutritivo (AGNOLIN, 2005, p. 134).

Desta forma, a antropofagia assume um prisma diferente do concebido pelo europeu, o canibalismo, ou mesmo a falta de humanidade por parte daqueles que a praticam. Ela passa a ser repensada a partir do momento em que se entende o ideário que move estes ritos Tupinambá. Seguindo a mesma linha de pensamento que Agnolim (2005), o que nos interessa acerca da antropofagia indígena do século XVI é exatamente a sua ritualidade, sendo pertinente ressaltar que

falar em ritualidade significa necessariamente abordar aquele "sagrado" que se dá não tanto como realidade sólida, objeto constituído de uma vez por todas, mas como relação historicamente determinada e nunca

definitivamente dominada que necessita ser sempre culturalmente refundada, para ser reatualizada” (AGNOLIN, 2005, p. 137).

A antropofagia, sendo observada por tal viés, deixa de possuir a ótica de falta de humanidade por seus praticantes, e torna-se um rito que garante a ordem social na qual estavam inseridos os Tupinambá. Para Métraux (1971) a prática antropofágica consistia em um ritual não apenas de manutenção de ordem social entre os indígenas, mas também consistia em uma prática religiosa. Dessa forma, a guerra pode ser tida como um mecanismo central da reprodução social, bem como da manutenção do equilíbrio do universo cultural dos povos Tupinambá, principalmente no tocante a morte. De acordo com Fernandes (1970), a morte de um indivíduo no momento da guerra garantia a permanência, em vida, dos executores do mesmo. Assim, a morte do inimigo garantia a existência do grupo, além de conduzir o guerreiro que o matou ao status de pessoa enquanto "adulto-matador" (AGNOLIN, 2005, p. 138). Portanto, o ritual envolvido na guerra, bem como no consumo da carne humana, aponta para um princípio de reciprocidade entre os grupos Tupi, o que fundamenta o próprio ritual da antropofagia, ou seja, a manutenção da ordem social, bem como a garantia de existência do grupo, estava intrinsecamente vinculada à guerra e à antropofagia.

Nóbrega, escrevendo ao padre Simão, apresenta outro rito dos povos Tupinambá, a saber: a nudez. Para o missionário, essa parecia ser mais uma das dificuldades que os mesmos enfrentariam para conseguir converter os indígenas. Na carta, Nóbrega expõem o seguinte:

Também peça V.R. algum petitorio para roupa, para, entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polla honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devoção, e vem rezando as orações que lhe insinamos e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos” (CARTAS I, 1956, p. 127-28).

Um outro missionário, que também retratou tal rito Tupinambá, foi José de Anchieta. Em sua Informação do Brasil (1584), o autor afirma que

(...) quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nu; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais nu, outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão as bodas vestidos e a tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes (CARTAS I, 1956, p. 434).

É pertinente ressaltar que existia diferenças entre a nudez observada pelo europeu e a praticada pelos Tupinambá. Para o segundo grupo, ela era uma condição natural e não incorria

em erro, constrangimento ou pecado. Para o primeiro grupo, no entanto, andar nu estava atrelado à falta de pudor ou até mesmo à necessidade de que os índios se tornassem civilizados.

Um outro elemento ritualístico dos Tupinambá é a poligamia. Os missionários observavam que para este povo possuir várias mulheres consistia em obter honra: “em algunas cosas parece com los moros, asi como em tener muchas mugeres” (CARTAS I, 1956, p. 225). Esta mesma observação foi feita por Luis da Grã, quando o mesmo envia carta à Loiola, retratando o cotidiano nos novos domínios portugueses: “es tener muchas mugeres, pero a la verdade ninguna es muger verdadeira, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja (...)” (CARTAS II, 1956, p. 292). A prática da poligamia seria um dos elementos responsáveis por dificultar a conversão dos indígenas, e além disso, tornaria mais difícil o batismo dos mesmos, e por consequência, os distanciaria da salvação.

Nóbrega, percebendo as dificuldades decorrentes da poligamia, retratara acerca da mesma, principalmente no que dizia respeito aos relacionamentos entre integrantes da mesma família:

O gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro, com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará uma povoação, apenas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente a nossa Fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica honestidade, e este é o maior estorvo que temos não os poder por em estado de graça e por isso não lhe ousamos dar o Sacramento do Baptismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do pecado (CARTAS I, 1988, p. 148).

De acordo com Fernandes (1963), a esposa, tendo em vista o espaço de relações dos indígenas, poderia ser uma sobrinha ou prima, uma vez que o ideário que permeava o casamento possuía características distintas da praticada pelo europeu. Segundo Métraux (1979), esse ritual possuía características próprias, distintas das seguidas pelo cristianismo. No ato do casamento, todos ficavam reunidos em uma grande festa, a mesma era regada ao consumo de cauim, sendo que isto ocorria no decorrer de toda a cerimônia. Ao fim da mesma, o casal recebia como presente uma nova rede, e o noivo, sendo supervisionado por um dos mais velhos da tribo, deveria consumir seu primeiro cauim, sendo que a supervisão do mais velho era para evitar que alguma gota de cauim caísse na terra, isto porque, para os Tupinambá, caso isto ocorresse seria uma espécie de anunciação do despreparo do noivo para uma futura guerra.

O cauim, prática cotidiana dos Tupinambá, é outro rito ao qual destacamos como elemento identitário deste povo. Segundo Métraux (1979), esta bebida estava presente em

todos os momentos da vida dos indígenas, fossem nos ritos de iniciação, na preparação para a guerra, nos rituais antropofágicos, na primeira menstruação de uma mulher, em suma, em todos os momentos da vida cotidiana dos Tupinambá o cauim se fazia presente. É importante salientar que a bebida não era consumida de forma aleatória, sem uma razão aparente, uma vez que o consumo da mesma estava vinculado a algum rito que envolvia o grupo.

Segundo Fernandes (2007), os Tupinambá possuíam um domínio sobre a fermentação de diversos alimentos, tendo como resultado a produção de bebidas diversas, tais como cervejas a base de mandioca ou de milho, além dos vinhos de algumas frutas, como, por exemplo, o de caju. O consumo de cauim estava ligado à existência de algum outro ritual, logo, este era um rito que permeava todos os outros, assim, se não houvesse uma festa de casamento, uma guerra, ou algum ritual ocorrendo no aldeamento, esta bebida não deveria ser tomada. Portanto, é possível considerar que a finalidade da prática da cauinagem era o de rememorar um acontecimento e reatualizar a memória coletiva. No texto bíblico que o apóstolo Paulo escrevera aos irmãos de Corinto, o mesmo retratara acerca do beber em memória de algo. No caso bíblico, o apóstolo convidava os membros da igreja a beber o vinho no ato da santa ceia, em memória do sacrifício de Cristo no calvário. No caso indígena, o cauim servia para manter vivas as memórias e tradições do grupo.

O missionário José de Anchieta afirmara que “este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, 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 de carne humana.” (CARTAS II, 1956, p. 194). Desta forma, de acordo com o que afirma Viveiros de Castro, “os tupinambás bebiam para não esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo àquilo que queriam abolir” (2002, p. 248). Devido ao fato de o cauim estar presente em todos os outros ritos Tupinambá, além de possuir a função de manter vivas as memórias, ou ainda, de reatualizar as mesmas, este rito se constituía em um dos principais elementos identitários deste povo.

Em carta escrita em São Paulo de Piratininga por Luis da Grã, endereçada à Inácio de Loyola, o missionário afirmava acreditar que todos os outros pecados cometidos pelos indígenas estavam relacionados ao consumo de cauim.

comieçan a beber y házense tan rudos y tan ruines que no es de creer. Este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tempo que no estén beodos, y em estos vinos, que ellos hazen de totalas cosas, se tratan totalas maliciais y deshonestidades: a la verdade este su vino assí grueso es comer y beber, y muchas vezes no comen outra cosa (CARTAS, II, 1956, p. 294).

Ao consumir o cauim, estando em estado de embriaguês, o índio perderia o controle sobre suas ações, sendo conduzido a praticar todos os pecados condenados pela Igreja Católica, representado no Brasil pela Companhia de Jesus. Fernão Cardim discorrera acerca dos problemas encontrados por ele em decorrência da cauinagem.

(...) têm alguns dias particulares em que fazem grandes festas, todos se resolvem em beber e durão dous, tres dias, em os quaes não comem, mas sómente bebem, e para estes beberem serem mais festejados andão alguns catando de casa em casa, chamando e convidando quantos achão para beberem, e revesando-se continuão estes bailes e musica todo o tempo dos vinhos, em o qual tempo não dormem, mas tudo se vae em beber, e de bebados fazem muitos desmanchos, e quebrão as cabeças uns aos outros, e tomão as mulheres alheias (...) (1980, p. 89).

As mulheres também participavam dos rituais Tupinambá, logo, não estavam ilesas ao consumo de cauim. Para além disso, as mesmas fabricavam bebidas e consumiam junto com os homens.

Las mugeres en este tiempo todas andan ocupadas en cozer vino de que hazen 50, 100 tijanas de que muchas llevan más de 20 arrobas. (...) Comiençan los convidados todos a bevir un dia a la tarde y beven toda la noche, y en amanecendo sale el que le ha de matar con una espada de palo, que será de 9, 10 palmos, mui pintada; con ella arremete al que esta atado y le da tanto en la cabeça, hasta que la quebre y después se va hechar 8 ó 15 días, los quales son de abstinencia porque en ellos no come sino mui pocas cosas. Luego tornan a proseguir en el beber hasta acabar los vinos, otros toman los muertos y chamúscanlos como puercos y quizan aquella carne y cómmenla (CARTAS I, 1956, p. 228-29).

De acordo com padre Navarro, o cauim não apenas conduzia os indígenas a cometerem inúmeros pecados, além disto, colocava em risco a vida dos próprios missionários, isso porque, de acordo com esse evangelizador, os mesmos chegavam a ser perseguidos por índios embriagados.

Ansí llegamos a uma aldeã, donde hallamos los gentiles todos embriagados, porque acá tienen una manera de vino de rayzes que embriaga mucho; y quando ellos están ansí borrachos, están tan brutos y fieros, que no perdonan a ninguna persona, y quando más no pueden, podem fuego a la casa a donde ay estrangeiros” (CARTAS, I, 1956, p. 278).

A experiência Tupinambá, repleta de ritos que fundamentam sua identidade nos possibilitam compreender o modelo de organização social praticado pelos mesmos. No próximo capítulo, analisaremos, a partir de nosso objeto de estudo, o encontro entre dois grupos distintos, repletos de características que se chocavam, e que necessitava entrar em

contato. O missionário encontrou na religiosidade o fio condutor para o processo de mediação deste diálogo, como veremos em linhas subsequentes.

