



Dossier

Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?

Missões jesuíticas na América Portuguesa no século XVI: estratégias de conversão do gentio

Fernanda Santos

Universidade Federal do Amapá-Campus Binacional do Oiapoque (Portugal)

fercris77@gmail.com; fernandacristina@unifap.br

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 15 de mayo de 2016

RESUMO

Na América Portuguesa, uma das principais Ordens religiosas atuantes foi a Companhia de Jesus. Com o objetivo principal de evangelizar o indígena nas novas terras brasileiras, a Ordem ignaciana munuiu-se de diversas estratégias de conversão, construindo aldeamentos, colégios e seminários. Através de diversa correspondência, entre o centro (Roma) e as periferias de missionação, a Ordem procurou, ainda, garantir a sua subsistência bem como a do seu projeto religioso. Deste modo, estabeleceu-se, ao longo do tempo em que permaneceu em terras brasileiras, como o braço direito do Império português. Para erguer esse projeto, o gentio foi enquadrado na lógica teológica-cristã, procurando-se a sua conversão, tarefa que apresentou grandes dificuldades aos Jesuítas. Deste modo, a Companhia procurava formar um novo homem, um homem cristão.

Palavras-chave:

Companhia de Jesus; missionação; conversão; gentio; Império português

Misiones Jesuitas en la América portuguesa en el siglo XVI: estrategias de conversión del gentil

RESUMEN

En la América portuguesa, una de las principales órdenes religiosas activas fue la Compañía de Jesús. Con el objetivo principal de la evangelización de los indígenas en las nuevas tierras brasileñas, la Orden ignaciana se armó de varias estrategias de conversión, como la construcción de asentamientos, colegios y seminarios. A



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

través de varias cartas entre el centro (Roma) y las periferias de la obra misional, la Orden buscaba asegurar también su medio de vida, así como su proyecto religioso. Por lo tanto, se estableció, en el tiempo en que permaneció en suelo brasileño como el brazo derecho del Imperio portugués. Para construir este proyecto, el gentil se inserta en la lógica teológica-cristiana de conversión, que presenta grandes dificultades a los jesuitas. Por lo tanto, la Compañía se ha propuesto formar un hombre nuevo, un hombre cristiano.

Palabras clave:

Compañía de Jesús; misiones; conversión; gentil; Imperio portugués

Jesuit Missions in Portuguese America in the sixteenth century: Gentile conversion strategies

ABSTRACT

In Portuguese America, one of the main active religious orders was the Society of Jesus. With the main goal of evangelizing the indigenous in the new Brazilian lands, the Ignatian Order mustered up several conversion strategies, building settlements, colleges and seminaries. Through various letters between the center (Rome) and the peripheries of missionary work, the Order sought to also ensure their survival as their religious project. Thus, it was established, over time remained in Brazilian soil, as the right arm of the Portuguese Empire. To build this project, the gentile was framed in theological-Christian logic, looking for his conversion which presented great difficulties to the Jesuits. Thus, the Company sought to form a new man, a Christian man.

Keywords:

Society of Jesus; evangelization; conversion; gentile; Portuguese Empire

1. INTRODUÇÃO

No Brasil, como na Ásia, a principal Ordem missionária foi a Companhia de Jesus, com uma organização internacional com Casa Generalícia fixada em Roma. A atividade missionária foi desenvolvida, maioritariamente, por clérigos portugueses e gerida no âmbito da estrutura organizacional do Império português, como no caso asiático (Disney, 2010, p. 320). Desse modo, as missões ultramarinas da Companhia de Jesus são de origem portuguesa, da iniciativa do Dr. Diogo de Gouveia, antigo reitor da Universidade de Paris e principal do Colégio de Santa Bárbara. A fundação canônica da nova Ordem religiosa acabaria por impulsionar uma ampla evangelização de novas terras, uma novidade no carisma da Companhia encontrada nos espaços ultramarinos. Esta dinâmica da conquista espiritual era dirigida para a conversão à fidelidade da Igreja de Roma.