4. A TRANSPLANTAÇÃO DO DIABO EUROPEU PARA A AMÉRICA PORTUGUESA: DA CRIATURA SELVAGEM AO SÚDITO CRISTÃO

Com o advento da Idade Média, difundiram-se inúmeras formas de propagação da palavra salvacionista ministrada pelo cristianismo, como, por exemplo, por meio do teatro. Lima (2016) postula que o teatro medieval foi um mecanismo utilizado pela Igreja para colocar em destaque nos palcos as figuras do diabo, bem como do inferno, promovendo, assim, a chegada do mal à cabeça das pessoas, para que, em sequência, as mesmas fossem convertidas à religião cristã, tendo como ponto de partida a demonização de suas práticas cotidianas.

No teatro vicentino podemos encontrar um dos exemplos de apresentações teatrais que difundiam as ideias da presença do diabo e do inferno, uma vez que, nesse teatro, o diabo desempenhava papéis diversos, apresentando-se, às vezes, como juiz, em outros momentos desempenhava a função de acusador e, em algumas outras situações, apresentava-se como perturbador e ludibriador (FURLAN & ARNAUD DE TOLEDO, 2013). Para Jean Delumeau (1989), esse mesmo cenário estaria presente no imaginário social da modernidade, independentemente de seu espaço de atuação, fosse em terras europeias ou nos domínios reinícolas além-mar.

Em sua atuação na América portuguesa, os jesuítas realizaram um fenômeno de transplantação do diabo europeu para os novos domínios lusitanos (MELLO e SOUZA, 1993; RAMINELLI, 1996; BOSI, 1994; VAINFAS, 1995; CRESSONI, 2013). Este movimento foi responsável por inserir no teatro jesuítico elementos típicos da cultura dos povos autóctones, o que nos aponta para uma relação intercultural entre os grupos postos em contato, sendo pertinente ressaltar que, para nós, baseados em Caterine Walsh (2009), esta interculturalidade possui um prisma funcional, tanto ao império lusitano, quanto para a Companhia de Jesus, como discutiremos neste capítulo.

Esta interculturalidade se torna funcional aos grupos mencionados pelo fato de que, apesar da incorporação de elementos culturais indígenas ao teatro de Anchieta, a intencionalidade não era a de promover respeito às diferenças, e sim, de converter tais diferenças em um ponto comum, que estava pautado na universalidade do catolicismo, ou seja, a apropriação de elementos culturais indígenas ao teatro anchietano ocorria pela necessidade que estes possuíam de alcançar a salvação, segundo a ótica do missionário.

Podemos perceber a existência de uma interculturalidade funcional a partir da unificação entre coroa lusitana e Igreja, que se deu, tendo como ponto de partida, o regime do padroado, como discutido em momentos anteriores. Esta unificação dos aspectos mercantis, jurídicos, políticos e teológicos ocorre exatamente pela busca do pacto da sujeição com os indígenas, o que fundamenta a existência de uma interculturalidade funcional, ou seja, ocorria uma interculturalidade que buscava atender as necessidades expansionistas do império luso.

José de Anchieta, bem como outros missionários pertencentes à ordem, utilizavam-se do teatro para promover a salvação das almas dos ameríndios. Isto porque, devido às dificuldades encontradas para o desenvolvimento da missão Inaciana, tornava-se necessária a utilização de ferramentas que possibilitassem o diálogo com os índios. Para tanto, Anchieta, de acordo com Hernandez (2012), apropriou-se da linguagem teatral para alcançar os objetivos da Companhia.

No entanto, a atuação dos mesmos tinha um objetivo muito maior, uma vez que, através da estrutura educacional montada pelos mesmos, que foram os primeiros a desenvolver e organizar um sistema de educação, objetivavam incorporar esses novos sujeitos ao corpo imperial lusitano quinhentista. Dito de outra forma, existia uma dupla intenção na missionação desenvolvida pela Ordem. Se em um primeiro momento o objetivo era o da catequese, ou seja, da salvação da alma dos índios, o segundo dizia respeito à inclusão destes sujeitos ao corpo do império (HERNANDES, 2008). Logo, para que isso fosse possível, tornava-se necessária uma mudança de vida por parte dos mesmos, uma vez que os ritos e mitos próprios da cultura Tupinambá estavam de encontro às práticas sociais reconhecidas como válidas, tanto pela coroa, quanto pela Ordem. Desta maneira, os mesmos necessitavam ser modificados, tratando-se, aqui, de um movimento educacional e catequético que visava a subordinação de um grupo a outro, ou seja, subordinação dos indígenas à coroa portuguesa.

Um fato que nos possibilita pensar sobre as intenções missionárias mencionadas acima diz respeito à forma em que foi escrito o auto de Anchieta, isso porque o autor utiliza-se de três idiomas para a escrita do mesmo. Assim como Hernandez (2012), consideramos que a utilização dos idiomas castelhano, português e tupi, aponta para um movimento de troca cultural entre os grupos envolvidos, bem como deixam explícitos os objetivos de alcançar diretamente o público presente na representação do teatro, além de mais uma vez denotar a existência da interculturalidade em seu prisma funcional, como nos propomos a discutir neste capítulo. É válido salientar que as representações teatrais não ocorriam por si só, e sim, eram realizadas dentro de eventos maiores, tendo em vista que nestes momentos seria possível alcançar um público em maior quantidade (HERNANDES, 2008). A afirmativa anterior pode

ser confirmada ao atentarmos para o que dizia Anchieta acerca das festas religiosas nos aldeamentos do Brasil colonial:

Nas festas religiosas nos aldeamentos, além da presença dos moradores locais, padres, índios cristãos, catecúmenos ou prisioneiros, que falavam a língua geral, contava-se ainda com a presença de religiosos recém-chegados, omens do governo, viajantes e militares, que eram portugueses ou espanhóis e não conheciam o tupi (ANCHIETA, 1948 *apud* HERNANDES, 2012, p. 04).

Outro objetivo de Anchieta, de acordo com Hernandes (2012), ao utilizar-se dos três idiomas mencionados para a escrita do Auto da Festa de São Lourenço, está relacionada à utilização de variações linguísticas que tinham a finalidade de apontar para uma caracterização específica para cada personagem, tornando possível, assim, a crítica a uma cultura específica, sendo essa uma característica própria do teatro de moralidades (Hernandes, 2012). Segundo Hernandes, “o texto em língua brasílica constituiria a parte principal do Auto e percebe-se, nele, a marca da pedagogia de Anchieta, visando, com a utilização de aspectos da cultura indígena, ao ensino da fé e da moral cristã” (Hernandes, 2012, p. 04).

Todos esses eventos de incorporação de elementos indígenas na construção da peça teatral de Anchieta apontam para a existência de uma interculturalidade, que para nós, observando as intencionalidades do autor do teatro, configura-se em uma interculturalidade funcional (WALSH, 2009). Consideramos pertinente salientar que buscando fugir dos anacronismos, não objetivamos discutir a funcionalidade do movimento intercultural presente no encontro entre Jesuítas e povos indígenas ao qual estamos a historiar. A partir de uma ótica contemporânea, no entanto, ao buscarmos suporte nas ideias de Walsh (2009), tencionamos problematizar a existência destas relações interculturais, tendo como ponto de partida o próprio logus da atuação Inaciana, realizando esta análise a partir da atuação dos sujeitos envolvidos neste encontro. Para tanto, consideramos que ao se apropriar de elementos da cultura Tupinambá, Anchieta buscava cumprir os dois objetivos da missão inaciana, como já mencionado em linhas anteriores.

De acordo com Walsh (2009), para que ocorra esse movimento intercultural é necessária a existência de diferenças entre os grupos postos em contato, desta forma, a perspectiva funcional exige o reconhecimento destas. No caso da atuação jesuítica, como vimos em capítulos anteriores, estas diferenças são a base para o agir missionário, uma vez que as mesmas é que possibilitavam todo o desenvolvimento da missão da Companhia de Jesus. No entanto, apesar do reconhecimento destas diferenças, a intencionalidade por trás desta relação intercultural dava-se na tentativa de promover a integração dos grupos

considerados diferentes, no corpo social pertencente à estrutura social dominante. No caso ao qual estamos a historiar, os jesuítas, aqui representados por José de Anchieta, reconheciam os ritos Tupinambá como práticas errantes, e que, portanto, necessitavam de mudança. Entre estes podemos destacar a poligamia, a antropofagia, a cauinagem, a feitiçaria entre outros, todos discutidos pelo autor no texto teatral em análise, como discutiremos em linhas subsequentes.

No auto em análise, Anchieta, ao lançar mão de personagens próprios dos indígenas, bem como de elementos linguísticos Tupinambá, buscava dialogar com os mesmos, reforçando o prisma funcional da interculturalidade presente neste encontro, uma vez que a intenção principal não estava relacionada à salvação da alma destes novos sujeitos, e sim a outros objetivos já expostos em linhas anteriores.

Para nós, baseados em Walsh (2013), essa relação intercultural transmitia uma falsa ideia de harmonia social, uma vez que não se questionavam as relações de poder estabelecidas no encontro, bem como os processos históricos que construíram esta diversidade, o que ocultava os aspectos sociais específicos da cultura geral (ocidentalizada), que se concebia como superior (WALSH, 2013, p. 77). O jesuíta, ao estar com o outro, devido a sua característica da adaptabilidade, discutida em capítulo anterior, convivia com o outro, em determinados momentos, fazendo-se como o outro, assim como expressava o apóstolo Paulo em carta escrita aos Coríntios, onde o mesmo afirmara que havia se feito de fraco para com aqueles que eram fracos, e de forte para os que também o eram, para que por meio do contato com todos, fosse possível ganhar a todos. Dito de outra maneira, ao promover as trocas de elementos simbólicos entre os grupos envolvidos no encontro, o missionário alcançava o outro a partir de códigos simbólicos e elementos culturais do próprio grupo ao qual desejava salvar. Desta forma, não sobravam espaços para questionamentos da pretensa superioridade do europeu em relação ao indígena brasileiro, uma vez que o primeiro, por meio da falsa harmonia gestada pela relação intercultural proposta, fazia-se estar com o outro, denotando a aceitação do mesmo.

De acordo com Copette (2012, p. 341), a interculturalidade é um "um processo dinâmico marcado pela intercessão de perspectivas que podem ser entendidas como representações sociais produzidas em interação". Por sua vez, baseados em Walsh (2009), Fleuri, Coppete e Azibeiro (2009) destacam que a interculturalidade pode ser concebida a partir de três perspectivas: relacional, funcional e crítica, onde a primeira (relacional) evidencia os contatos e trocas entre culturas distintas. Assim, as reações interculturais se

resumem “às relações individuais sem considerar os contextos sociopolíticos de subalternização (COPPETE; FLEURI; STOLTZ, 2012, p. 243) ”.

Seguindo a discussão sob as diferentes vertentes de interculturalidade, observamos que a perspectiva funcional, "reconhece a diferença cultural com o objetivo de incluí-la na estrutura social estabelecida" (COPPETE; FLEURI; STOLTZ, 2012, p. 243). É pertinente salientar que para os autores supracitados, a interculturalidade funcional coloca como importante a existência do diálogo, da convivência e da tolerância, demonstrando, no entanto, a existência de um limite, que consiste em não questionar as desigualdades sociais. Por sua vez, Walsh (2009, p. 03), afirma que “a partir desta perspectiva - que até aceita a existência do diálogo, a convivência e a tolerância, no entanto, a interculturalidade é “funcional” ao sistema existente, pois não toca as causas da assimetria e desigualdade sociais e culturais, tampouco “questiona as regras do jogo”.

No Auto, Anchieta buscava, por meio da troca de elementos culturais, provocar a transformação social, porém, essa transformação estava a serviço de um grupo que se considerava como modelo, como hegemônico, ou porque não dizer, como único, e que portanto, graças à universalidade deste grupo, todos os outros deveriam estar inseridos em seu corpo social, sendo exigido, para isto, que todos estivessem enquadrados dentro dos padrões de organização social praticada pelo império, a saber, os pilares de ordem e hierarquia. Assim, o contato com o indígena aldeado, bem como a relação de incorporação de elementos simbólicos dos Tupinambá no Auto da Festa de São Lourenço, apontam para a intensão do império, que era a de destruir o interior e o exterior deste povo, os tornando um reflexo do próprio colonizador. Logo, esta interculturalidade se configura como funcional ao estado português.

O Auto da Festa de São Lourenço foi dividido por padre Cardoso em cinco atos, sendo pertinente ressaltar que o mesmo o fez assim após terem sido encontradas informações no caderno pessoal de Anchieta, onde o segundo ato estava numerado. Dessa forma, a peça teatral se inicia com o seu primeiro ato, escrito em castelhano, onde se desenrolam cenas sobre o martírio de São Lourenço. No segundo ato se desenrola uma luta entre o bem e o mal, característica marcante do teatro de moralidades. Nesse caso, o bem dizia respeito aos ensinamentos dos padres jesuítas, e o mal à forma de ser indígena.

No terceiro ato, os demônios Aimberê e Saravaia, presos por São Lourenço e condenados ao fogo, recebem a incumbência de dar o castigo merecido à Décio e Valeriano, algozes de São Lourenço. É neste ato onde Anchieta desenvolve um movimento cênico que envolve elementos culturais indígenas e jesuítas de forma muito intensa, uma vez que a troca

de idiomas é muito mais recorrente, além da existência de elementos simbólicos pertencentes a ambos os grupos postos em contato. Segundo Hernandes (2012, p. 03), existe uma variada mistura de elementos culturais neste ato, “uma dessas misturas é a cena de caça e captura das personagens Décio e Valeriano à moda indígena – ainda que Aimbiré se torne um diabo cristão quando dialoga com os imperadores Romanos”. Temos, neste ato, um exemplo da funcionalidade da interculturalidade presente neste encontro. No limite, o jesuíta tolera a existência do outro, no entanto, o reduzindo a um semelhante, o inserindo no corpo imperial, de acordo com o seu lugar na estrutura corpórea praticada pela coroa.

O quarto ato traz o surgimento de dois novos personagens que fazem alegorias ao temor e ao amor de Deus. Esses, de acordo com Hernandes (2012, p. 04), “foram anunciados pelo anjo que agora fala português e parece ser apenas o anjo cristão – e não mais caraíba voador, como nos atos antecedentes. Temor de Deus e Amor de Deus falam em castelhano”. A utilização desse idioma pelos dois novos personagens denota que esse ato pode ter sido preparado para um público mais culto e elitizado. Por fim, o quinto e último ato é representado pela dança dos doze meninos, que é uma característica marcante de todas as peças de Anchieta. Neste, os versos são em tupi, no entanto, a respiração e as técnicas vocais são portuguesas (Hernandes, 2012).

Ao chegarem no território brasileiro, como discutido em capítulo anterior, os inacianos encontraram um cenário de muitas dificuldades para a pregação do evangelho, além de uma organização social distinta da praticada na metrópole; a colônia apresentava também uma língua diferente, o que traria muitas situações adversas no tocante à evangelização e salvação das almas dos indígenas. Para que a missão da ordem fosse executada, tornava-se necessário o estabelecimento do diálogo, logo, exigia-se a existência da troca de elementos simbólicos de ambas as culturas dos grupos agora colocados em contato.

Portanto, de acordo com o que postula Montero (2006), para que a salvação das almas dos indígenas se tornasse possível, era necessária uma mediação cultural entre os sujeitos envolvidos no encontro, cabendo ao missionário realizar tal mediação, ou seja, ao jesuíta cabia o papel de influenciador do outro para conduzir o mesmo à condição de perfeição, e, portanto, torná-lo apto à salvação e a estar pronto para ocupar o seu lugar no corpo imperial. De acordo com Montero (2006), o problema decorrente desse encontro situava-se em aspectos antropológicos que tem relação com redefinições da alteridade cultural. Toda cultura é entendida, por nós, como resultado de um conjunto de práticas que determinam a forma de ser de um agrupamento social, assim sendo, essa determina a maneira como um grupo interage, interpreta e traduz outro.

No caso em estudo, o missionário jesuíta possibilita a compreensão do mundo colonial quinhentista a partir de suas leituras e interpretações do outro. Dessa maneira, o inaciano encontra-se em situação privilegiada para nos permitir compreender a demonização dos ritos próprios do índio brasileiro. Estando preparado para atuar em contextos imersos em diferenças, o missionário Inaciano, após conscientizar-se da existência das mesmas, desenvolveu sua prática missionária pautada na reinterpretação exegética da diversidade encontrada, buscando, como postula Gasbarro (2006), à contínua construção e desconstrução sequencial dos códigos comunicativos.

Montero (2006), com seu pensamento denominado de “teoria da mediação cultural”, nos possibilita pensar sobre o encontro entre jesuítas e índios no Brasil colonial observando a alteridade gerida pela Companhia de Jesus a partir da prática pedagógica da catequese, que, por sua vez, buscava a todo instante a interpretação traduzida do sujeito brasileiro quinhentista. O objetivo sempre era o de traduzir o outro, sendo pertinente ressaltar que ao fim dessa tradução, o outro deveria ser um reflexo do próprio missionário.

O padre jesuíta, com o intuito de promover o diálogo com os povos autóctones do novo mundo, trabalhava a partir de um esquema de reconhecimento e classificação das diferenças, tendo em vista que estas eram o que promoviam o cenário ideal para a missão inaciana. Para tanto, utilizaram um fenômeno denominado de transplantação, onde o cenário infernal, bem como o diabo europeu, foi trazido para os novos domínios portugueses, sendo representados no Auto da Festa de São Lourenço em um primeiro momento pelos demônios Guaixara, Aimberê e Saravaia, e em um segundo plano pelos próprios indígenas, que eram influenciados pelos diabos acima mencionados.

Essa necessidade de demonizar as práticas indígenas, bem como provocar uma espacialização infernal da América, não é exclusiva de José de Anchieta, uma vez que outros padres pertencentes à Ordem desenvolveram estas mesmas práticas, como, por exemplo, Nóbrega, após desembarcar na Bahia, depois de uma viagem de aproximadamente dois meses. Escrevendo ao padre Simão Rodrigues, o jesuíta afirmara que “a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e he grande mal” (CARTAS I, 1956, p. 110).

Nesta missiva, Nobrega demonstrava ao seu destinatário sua visão sobre o povo da nova terra. Seguindo essa mesma lógica descritiva, no Auto da Festa de São Lourenço, Anchieta nos permite perceber logo no primeiro ato esta busca de transplantação do diabo das terras europeias para os novos domínios além-mar lusitanos:

Só eu
permaneço nesta aldeia
como chefe guardião.
Minha lei é a inspiração
que lhe dou, daqui vou longe
visitar outro torrão.
Quem é forte como eu?
Como eu, conceituado?
Sou diabo bem assado.
A fama me precedeu;
Guaixará sou chamado.
Meu sistema é o bem viver.
Que não seja constrangido
o prazer, nem abolido.
Quero as tabas acender
com meu fogo preferido
Boa medida é beber
cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
a vida, e se recomenda
a quem queira aproveitar.
(ANCHIETA, 1973, p. 04).

José de Anchieta, após catalogar as diferenças existentes entre os grupos postos em contato, passa a trabalhar a partir do que Hartog (1999) denomina de inversão. Em um primeiro momento, Anchieta apresenta o padre jesuíta, cheio de virtudes, para, no momento seguinte, ainda no mesmo ato, representar exatamente o seu inverso, o fazendo a partir da fala do rei dos demônios:

GUAIXARÁ
Esta virtude estrangeira
Me irrita sobremaneira.
Quem a teria trazido,
com seus hábitos polidos
estragando a terra inteira?
(ANCHIETA, 1973, p. 04).

A categoria da inversão, utilizada por Anchieta e discutida por Hartog (1999), busca demonstrar as diferenças existentes entre missionários e indígenas, objetivando provocar a transformação do segundo, ou seja, Anchieta, buscava promover a tradução do indígena a partir de seus próprios termos. A inversão aqui proposta pode ser percebida ainda no mesmo ato, quando o rei dos demônios falava sobre as práticas indígenas que eram influenciadas por ele mesmo, como pode ser visto em fragmento supracitado.

Analisaremos o *Auto da Festa de São Lourenço* tendo como ponto de partida as temáticas discutidas por José de Anchieta, uma vez que, para nós, além da divisão do texto teatral em atos, o autor discutia temas específicos da cultura indígena, o que nos aponta para uma possível tentativa de exposição das práticas pecaminosas da cultura local, bem como uma

tentativa de provocar a conversão de seus expectadores a partir da demonização de tais práticas. Desta forma, logo no início da trama, em seu primeiro ato, onde ocorreu a morte de São Lourenço, que foi queimado vivo, percebemos Anchieta discutindo acerca da antropofagia, que como expomos em capítulo anterior, consistia na captura e morte dos inimigos, bem como o ato de comer a carne destes:

Por Jesus, meu salvador,
Que morre por meus pecados,
Nestas brasas morro assado
Com fogo do meu amor
Bom Jesus, quando te vejo
Na cruz, por mim flagelado,
Eu por ti vivo e queimado
Mil vezes morrer desejo
Pois teu sangue redentor
Lavou minha culpa humana,
Arda eu pois nesta chama
Com fogo do teu amor.
O fogo do forte amor,
Ah, meu Deus! com que me amas
Mais me consome que as chamas
E brasas, com seu calor.
Pois teu amor, pelo meu
Tais prodígios consumou,
Que eu, nas brasas onde estou,
Morro de amor pelo teu.
(ANCHIETA, 1973, p. 03)

No fragmento acima, podemos ver as palavras de São Lourenço ao ser queimado vivo, declarando o seu amor por Deus. É pertinente ressaltar que não são os indígenas que matam o santo, e sim os imperadores Décio e Valeriano. No entanto, entendemos que Anchieta utiliza-se desses personagens para desenvolver sua crítica sobre a matança praticada pelos índios. Um outro fragmento que pode comprovar o que estamos a afirmar é a ordem do anjo dada aos demônios para que pudessem tirar a vida de Décio e Valeriano, em vingança ao que fizeram à São Lourenço:

Eia, depressa a afogá-los.
Que para o sol sejam cegos!
Ide ao fogo cozinhá-los.
Castiga com teus vassalos
estes dois sujos morcegos.
(ANCHIETA, 1973, p. 27).