Em contraste com os Impérios holandês e britânico, a conversão religiosa no Império português parece ter sido um fator importante na integração dos indígenas. Os missionários mobilizaram meios para converter as populações e para mantê-las fiéis ao cristianismo. Para além dos escravos trazidos de África, o recurso à mão-de-obra local foi uma das características que o Império português partilhou com outros impérios europeus. O transporte de trabalhadores escravos, iniciado pelos portugueses para o desenvolvimento do Brasil, não tardou a envolver as colônias espanholas, inglesas, francesas e holandesas (Bethencourt, 2010, p. 8-9).

O caráter universalista do cristianismo católico ajudou a legitimar as atividades expansionistas, tornando a Igreja católica no braço direito do Império português. Os surtos missionários não foram imediatos, mas perante uma revolução geográfica e a expansão territorial, atuava-se com um novo modelo de evangelização (Costa, 1998, p. 24).

A atividade da Ordem inaciana tornou-se fundamentalmente missionária, dirigida para o coração dos territórios europeus, mas também se expandindo para as culturas e populações das Américas e Ásia. Conforme afirmou Bernard Dompier, a Companhia se constituiu de viajantes missionários (Dompier, 1996, p. 69). O mesmo designio apareceu nas *Constituições* de Santo Inácio, quando este referia ser tão difícil promover a união interna entre os membros, como unir os fiéis e os infiéis nas diversas partes do mundo (Loyola, parte VIII, parágrafo 655). O quarto voto, missionar para a maior glória de Deus, assumiu no Brasil um relevo especial, pois os Jesuítas passavam grande parte da sua vida evangelizando (Osswald, 2010, p. 135-146). Acerca da cumplicidade intrínseca entre ciência e pedagogia no desempenho histórico dos Jesuítas, a saga missionária desempenhou um grande papel no ensino dos colégios da Companhia (Lacouture, 1993, p. 106)

2. AS MISSÕES JESUÍTICAS

Em 1541, Francisco Xavier embarcou em Lisboa para terras orientais, com dois companheiros, enquanto Simão Rodrigues ficava em Portugal e instituiu o Colégio de Jesus de Coimbra, local onde se formariam outros missionários. Em Coimbra, em 1544, entrava na Companhia de Jesus o padre Manuel da Nóbrega, já graduado em Direito Canônico. Cinco anos depois rumou para o Brasil, em 1549. A armada de Tomé de Sousa, primeiro governador do Brasil, saiu de Lisboa a 1 de fevereiro de 1549 e entrou na Bahia de Todos os Santos a 29 de março. A carta de poder de D. João III, de 7 de setembro de 1549, provia Tomé de Sousa nos cargos de capitão da Bahia de Todos os Santos, e de governador geral das outras capitanias do Brasil. A justiça e o sentido de legalidade acompanhavam a fundação da cidade e a construção do projeto colonial.



A chegada de Manuel da Nóbrega, com mais cinco companheiros, abriu a história da Companhia em todo o continente americano. Conforme afirmou Serafim Leite, a criação de escolas, igrejas, aldeias, catecúmenos foi significativa, a partir daí (Leite, 1965, p. 2). O programa científico-cultural da Companhia de Jesus teve implicações pedagógicas e esteve ao serviço da missão fundamental dos Jesuítas, em particular, e da Igreja católica, em geral: a missionação *ad gentes* (Franco, 1999, p. 114).

Durante a sua permanência de duzentos e dez anos no Brasil, os Jesuítas foram um agente importante na exploração geográfica e na colonização europeia. Por um lado, desbravaram o sertão e a floresta. Por outro lado, os colégios e outras casas constituíram o núcleo inicial de vilas e cidades brasileiras. A escassez de clérigos seculares e regulares, mesmo em cidades importantes como o Rio de Janeiro foi provida pelos jesuítas, que pregavam e confessavam a maior parte dos portugueses e restantes fiéis. Para além da Companhia de Jesus, outras Ordens começaram a atuar no terreno. No decurso do século XVI e começo do século XVII, a ação de Franciscanos, de Carmelitas, de Beneditinos e, principalmente, de Jesuítas, conseguiu atenuar a dificuldade em enviar clérigos seculares originários de Portugal. As ordens religiosas passaram a tomar conta da formação de religiosos e também das tarefas educativas, num grau menor, contudo, com vista à formação de novos sacerdotes (Serrão; Marques, 1991, p. 376-377).