Os demônios Aimberê e Saravaia, acompanhados por alguns servos seus, partiram para cumprir a ordem do anjo, e tramam para matar os imperadores, que por sua vez, ao avistarem os seus assassinos, atormentaram-se com a possibilidade de sua morte. No diálogo

entre os imperadores, podemos perceber, mais uma vez, Anchieta retratando a temática da matança:

VALERIANO
Oh, que terrível figura!
Não posso mais aguardar,
Que já me sinto queimar!
Vamos, que é grande loucura
tal encontro aqui esperar.
Ai! ai! que grandes calores!
Não tenho nenhum sossego.
Ai, que poderosas dores!
Ai, que férvidos ardores,
que me abrasam como fogo!
DÉCIO
Oh, paixão!
Ai de mim, que é o Plutão
chegando pelo Aqueronte,
ardendo como tição
a levar-nos de roldão
ao fogo do Flegetonte.
Oh, coitado
que me queimo! Esse queimado
me queima com grande dor!
Oh, infeliz imperador!
Todo me vejo cercado
de penas e de pavor,
pois armado
o diabo com seu dardo
mais as fúrias infernais,
vêm castigar-nos demais.
Já nem sei o que hei falado
com angústias tão mortais.
(ANCHIETA, 1973, p. 31)

Prosseguindo nossa análise temática do Auto, encontramos como um tema discutido e criticado por Anchieta a cauinagem, praticada, por vezes, pelos indígenas, e em outros momentos sendo colocada como própria dos demônios, que influenciavam os índios a desenvolverem essa prática. Logo no segundo ato, Guaixará, apresentou esse tema da seguinte forma:

A moçada beberrona
trago bem conceituada.
Valente é quem se embriaga
e todo o cauim entorna,
e à luta então se consagra
(ANCHIETA, 1973, p. 04).

O cauim, como supracitado, foi um tema discutido nos mais variados momentos do Auto, fazendo-nos compreender, como apresentado no capítulo anterior, que era uma prática recorrente, comum e corriqueira da vida social indígena do Brasil colonial.

Continuando a divisão do Auto da Festa de São Lourenço a partir de temas, observamos a existência da temática relacionada à poligamia, outra conduta comumente praticada pelos indígenas do Brasil do século XVI, e que aparece em momentos variados da peça teatral, a nosso ver, como forma de crítica de Anchieta a estas práticas. Observemos o fragmento encontrado no segundo ato, constante de um diálogo entre Guaixará e Saravaia: “Os jovens que censuravam com morubixaba dançam, e de comer não se cansam, e no cauim se lavam, e sobre as moças avançam” (ANCHIETA, 1973, p. 17).

A poligamia, prática condenada pela Companhia de Jesus, bem como pelo império português quinhentista, de acordo com o texto do Auto em estudo, aparece como prática comum entre os índios brasileiros do século XVI. Em outros momentos da peça teatral, também é possível perceber o supracitado:

E os rapazes cobiçosos, perseguindo o mulherio para escravas do gentio...
Assim invadem fogosos...
dos brancos o casario.
(ANCHIETA, 1973, p. 19)

A feitiçaria aparece como mais um dos temas que podemos destacar no Auto da Festa de São Lourenço. Para tanto, observemos o fragmento a seguir:

As velhas, como serpentes, injuriam-se entre dentes, maldizendo sem cessar.
As que mais calam consentem.
Pecam as inconstantes com intrigas bem tecidas, preparam negras bebidas
pra serem belas e ardentes no amor na cama e na vida”.
(ANCHIETA, 1973, p. 18)

Anchieta apresentou no Auto a prática da feitiçaria, e em determinados momentos do texto, podemos perceber que essa era constante no convívio social brasileiro quinhentista. Em um outro fragmento, Anchieta traz mais situações que criticam a prática da feitiçaria, tendo em vista que esta era totalmente contrária à crença praticada pela Ordem. Observemos o seguinte fragmento:

Trouxe aos tapuias os trastes das velhas que tu instruíste em Manguéa. Que isto baste.
Que elas são de fato más, fazem feitiço e mandinga, e esta lei de Deus não vingará.
Conosco é que buscam a paz, no ensino de nossa língua.
(ANCHIETA, 1973, p. 06).

A feitiçaria era combatida pela Companhia de Jesus, como discutido em capítulo anterior. No entanto, no novo contexto onde os portugueses, por consequência, os jesuítas

estavam inseridos, essa era uma prática corriqueira, como demonstrado por Anchieta no texto do *Auto*. Para nós, o autor utilizou-se do teatro para questionar e criticar os indígenas acerca de tais práticas, buscando fazê-los compreender que eram práticas errantes.

O autor ainda continuava tecendo críticas sobre a vida social indígena do Brasil quinhentista. Para isso, no decorrer de todo o texto, apresenta vários fragmentos que cumprem uma dupla finalidade. Em um primeiro momento, Anchieta apresenta a prática, para, em um segundo momento, criticá-la, demonstrando, a partir do prisma jesuítico, que as mesmas são ações errantes, portanto, atitudes que conduzem os seus praticantes à morte eterna, sendo necessário, dessa forma, a conversão das almas dos mesmos. Essa salvação se daria somente depois da conversão destes, cuja missão era do missionário Inaciano. Todo este movimento de discussões de temas condenados pela Companhia de Jesus produz uma espécie de infernalização do território ameríndio, trazendo, de forma transplantada, o diabo das terras europeias para os novos domínios lusitanos, o que promove o cenário ideal para o desenvolvimento da missionação Inaciana.

Entendendo os missionários como agentes de mediação das relações interculturais ocorridas no Brasil colonial, podemos perceber que esses foram os responsáveis pela disseminação da ideia da presença do demônio entre os habitantes do novo mundo, assim o fazendo a partir das trocas simbólicas que mediavam o encontro. Dessa forma, a mediação executada pelos Inacianos apresentava uma configuração que pretendia, de acordo com Montero (2006), provocar a redefinição das diferenças, para conseguirem comunicar-se, o fazendo de forma generalizante. A partir do contato, os mediadores do processo de comunicação acessam códigos simbólicos próprios de sua cultura, ao passo que lançam mão de elementos culturais pertencentes ao outro grupo, ressignificando os ritos, a partir de seu próprio prisma, sendo isso possível devido às experiências vivenciadas.

Ao observarmos o *Auto da Festa de São Lourenço*, podemos problematizar a escolha pela demonização da cultura indígena no Brasil colonial, em detrimento de outros códigos simbólicos no momento do encontro, uma vez que a demonização da forma de ser indígena é retratada nesta peça teatral a partir de personagens como Guaixará, o rei dos demônios, Aimberê e Saravaia, criados de Guaixará, responsáveis por conduzirem os nativos brasileiros aos rituais considerados errantes pelos jesuítas. Isso nos possibilita perceber os dois lados presentes no encontro, bem como compreender traços constituintes da alteridade Inaciana, que está fundamentada na visão de que há um único meio de salvação, o cristianismo católico, compreendido pela Ordem como único e universal, e sendo a forma exclusiva da manifestação da graça divina aos homens.

Dessa maneira, Anchieta utilizou-se de mais um mecanismo de tradução do outro discutido por Hartog (1999), denominado pelo mesmo de comparação. O escritor do auto lança mão de um duplo eixo comparativo para promover a tradução do outro. No primeiro dos eixos, Anchieta desenvolveu uma espécie de comparação entre o demônio europeu e o diabo indígena, realizando um processo de transplantação do anjo caído das terras do velho mundo, para as terras ameríndias. No segundo eixo comparativo, José de Anchieta desenvolveu em sua trama a aproximação e o distanciamento entre os indígenas e o missionário jesuíta, subalternizando o primeiro grupo (indígenas) ao segundo (jesuítas), graças à universalidade do catolicismo.

Gasbarro (2006), ao pensar acerca do universalismo cristão, postula que para que esse alcance tal status é necessário a presença do outro, uma vez que o segundo estará imerso em situações onde há a existência da diferença em relação ao primeiro. Logo, a ação religiosa do homem ocidental, pautada pela aparente necessidade de repensar social e culturalmente o mundo a partir do contato com a América, recoloca o europeu e sua prática missionária com o intuito de preencher os espaços ocupados pela diferença. Dessa forma, muito além do campo da ortodoxia, as ideias de verdadeiro e universal alcançam o encontro, direcionando as práticas interculturais ao avanço do cristianismo sobre os novos povos, e, por consequência, promovem o crescimento do catolicismo em detrimento a outras expressões culturais e religiosas presentes. Para Gasbarro (2006), o projeto missionário da Companhia de Jesus, através do contato com o outro, tinha o intuito de tornar o cristianismo católico uma religião universalizável desde suas origens, como pode ser percebido no segundo capítulo do livro bíblico de Atos dos apóstolos. Dessa forma, as missões praticadas pela Companhia de Jesus, por seu viés moderno, chegavam além da concepção de universalidade, tornando-a palpável, através de uma condição atual e, por assim ser, histórica.

Para Certeau (1982) devido à universalidade cristã, os ocidentais, pela misericórdia divina, estariam em posição superior aos habitantes do novo mundo. Os portugueses, agindo de maneira tautológica, ou seja, repetindo sempre as mesmas práticas, partiam para uma dupla atuação. De acordo com Certeau (1982), esse pensamento reafirma a ideia de expansão praticada pelos europeus, preservando o seu passado, e por consequência, através das missões, conquistando novos domínios, preservando, nesses espaços, as mesmas práticas, multiplicando os mesmos signos. Sobre isso, é válido salientar que essa condição é fundamental para a manutenção da escatologia cristã e de sua lógica salvacionista, independentemente da fé, bem como de seus preceitos e dogmas. Com efeito, o que estamos tentando demonstrar aqui, a partir das ideias mencionadas em linhas anteriores, é que o

catolicismo português, propagado por meio das missões jesuíticas, tornar-se-ia não uma religião universal, e sim, a partir do contato com o outro, além da exploração das diferenças, se faria uma religião universalizante (CRESSONI, 2013). Essas diferenças existentes nos novos territórios conquistados pelo império português dão base fundamental para a existência da universalidade, construída social, cultural e simbolicamente.

No processo de comunicação com o outro, o missionário se colocava a traduzi-lo a partir de sua própria visão, buscando compreender a forma de ser nativo para, então, transfigurá-la de maneira generalizante ao seu próprio universo, sendo necessário a troca de elementos simbólicos, onde o mediador do contato, no caso, o jesuíta, produzia esse movimento de relação entre determinados signos, com o intuito de submeter os interesses de um grupo ao outro. Para que ocorra a comunicação, é preciso a existência de um código que seja tido como comum a ambos os grupos, por assim ser, no encontro cultural entre jesuítas e povos indígenas no Brasil colonial, a comunicabilidade foi estabelecida a partir do prisma da religiosidade.

De acordo com Montero (2006), no início do século XVI, seguindo o prisma da Companhia de Jesus, a religião foi a principal forma de compreensão e leitura do outro praticada pelo homem ocidental. Isso foi possível devido à visão generalizante de que a religião era fator determinante na forma de ser europeia, e por assim ser, seria capaz de introduzir o homem ocidental em novos espaços, a partir da alteridade cultural, possibilitando a comunicabilidade com o outro, ou seja, com o diferente. Segundo Gasbarro (2006), a rede de relações entre o eu e o outro (jesuítas e índios) produzidas pelas missões, mediadas pela religiosidade, são reguladas pela mesma, tanto no campo da política, quanto no campo do direito, o que coloca a religião como principal código de estabelecimento de tais conexões. Portanto, a missionação, estando a serviço da coroa portuguesa, serve não apenas para a universalidade do catolicismo, mas, além disso, contribui para a afirmação do projeto imperial lusitano, bem como de todos os códigos sociais representativos de um Portugal que se coloca como *Republica Christiana*.

Partindo desta ótica, aparecem os missionários jesuítas como mediadores desse encontro cultural entre indígenas e portugueses. Essa mediação, segundo Montero (2006), deve levar em consideração os determinantes culturais que funcionavam como agentes de influência sobre a prática missionária. Portanto, foram esses elementos que filtraram e direcionaram a atuação do jesuíta nesse processo de mediação, sendo determinantes na forma com que o europeu compreenderia esse novo sujeito.

Para entender a produção do teatro de Anchieta, mais precisamente do *Auto da Festa de São Lourenço*, é necessário olhar além dos dados contidos no texto, ou seja, é necessário um olhar que transpasse os dados objetivos constantes no mesmo. Assim, passamos a considerar as origens históricas das práticas sociais, bem como políticas do império português, além da ação missionária inaciana, com o objetivo de compreender os discursos presentes no mesmo, e problematizar a tradução do outro, realizada pelo padre jesuíta. Logo, é possível perceber que a escrita do teatro está intrinsecamente ligada à necessidade de conversão do indígena brasileiro.

No teatro anchietano que nos propomos a analisar, os rituais indígenas são diretamente atacados, sendo colocados como práticas errantes, e em determinado momento da peça, apresenta-se a forma de ser jesuítica, que, por sua vez, contém rituais que são o inverso dos praticados pelos índios. Dessa forma, Anchieta buscava, pelo processo da inversão, demonstrar como deveria ser a maneira de viver desses indígenas. Essa inversão será precisa, de acordo com Hartog (1999), a partir da existência de um saber compartilhado entre os grupos postos em contato, no caso do *Auto da Festa de São Lourenço*, o martírio de São Lourenço pode ser tido como esse saber compartilhado.

Uma categoria de tradução do outro discutida por Hartog (1999) pode ser percebida no teatro em análise, uma vez que, se nos atentarmos para o personagem Guaixará, bem como para seus criados, poderemos perceber a tentativa de transplantação do diabo europeu para terras americanas. Dito de outra forma, a injunção narrativa jesuítica aparece nesse movimento de trazer o diabo experimentado no território europeu, colocando-o como presente nos rituais dos indígenas brasileiros, sendo representado no *Auto da Festa de São Lourenço* por Guaixará, chefe dos demônios e por seus criados. A injunção narrativa coloca o índio, a partir do teatro em estudo, como contrário ao missionário jesuíta, ou seja, o índio, servindo à Guaixará, era praticante de ritos errantes, enquanto o evangelizador, pela universalidade de sua religião, tornava-se o portador da verdade absoluta, sendo pertinente ressaltar que essas afirmativas eram compartilhadas a partir da oralidade.

De acordo com Certeau (1982), partindo da ótica da modernidade ocidental, a palavra transforma a verdade em mentira, logo, o indígena brasileiro, colocado pela Companhia de Jesus através da missão como o oposto do que espera o cristianismo e o corpo social do império português, necessitaria passar por um processo de conversão, ou seja, de mudança de rumo, de direção. Portanto, seria preciso que o indígena deixasse o seu próprio modo de ser para pensar e agir como os integrantes da Ordem, ou seja, seria necessário viver como viviam os sujeitos que compunham o corpo social lusitano quinhentista.

Hansen (1995), afirma que a atuação jesuítica estaria sempre pautada na necessidade por causa da universalidade simbólica do catolicismo, da salvação do outro, sendo que essa era proporcionada pela missionação, que por sua vez seria exercida pelo missionário. É possível perceber essa ideia de inversão em momentos distintos do texto. Assim, observemos uma fala do demônio Saravaia, presente no segundo ato: “Fui. Já estão comemorando os índios nossa vitória. Alegra-te! Transbordava o cauim, o prazer regurgitava. E a beber, as igaçabas esgotam até o fim” (ANCHIETA, 1973, p.p 12-13).

Na fala exposta acima, Guaixará questionava o seu criador acerca dos ritos praticados pelos índios, e o rei dos demônios desejava saber se o povo estava a praticar o que eles haviam influenciado. Saravaia continua seu relato sobre os rituais indígenas:

[...] Forte estava.
E os rapazes beberrões que pervertem esta aldeia, caíam de cara cheia.
Velhos, velhas, mocetões que o cauim desnorteia.
(ANCHIETA, 1973, p.13)

Em um outro momento do texto, Anchieta apresenta o inverso a esses comportamentos, utilizando-se do personagem do anjo para falar sobre as características do jesuíta, que por consequência deveriam ser imitadas pelos índios, além de expor algumas recompensas que os que seguissem os seus conselhos passariam a ter:

[...]Lourenço, jamais vencido, e São Sebastião flecheiro.
Estes santos, em verdade, das almas se compadecem aparando-as,
desvanecem (Ó armas da caridade!)
Do vício que as envilece.
Quando o demônio ameaçar vossas almas, vós vereis
com que força hão de zelar. Santos e índios sereis pessoas de um mesmo lar.
Tentai
velhos vícios extirpar, e as maldades cá da terra evitai, bebida e guerra,
adultério, repudiái tudo o que o instinto encerra.
Amai vosso Criador cuja lei pura e isenta São Lourenço representa.
Engrandecei ao Senhor que de bens vos acrescenta. Este mesmo São
Lourenço que aqui foi queimado vivo pelos maus, feito cativo, e ao martírio
foi infenso, sendo o feliz redivivo.
Fazei-vos amar por ele, e amai-o quanto puderdes, que em sua lei nada se
perde.
E confiando mais nele, mais o céu se vos concede. Vinde à direita celestial
de Deus Pai, ireis gozar junto aos que bem vão guardar no coração que é leal,
e aos pés de Deus repousar [...]
(ANCHIETA, 1973, pp. 25- 26).

O anjo aponta a característica da inversão, utilizada por Anchieta, para demonstrar ao índio, a partir da compreensão jesuítica do outro, a existência de diferenças entre as formas de

ser de cada grupo para, além disso, colocar os indígenas como pecadores, que por consequência, deveriam arrepender-se e passar a praticar a verdade, ou seja, deveriam converter-se ao catolicismo.

Para conseguir os objetivos de conversão do outro, o missionário jesuíta, a partir do estabelecimento da comunicação com os mesmos, necessitava desenvolver técnicas para demonstrar a esse outro que o mesmo precisava de uma mudança de vida. Para tanto, de acordo com Hartog (1999), o padre pertencente à Ordem utilizava-se do “desvio sistemático”, isso porque, segundo o autor, existia entre o evangelizador e o índio, como requisito básico para a comunicação, um conjunto de saberes semânticos, enciclopédicos e simbólicos comuns à ambos. Portanto, a cultura a ser descrita ou decodificada é interpretada a partir do desvio sistemático com relação ao seu homólogo encontrado no contexto daquele que narra a história.

Outra contribuição de Hartog (1999) para a compreensão da alteridade diz respeito às injunções narrativas. Falando em poucas palavras, no caso do *Auto da Festa de São Lourenço*, Anchieta se utiliza de falas típicas de um missionário jesuíta para fazer com que um dos demônios enalteça o nome do Senhor Jesus, ou seja, Aimberê, em determinado momento do Auto, por sua fala, parece ser um integrante da Ordem:

Jesus, Deus grande e potente, que tu, traidor, perseguiste, te dará sorte mais triste entregando-te em meu dente,
a que, malvado, serviste.
Pois me honraste, e sempre me contentaste ofendendo ao Deus eterno.
É justo pois que no inferno, palácio que tanto amaste, não sintas o mal do inverno.
Porque o ódio inveterado do teu duro coração não pode ser abrandado, se não for já martelado com a água do Flegeton
(ANCHIETA, 1973, p. 34).

Como é possível observar, Anchieta, a partir das injunções narrativas, coloca Aimberê a falar a partir da ótica do evangelizador pertencente a Companhia de Jesus, o que nos aponta agora para a existência de um outro, agora traduzido a partir dos termos do missionário.

Ao analisarmos o texto do Auto de São Lourenço, em determinados momentos poderemos perceber que Anchieta utiliza-se de um elemento ao qual Hartog (1999) convencionou chamar de descrição, ou seja, em alguns fragmentos do texto, como no início do segundo ato, o autor não traduz o indígena, apenas descreve seus atos, o que para Hartog (1999) também indica uma tradução. Para exemplificar a descrição utilizada por Anchieta no Auto em análise, observemos o seguinte fragmento que demonstra um diálogo entre Guaixará, Aimberê e São Sebastião sobre os índios e seus costumes:

Têm bebida aos desperdícios, cauim não lhes faltará.
De ébrios dão-se ao malefício, ferem-se, brigam, sei lá!
SÃO SEBASTIÃO
Ouvem do morubixaba censuras em cada taba, disso não os livrarás.
AIMBIRÊ
Censura aos índios? Conversa! Vem logo o dono da farra, convida todos à festa, velhos, jovens, moo, caras com morubixaba à testa.
Os jovens que censuravam com morubixaba dançam, e de comer não se cansam, e no cauim se lavam, e sobre as moças avançam.
(ANCHIETA, 1973, p. 14).

O diálogo entre os três continua, e segue o mesmo processo de descrição utilizado por Anchieta:

GUAIXARÁ
Eu que te ajude a explicar.
As velhas, como serpentes, injuriam-se entre dentes, maldizendo sem cessar.
As que mais calam consentem.
Pecam as inseqüentes com intrigas bem tecidas, preparam negras bebidas pra serem belas e ardentes no amor na cama e na vida.
AIMBIRÊ
E os rapazes cobiçosos, perseguindo o mulherio para escravas do gentio...
Assim invadem fogosos... dos brancos o casario.
GUAIXARÁ
Esta história não termina antes que desponte a lua, e a taba se contamina.
AIMBIRÊ
E nem sequer raciocinam que é o inferno que cultuam.
(ANCHIETA, 1973, p. 18).

Anchieta, ao utilizar-se do método de descrição do outro, o fazendo a partir de uma apresentação teatral, alcança esse, traduzindo-o, mesmo não o fazendo literalmente. Como explicita Hartog (1999), a não tradução também pode ser tida como um processo de tradução do outro, ou seja, pela simples descrição dos ritos e costumes indígenas, Anchieta está a demonstrar a esses o seu comportamento errante, visto pela ótica do missionário, bem como sua necessidade de conversão.

Uma das grandes questões relacionadas à alteridade, ainda de acordo com Hartog (1999), está relacionada à compreensão acerca da elaboração do enunciado e do saber compartilhado, o que permite a compreensão das condições que tornam possível a ação de um determinado sujeito sobre outro, bem como o entendimento da construção das narrativas que, por sua vez, resultarão na tradução daquele que representa o seu inverso. Dessa forma, os métodos empregados por Anchieta no *Auto da Festa de São Lourenço*, bem como as características próprias da tradução jesuítica, nos permitem compreender o posicionamento dos integrantes da Ordem em relação aos ritos e costumes das populações autóctones

brasileiras quinhentistas, assim como a intensa demonização das práticas ritualísticas desses povos.

Segundo Hartog (1999), as diferenças que foram encontradas entre os dois grupos postos em contato se traduzem a partir da inversão dos termos que foram utilizados na descrição, no nosso caso, realizada por Anchieta, dos habitantes do novo mundo, inversão esta que, de acordo com o mesmo autor, é produzida partindo da alteridade transcrita a partir de um antipróprio. No caso que estamos a historiar, Anchieta, utilizando-se das figuras dos três diabos, demonstra uma dinâmica específica entre os dois grupos, no entanto, as diferenças existentes entre ambos, que também aparecem no Auto, operam a partir da descrição, a tradução do outro, tendo como ponto de início exatamente o seu inverso. Dessa forma, a atuação jesuítica é fixada ciclicamente, tendo como principal ferramenta a inversão.

Sobre esse prisma, Certeau (1982) postula que, ao agir dessa maneira, os integrantes da Ordem são conduzidos ao início da missão, ou seja, a partir da descrição do outro, o evangelizador é conduzido a sua condição anterior. Assim, a mediação do outro nada mais é do que um movimento que busca produzir a sua própria salvação, logo é uma mediação do outro que pretende atender suas próprias necessidades. Dessa forma, a inversão segue um padrão onde o primeiro passo consiste em identificar as diferenças, para, em um segundo momento, realizar a tradução, desenvolvida durante o processo.

No caso em estudo, as práticas desenvolvidas pelos padres jesuítas, que de acordo com o próprio Guaixará, no segundo ato, trazem a ideia de virtude para os índios. Isso fez com que o rei dos demônios perdesse alguns seguidores, já que as práticas católicas eram responsáveis pela conversão da diferença em inversão, e por consequência, devido à universalidade cristã, generalizante, conseguem alcançar outras experiências, que por sua vez, também são modificadas pelo contato com o catolicismo.

Um outro elemento utilizado para a tradução, também apresentado por Hartog (1999), é a comparação, que opera a partir de um esquema de classificação das semelhanças e diferenças, tendo como resultado um conjunto classificatório, onde a composição entre o além e o aquém resultará na ideia de que o segundo elemento, aquém, deverá ser integrado às práticas simbólicas compartilhadas pelo primeiro, os jesuítas. Por fim, seguindo esses passos, as diferenças serão eliminadas pelo exercício da comparação, o que acarretará um desvio sistemático do grupo alcançado pela Ordem.

Esse sistema de descrição do outro poderá ocorrer a partir de uma visão analógica. Dessa forma, segundo Hartog (1999), existe um paralelo que se estabelece a partir de quatro termos, que, por sua vez, interligam-se entre dois elementos. Portanto, sendo a comparação

vista de forma analógica, essa serve como elemento capaz de promover a tradução do outro, partindo do olhar luso-cristão, que através de filtros específicos consegue construir um discurso capaz de tornar acessíveis os códigos simbólicos do outro, de forma que esses sejam redimensionados à ótica do próprio jesuíta. Percebemos, portanto, que o resultado final da maneira em que o missionário constrói o real do indígena brasileiro acaba por o conduzir à necessidade de tradução desse, provocando um desvio sistemático, ou seja, pela tradução do outro, o jesuíta busca conduzir o mesmo a uma conversão, ou ainda, mudança de vida. Em outras palavras, pelo jogo de alteridades, o integrante da Ordem executa a mediação do outro, buscando transforma-lo, tendo como referência o inverso desse outro.

Para que o missionário desenvolva a descrição, é necessário estar com o mesmo, ou seja, em um primeiro momento se observa o que é visto, para que, em um segundo momento, exista o desafio de fazer, através de uma metonímia, que o seu outro consiga visualizar o seu inverso. Desta forma, estando envolto em outra realidade, o padre pertencente à Companhia de Jesus passa a utilizar ações taxionômicas que, de acordo com Hartog (1999), fazem menção não à existência de aptidões de seus destinatários, e sim a existência de pontos de conexão metalinguísticas.

De acordo com Hansen (1995), nem a tradução, nem a narração estão imersas em alguma forma de neutralidade, como também não estão distantes do agir jesuíta em sua conduta terrena, ou seja, a catequese encontra respaldo na mediação das categorias que regulam o agir da Companhia de Jesus nos novos domínios conquistados por Portugal através da expansão marítima. Consideramos pertinente ressaltar que, nesses novos espaços, a adaptabilidade jesuítica, uma das categorias oriundas da Ordem estudada em capítulo anterior, torna-se necessária para a apreensão dos dogmas da religião pelos habitantes dessas novas localidades.

Para Hartog (1999), todo saber está relacionado ao seu espaço de produção, bem como de difusão. No entanto, quando falamos da descrição jesuítica do outro é preciso levar em consideração que o objetivo do missionário era o de ver e de fazer ver, para tanto, o conhecimento não produzido não estaria diretamente relacionado ao espaço no qual transitaria, uma vez que esse conhecimento seria difundido em terras brasileiras. Contudo, a origem de sua produção é anterior ao processo de conquista dessas terras.

Por outro lado, se atentarmos para a ideia de que a intenção da Companhia de Jesus, e, portanto, do império português, era a de colocar os ameríndios em um mesmo padrão de vida social europeu, poderemos encontrar uma ligação entre espaço de produção do conhecimento com o espaço de difusão desse mesmo. Assim, conforme Cressoni (2013), a união entre

espaço e saber encontra como resultado uma espécie de espacialização do saber, que influencia diretamente nas ações anteriormente problematizadas.

As ações praticadas pelos evangelizadores discutidas até aqui, buscando o desenvolvimento de uma ideia sobre alteridade, deverão ser capazes de nos permitir entender que um saber específico, próprio de um determinado grupo, dos jesuítas, se fazia ver e, através da tradução do outro, também se fazia ser. Isso porque não bastava aos integrantes da Ordem apenas apresentar o outro a ele mesmo, era necessário que esse outro também desejasse não mais ser da mesma forma. Para isso, após o movimento da tradução, a nova forma de ser referendada pelo acolhimento receptivo por parte desse outro acaba por justificar a ação do evangelizador.

Essa forma de atuação Inaciana, de acordo com Cressoni (2013), fundamenta-se em uma economia da tradução, tornando-se necessário classificar o outro, colocando-o como inferior, demonstrando a esse a necessidade de evolução. Portanto, esse outro, pela sua inferioridade, deve submeter-se ao estilo de vida proposto pelo cristianismo. De acordo com Certeau (1982), a nomeação ou classificação do outro não se dá por quaisquer motivos, e sim pela necessidade daquele que o faz de atender a seus próprios interesses. No caso do Auto em estudo, Anchieta buscava a conversão de seus expectadores. Dessa forma, todo o processo de tradução, bem como o de não tradução executado pelo autor, visava atender às necessidades, em primeiro lugar salvacionistas, da Companhia de Jesus, e em um segundo momento, o enquadramento desses novos sujeitos ao corpo social imperial lusitano.

O que existe nesses processos de tradução ou de não tradução desenvolvidos no teatro aqui apresentado é a presença de um vácuo entre o dito e o não dito, o que está expresso pela palavra pronunciada, bem como pela escrita do texto, que nos conduzem a alguns elementos que ficam subentendidos. Logo, esse distanciamento existente entre o que foi dito e o que realmente se quer dizer resulta em uma tradução. Nessa, o não dito aparecerá como verdade absoluta, fazendo com que aqueles que a ouvem possam ser inseridos entre os que a pronunciam, fazendo com que todos possam compartilhar uma mesma forma de ser.

Assim, a utilização do recorte de uma exterioridade repleta de elementos demoníacos deverá resultar na incorporação de uma interioridade à luz do cristianismo católico, universalizado, e por assim ser, única fonte de salvação das almas perdidas. Dessa forma, a partir da generalização do outro, esse mesmo será traduzido pelo jesuíta como um sujeito não detentor de visão ou audição, logo, de acordo com Hansen (1995), a prática da modificação da forma de ser do outro resultará na conversão, e por consequência, na salvação do mesmo.

A tradução do outro deverá implicar, no caso do índio brasileiro, no abandono de práticas, como o fato de consumir cauim, a poligamia, além de outras ações que os tornam indignos de salvação e que os impossibilitam de serem inseridos no corpo imperial lusitano quinhentista. Dessa forma, segundo Hansen (1995), o índio deixará de ser criatura, para ser criação divina, passando a possuir alma, o que consiste na principal intenção do missionário ao catequizar o índio, conduzi-lo ao caminho da vida eterna. Assim, e somente assim, será possível que exista esperança para que esse índio, agora dotado de alma, alcance a salvação, sendo válido salientar que essa é uma perspectiva do missionário, já que a salvação se dá, segundo essa ótica, apenas após a conversão ao catolicismo.

Segundo Hansen (1995), esse movimento de salvação da alma do outro está diretamente ligado ao nível de confiança desse em seu evangelizador. Ao passo que o outro confia nos preceitos e dogmas, bem como passa a viver conforme a nova forma de ser ensinada pelo missionário, apropriando-se dos ritos ensinados pelos mesmos, será possível que esse índio encontre o caminho para o paraíso. Essa nova forma de ser está alicerçada em um único centro, Deus, como criador e salvador das almas dos homens, o que demonstra a ideia de universalidade do catolicismo, descortinando, também, a ideia de organização social praticada pela Companhia de Jesus, bem como pelo império português quinhentista.

Como resultado da prática evangelizadora dos integrantes da Ordem obtemos, tendo como ponto de partida a tradução do outro, a transposição das práticas indígenas, carregadas de elementos demoníacos, de acordo com a ótica do que os traduz, para uma vida santa, onde o índio passará a ser um novo sujeito, dotado de boa conduta, cheio de virtudes, e por consequência, digno de salvação e, além disso, digno de ser considerado português.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XVI foi um tempo histórico que promoveu um encontro intercultural em terras indígenas nas Américas. Neste encontro, de um lado estava o europeu, e do outro, o indígena brasileiro, representado por diferentes grupos. Nesta pesquisa, buscamos compreender como o jesuíta concebia o seu outro, ou seja, entender a alteridade inaciana presente neste encontro. Com a discussão proposta acerca da tradução do outro, acreditamos que foi possível nos aproximarmos do agir jesuíta no tocante à conversão dos indígenas, bem como na inserção destes no corpo social lusitano quinhentista.

Buscando alcançar a compreensão da forma jesuítica de perceber o seu outro, bem como entender o agir missionário sobre a missão salvacionista da Companhia de Jesus, acreditamos que se tornava requisito básico compreender a organização social do império português. Para tanto, no primeiro capítulo, passamos a perseguir características específicas do ser português, realizando uma retrospectiva histórica, que parte do surgimento do reino de Portugal, ao século XVI, onde destacamos a religiosidade como característica marcante deste reino. Para nós, estando sob a ótica da provisão divina, onde Deus ocupa o papel de criador, e de provedor de todas as necessidades do império, bem como a visão de que Portugal surge como um reino responsável por levar a palavra da salvação a todo o mundo conhecido da época, passamos a observar que este reino se organizava a partir de dois pilares fundamentais, que eram as ideias de ordem e hierarquia. Desta maneira, constatamos que no século XVI, ser português, estava ligado à religiosidade, ou seja, ser português, implicava em ser católico.

Seguindo esta lógica de organização social, e tendo a religiosidade como válvula mestra que regia todos os âmbitos da sociedade lusitana quinhentista, passamos, no capítulo seguinte, a buscar compreender como se deu o surgimento da Companhia de Jesus, bem como os princípios basilares do ser jesuíta. Em outras palavras, no segundo capítulo, tencionamos traçar, a partir dos documentos fundadores da ordem, uma identidade típica desta. Seguindo este roteiro, encontramos como uma das principais características de um inaciano, a adaptabilidade. Dentre muitas outras características específicas de um missionário jesuíta, destacamos a adaptabilidade, pois, estes atuavam em contextos diversos, envoltos em diferenças, e encontrariam inúmeras situações adversas para a pregação da palavra da salvação, logo, necessitariam estar preparados para adaptar-se a estes contextos.

As diferenças que os inacianos encontrariam nas mais variadas vinhas, eram exatamente o que dava suporte ao desenvolvimento da missão inaciana, uma vez que esta

pautava-se exatamente na diferença, como discutimos neste texto. Por fim, destacamos outra característica que balizava a atuação jesuítica, o pensamento matemático em relação a sua atuação, ou seja, todos os sacramentos eram contabilizados, expondo um pensamento mercantil por parte da ordem.

No Brasil colonial, o cenário encontrado pelos evangelizadores não seria diferente. Ao desembarcarem em terras ameríndias, os Inacianos encontraram inúmeras dificuldades para desenvolver a missão, como por exemplo, os principais ritos que fundamentavam a experiência Tupinambá, como a antropofagia, o consumo de cauim, a feitiçaria, a poligamia, entre outros, o que exigiria destes, uma maior capacidade de adaptabilidade para desenvolver a missão e alcançar seus objetivos em terras brasileiras.

Para discutir acerca do cenário permeado pelas diferenças, acreditamos que seria necessário discorrer sobre o estilo de vida indígena, encontrado pelos padres no Brasil colonial. Para tanto, no terceiro capítulo, balizamos nossa discussão a partir dos ritos que fundamentavam a experiência indígena, analisando sua organização social, e principalmente, os ritos que eram oriundos destes povos.

Além de compreender a forma de ser portuguesa, bem como sua organização social do século XVI, entender as principais características que fundamentavam a atuação missionária da Companhia de Jesus, e perceber os elementos que fundamentavam a forma de ser ameríndia do século XVI, buscávamos compreender a percepção jesuítica do outro, neste caso, do indígena que residia no Brasil colonial no momento do encontro. Para tanto, utilizando-se das ideias de Hartog (1999), no tocante a tradução do outro, passamos a analisar a atuação dos missionários na busca pela salvação da alma indígena. Nesta perspectiva, percebemos que a atuação dos inacianos, representados nesta pesquisa por José de Anchieta, possuía um *modus operandi* predeterminado, mesmo com as adaptabilidades exigidas para terras ameríndias, esta forma de atuar não se modificara totalmente.

Em um primeiro momento, o missionário reconhecia a existência das diferenças, como vimos nas correspondências trocadas por diversos padres Inacianos, bem como no Auto da Festa de São Lourenço. Após este processo de reconhecimento, e a catalogação das mesmas, Anchieta passa a promover comparações entre estas, onde se alcança o distanciamento e a aproximação dos grupos. Ao final deste passo, as diferenças deverão ser eliminadas, ou seja, o outro, neste caso, o indígena, estando traduzido, passará a ser um reflexo do próprio evangelizador.

Outros mecanismos de tradução do outro foram utilizados no Auto em estudo, como por exemplo, a inversão. Nesta peça teatral, em alguns momentos, os demônios Aimberê,

Guaixara e Saravaia, parecem ser integrantes da Companhia de Jesus, pois falam como se fossem padres desta ordem. Um exemplo desta afirmativa é a cena da captura dos imperadores Décio e Valeriano, onde os demônios, autorizados pelos personagens do bem, passam a falar com palavras típicas de um missionário, mesmo que esta cena ocorra a partir da forma de caça e captura praticada pelos próprios indígenas. Neste caso, utilizando-se de injunções narrativas, coloca os diabos como transformados, ou melhor, traduzidos, reconhecendo, nesta mesma cena, a superioridade de Deus.

O objetivo da tradução do outro, é o de provocar o desvio sistemático, ou seja, ao utilizar-se de mecanismos de tradução, Anchieta buscava provocar uma mudança de rumo na vida dos indígenas, fazendo com que estes fossem conduzidos a salvação de suas almas, bem como estivessem aptos a serem inseridos no corpo social imperial lusitano quinhentista.

É pertinente ressaltar que para Portugal, não era o suficiente conquistar novas terras a partir das guerras, tornava-se uma exigência do império que as novas colônias passassem a praticar a mesma forma de organização social praticada pela metrópole, desta forma, a Companhia de Jesus, através de seu sistema educacional baseado na catequese, passa a ser responsável pelo enquadramento dos sujeitos destes novos domínios ao corpo social imperial.

No Brasil colonial, os missionários da Ordem, após reconhecerem as diferenças existentes entre os dois grupos, passaram a desenvolver a missão salvacionista de formas distintas das utilizadas em outras colônias. Uma destas formas encontradas por Anchieta, foi a utilização do teatro, uma vez que este atraía a atenção dos indígenas, promovendo um cenário ideal para a evangelização. O autor utilizava-se de outras festividades para realizar as apresentações teatrais, isso porque, nestes momentos existiria uma maior quantidade de pessoas reunidas.

No *Auto da Festa de São Lourenço*, Anchieta demonstra a forma de atuar da Companhia de Jesus, que devido a universalidade da religião católica, consegue dialogar com a religiosidade indígena, apontando para a existência de práticas demoníacas nos ritos deste segundo grupo.

Para desenvolver a missão nas terras ameríndias, José de Anchieta promove um movimento de transplantação do diabo e do cenário infernal europeu para os novos domínios portugueses. Com esta transplantação, cria-se o cenário ideal para o desenvolvimento da missão. As práticas indígenas, ou seja, os rituais que fundamentam sua forma de ser, agora, através do agir missionário, passam a ser tidas como errantes.

No *Auto da Festa de São Lourenço*, Anchieta evidencia inúmeras práticas próprias dos indígenas, as criticando, e as demonizando. Através dos personagens dos três demônios, que

eram representações de guerreiros indígenas não convertidos ao catolicismo, o missionário passa a apontar para o caminho correto, ou seja, para o único caminho que conduziria os indígenas a salvação de suas almas, a saber: a conversão à religião católica.

Um fato que se tornou evidente para nós, foi a existência de uma interculturalidade neste encontro entre jesuítas e povos indígenas ao qual nos propomos a historiar. Este movimento se torna intercultural exatamente pela troca de elementos simbólicos entre os grupos, bem como pela apropriação destes elementos pela Companhia de Jesus. No *Auto da Festa de São Lourenço*, Anchieta demonstra em diversas cenas a existência destas apropriações, como por exemplo, na cena de captura dos imperadores Décio e Valeriano, que se deu a partir da forma de caçar própria dos indígenas, bem como nas vestimentas de diversos personagens, que remetiam a animais típicos das florestas brasileiras, além da utilização da língua nativa em alguns momentos do teatro.

Acreditamos que a interculturalidade presente neste encontro possui um prisma funcional, pois, mesmo com as adaptações na forma de atuação jesuítica, e além da incorporação de elementos indígenas na prática missionária, isso se dava apenas para atender aos objetivos catequéticos dos padres Inacianos. Dito de outra forma, ao se apropriar de elementos da cultura indígena, Anchieta apenas buscava a salvação das almas dos mesmos, bem como, os tornar aptos a serem inseridos no corpo imperial, o que denota a funcionalidade do movimento intercultural existente entre os grupos postos em contato.

Portanto, a partir deste encontro, percebemos que o resultado central esperado pelo império luso, era o de modificar a exterioridade indígena, os tornando não mais seres selvagens, e sim, civilizados, aptos a viverem em sociedade, ou seja, dignos de serem inseridos no modelo social praticado pelo reino português. Para o jesuíta, a motivação possuía ainda uma outra finalidade, desta vez espiritual. Para os Inacianos, a salvação consistia em estar com Cristo, e este estar, significava viver e morrer com o criador, e se Cristo, como acreditavam os missionários, morreu para dar a vida ao outro, a salvação de suas próprias almas estava condicionada a condução do outro à salvação, ou seja, para os evangelizadores, sua salvação estava condicionada a salvação do outro.

Desta forma, chegamos aos dois principais objetivos do movimento catequético desenvolvido pela Companhia de Jesus, sendo válido destacar que ambos os objetivos, tinham como requisito básico, a transformação interior e exterior do outro, ou seja, a tradução deste outro, fazendo com que o mesmo, não mais seja um ser distante, distinto ou diferente do catequizador, e sim, um reflexo dele mesmo.

Como discurremos anteriormente, alguns obstáculos foram encontrados pelos missionários para o desenvolvimento da missão, e estes estavam intrinsicamente ligados a forma de ser ameríndia. Neste processo, primeiramente estes foram descritos pelos inacianos, e comparados a um recipiente vazio, que necessitavam da inserção de algum conteúdo, como se fossem uma espécie de papel em branco, onde o roteiro da peça teatral devesse começar a ser escrito. No *Auto da Festa de São Lourenço*, Anchieta desenvolve este processo de descrição, apontando para uma possível inexistência de alma nos indígenas, e para uma necessidade de preenchimento deste corpo vazio, com a palavra da salvação.

Neste cenário, surge a alteridade inaciana, que está fundamentada na ação catequética, expressa em sua produção escrita e na circulação de cartas, teatros entre outras formas de documentar suas impressões acerca do outro, ou melhor, agora não mais do outro, e sim de seu outro, traduzido, a partir de sua própria ótica.

A alteridade inaciana nos permite compreender que todo o movimento missionário desenvolvido pelos mesmos consistia apenas não na salvação do outro que seria alcançado pela palavra da salvação, e sim, consistia em uma busca pela salvação do próprio missionário. Portanto, trata-se de um movimento de busca da condução do outro a salvação, para garantir sua própria condição de morrer com Cristo, ou seja, conduzindo o índio a salvação, ao missionário estaria garantido a salvação de sua própria alma.

REFERÊNCIAS

Cartas Jesuíticas (1549-1594). Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988. 3 v.

Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares [1540]. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Constituciones do Arcebispado de Goa, aprovadas pello primeiro cõcilio provincial. Goa: João de Endem, 1568 (fac-símile da Biblioteca da Universidade Nacional de Portugal).

Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707 [1707]. São Paulo: Typrographia 2 de dezembro, 1853 (fac-símile da Biblioteca Digital do Senado Federal).

Foral da capitania da Bahia e cidade de S. Salvador [1534]. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). **Raízes da formação administrativa do Brasil**. Brasília: IHGB / CFC, 1972. p. 117-21. 2 v.

Fórmulas do Instituto [1539]. In: **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 29-36.

Ordenações Manuelinas. Lisboa: Manoel João, 1521 (fac-símile da Biblioteca Nacional de Portugal). 5 v.

Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo [1583-1752]. Publicação official do Archivo Municipal de S. Paulo: Duprat & Cia, 1917-18. 5 v.

REFERENCIAS

ABBEVILLE, C. D'. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. de S. Milliet, São Paulo, Edusp. 1975.

AGNOLIN, Adone. **O Apetite da Antropologia**. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

ALDAMA, Antonio M. de. **The formula of the Institute**: Notes for a commentary. Trad. Ignacio Echániz. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1990.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial espaços de ressocialização e de reconstrução identitária e cultural. In: **Fronteiras & Debates**. Macapá, v. 2, n. 1, jan./jun. 2015.

_____. **Metamorfoses Indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.

ANCHIETA, José de. **De Gestis Mendi de Saa**. [1563]. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Informação do Brasil e de suas capitanias** [1584]. In. Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, pp. 309-56.

_____. **Teatro de Anchieta - obras completas**. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas Pe. Armando Cardoso S.J; São Paulo: Loyola. 1977.

_____. **Auto representado na Festa de São Lourenço**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973.

ANTONIL, André João (João Antonio Andreoni, S.J.). **Cultura e Opulência do Brasil** [1711]. 3ª. Edição. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982.

DIAS, Carlos Malheiros (Org.) Apontamentos de Diogo Nunes das suas viagens na América [1554]. In: **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, p.367-368.

ARNAUT DE TOLEDO, C. A.; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. **O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI**. Disponível em <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_031.html>. Acesso em: 01 jul. 2019.

ANZOLIN, André Soares. Aldeias e aldeamentos no século XVI. In: **BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa**. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Aldeias_e_aldeamentos_no_s%C3%A9culo_XVI Acesso em: 12 de julho de 2019.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Trad. J. Guinsburg. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Sade, Fourier, Loyola**. Trad. Mário Laranjeira, São Paulo: Brasiliense, 1990.

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

BAILLY, Anatole; BRÉAL, Michel. **Dictionnaire étymologique latin**. Paris: Librairie Hachette et Cia., 1885. Disponível em: <http://archive.org/stream/dictionnaireetym00bailgoog#page/n6/mode/2up>; Acesso em 02 de out. 2018.

BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1700)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil** [1618]. ABREU, Capistrano (Org.). Salvador: Progresso, 1956. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; Acesso em 10. mar. 2019.

BRANDÃO. Renato Pereira. **O aldeamento jesuítico de São Lourenço: a herança templária na construção da espacialidade missionária**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1991.

BROCHADO, J. Proenza. **A expansão dos tupis e da cerâmica da tradição policromica amazônica**. In Dédalo, São Paulo, (27) 65-82, 1989.

CARDIM, Fernão. **Tratados de terra e gente do Brasil** [16--]. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980.

CARDOSO, A. (S.J.). Introdução Histórico-Literária. IN: JOSÉ DE ANCHIETA (S.J.) **Teatro de Anchieta**. Obras Completas, 3º volume. Tradução, introdução e notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. p. 7-111.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Atlas Histórico do Rio de Janeiro**. Relatório de Pesquisa do CNPq. 1986. Inédito 1984.

LEITE, Serafim. S.J. (Org.). **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58. 3 v.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COSTA, Célio Juvenal da. **A Racionalidade Jesuítica em Tempos de Arredondamento do Mundo: o Império Português (1540-1599)**. Tese de doutoramento (Programa de Pós-Graduação em Educação). Piracicaba: Unimep, 2004.

CRESSONI, F. E. **Educação de escravos africanos: uma leitura de Vieira**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Ciências Humanas. Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba. São Paulo. 2008.

_____. **A demonização da alma indígena**. Jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz. 2013. 165 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Franca, SP.

COPPETE, M. C. Educação para a diversidade numa perspectiva intercultural. **Revista Pedagógica UNOCHAPECÓ**, ano 15, n. 28, v. 01, jan./jun. 2012.

COPPETE, M. C.; FLEURI, R. M.; STOLTZ, T. Educação para a diversidade numa perspectiva intercultural. **Revista Pedagógica UNOCHAPECÓ**, ano 15, n. 28, v. 01, p. 341-345, jan./jun. 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo : Claro Enigma, 2012.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800. Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

FABRE, Pierre-Antonie. Ils iront en pèlerinage... L' "expérience" du pèlerinage selon l' "Examen général" des Constitutions de la Compagnie de Jésus et selon les pratiques contemporaines. In: BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre-Antoine; JULIA, Dominique. **Rendre ses vœux**. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIII siècles). Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 159-188.

FAUSTO, Carlos. 2000. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p.69.

_____. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 381-96.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambás**. Brasília: Hucitec, 1989. p. 61.

_____. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo. Livr. Pioneira/Ed. da Universidade de São Paulo, 1970

_____. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERNANDES, João Azevedo. Sobriedade e embriaguez: a luta dos Soldados de Cristo contra as festas dos tupinambás. **Tempo**, v. 11, nº 22, 2007, pp. 98-121.

FLEURI, R. M.; COPPETE, M. C.; AZIBEIRO, N. In: OLIVEIRA, L. B. et al. (Org.). **Culturas e Diversidades Religiosas na América Latina**. Pesquisas e diversidade religiosa na América Latina. Pesquisas e perspectivas pedagógicas. Blumenau: Ed. Edifurb, 2009. p. 36-46.

FURLAN & TOLEDO. **O teatro de José de Anchieta: uma análise por temas**. Universidade Estadual de Maringá. Maringá. 2013.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: Os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro, Espaço e tempo, 1988.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da província do Brasil** [1576]. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1980. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; Acesso em 04 de out. 2007.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109.

HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCORA, Alcir. **Teatro do sacramento**. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Edusp & Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado**. A construção do sebastianismo em Portugal: séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERNANDES, P. R. **O Teatro de José de Anchieta: Arte e Pedagogia no Brasil Colônia** [sn] (dissertação de mestrado). 2001.

_____. **O teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil colônia**. Campinas: Alínea, 2008.

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

_____. Os Exercícios Espirituais e a Companhia de Jesus. **Revista do HISTEDBR Online**, n. 30, 2008. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes30/art18_30.pdf>. Acesso em: agosto. 2018.

_____. Os exercícios espirituais e o teatro. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). **Educação, história e cultura no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007, pp. 59-72.

HESPANHA, António Manuel. O poder eclesiástico. Aspectos institucionais. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). **História de Portugal**. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 287-99.

HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. 2ª. ed. Bauru: Edusc / São Paulo: Unesp / Lisboa: Instituto Camões, 2001, pp. 117-81.

HILL, Jonathan (org.). **History, Power and Identity** -ethnogenesis in the Americas, 1942-1992. Iowa City, University of Iowa Press, 1996.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos II, V & VII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949.

LIMA, F. W. R. Anchieta e os aspectos residuais do diabo medieval no Auto de Na Festa de São Lourenço. **Revista letras**. V.6, n.1. p. 359-375, 2016.

LOYOLA, Inácio de. **Cartas** [1526-56]. COELHO, António José (Org.). Braga: Editorial A.O., 2006.

MACEDO, António de Sousa de. **Flores de Espanha, excelencias de Portugal**: em que brevemente se trata lo mejor de sus historias y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tempos, y se descubren muchas cosas nuevas de provecho y curiosidade. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1631 (fac-símile da Biblioteca da Universidade de Coimbra).

MARTINS, M. de L. de Paula. **Transcrição e comentários para a obra de José de Anchieta** - Auto de São Lourenço. São Paulo. 1950.

MATTOSO, José. **A escrita da história**. Teorias e métodos. Lisboa: Estampa, 1997.

MELLO e SOUZA, L. de. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. 2ª Edição. São Paulo: Nacional / Edusp, 1979.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

NAVARRO, Azpicueta e outros. **Cartas avulsas**. Belo Horizonte, Ed. Iataiaia: São Paulo, Ed. 1988.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método Moderno de Tupi Antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1999.

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

NÓBREGA, MANOEL. Diálogo sobre a conversão do gentio [1556-57]. In: **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Vol. II. LEITE, Serafim (Org.). São Paulo: Comissão do quarto centenário da cidade de São Paulo, 1956, pp. 317-45.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Bauru: Edusc, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese (1549-1600)**. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

_____. **Sobre a civilização ocidental**. Comunicação apresentada no I SIMDES (Simpósio do Grupo de Pesquisa Educação, história e cultura: Brasil, séculos XVI, XVII e XVIII). Piracicaba, outubro de 2011.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Aduino (Org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. **Teatro do sacramento**. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Edusp, Campinas: Unicamp, 1994.

PERRONE-MOISES, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In: CUNHA, M. Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. pp.115-132.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, Edusc, 2003.

PONTES, Joel. **Teatro de Anchieta**. Rio de Janeiro: MEC, Serviço Nacional de Teatro, 1978.

RAMINELLI, R. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-47.

RUCKSTADTER, V. C. M. **José de Anchieta: teatro e educação no Brasil-Colônia**. 2005. 67 f. Monografia (Especialização em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. 2ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 3. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1938

STADEN, H. **Viagens ao Brasil**. São Paulo, Edusp. 1974.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS de CASTRO. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183-264.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WALSH, C. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, 2013. t. 1.

_____. **Interculturalidade crítica e educação intercultural**. Seminário “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz, 2009.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. A representação da sociedade e do poder. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). **História de Portugal**. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José” (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 121-51b.