As casas (ou residências) eram escolas de ler, escrever e contar, voltadas para os meninos indígenas e para os filhos dos portugueses. Aos poucos os inicianos começaram a oferecer estudos mais avançados e, com a dotação real e o reconhecimento oficial, passavam a colégios. As residências podiam ser habitações fixas ou temporárias. Os colégios mais importantes reuniam uma série de funções e albergavam uma grande variedade de habitantes. Parte destas habitações tinha uma função distinta das funções mais comuns nos colégios europeus (Osswald, 2010, p. 135-136). As prescrições internas da Companhia determinavam que todas as províncias tivessem áreas rurais localizadas fora dos aglomerados urbanos, e que seriam não só áreas de lazer, mas também fontes de abastecimento para as comunidades jesuítas nas cidades (Alden, 1996, p. 211).

Com um carisma eminentemente orientado para a prática, a Companhia de Jesus foi uma Ordem não contemplativa, com caráter missionário. A mesma concepção está presente na *Ratio Studiorum*, de 1599: o conhecimento deve ser produto da prática coletiva dos padres. A concretização efetiva do carisma, que é o serviço da comunidade ou do bem comum, depende da qualidade e da quantidade dos recursos humanos disponíveis, recrutando, selecionando e formando os futuros padres. A dificuldade da realização do carisma-em-missão deve-se às carências no terreno, à falta de meios e de contingentes com dedicação exclusiva ao carisma (Silva, 1990, p. 124).



3. ESCRITA E CONVERSÃO: ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS E TEOLÓGICAS

Desde 1547 que a Companhia armazenava informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. A partir dessa data, o padre Polanco, secretário do padre Inácio de Loyola, determinou que todas as províncias enviassem correspondência para Roma, relatando o sucesso das missões. Inácio de Loyola constituiu Nóbrega o primeiro provincial da Companhia de Jesus não só no Brasil, mas na América, enviando instruções do que se costumava praticar noutras províncias em termos de escrita. Nas cartas não se deviam misturar assuntos internos da Companhia com notícias de edificação, pois as cartas eram destinadas a uma leitura coletiva e também a uma leitura realizada por pessoas exteriores à Ordem (*Monumenta Brasiliae*, 1956, p. 150).

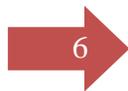
O objetivo principal na recolha de informação era obter dados concretos sobre os povos sobre os quais missionavam, principalmente sobre suas línguas, o que permitia a construção de gramáticas e o treinamento de jovens missionários, nos colégios da Europa, antes de irem para as missões. Por outro lado, as cartas permitiam o controle interno da Ordem por meio da regulação do tempo do cotidiano da missão e o reforço do entusiasmo catequético. As cartas deveriam ser revistas por Polanco e sua equipe em Roma, e censuradas naquilo que fosse necessário ou que comprometesse, de algum modo, a Ordem. De seguida, eram traduzidas para várias línguas e remetidas para várias missões, de modo a que os padres missionários espalhados pelas diversas áreas geográficas ficassem cientes do que se passava do outro lado do mundo (Hansen, 2001, p. 15).

Os missionários deveriam justificar-se, portanto, na correspondência interna. Isso implicou uma exaustiva troca de correspondência entre o centro (Roma e Portugal) e a periferia (as terras de missão), e essas cartas tornaram-se o principal instrumento para a organização e o controle das atividades da Ordem. As cartas reforçavam, também, a necessidade da presença religiosa dos Jesuítas na América Portuguesa e o seu favorecimento pela Coroa, de luta contra a propagação do ideário protestante. Também os territórios ultramarinos portugueses sofriam os ataques dos inimigos considerados hereges (Assunção, 2001, p. 156).

A prática da escrita fez dos jesuítas “intermediários representacionais”, nas palavras de Alina MetCalf, homens que explicavam o significado do contato cultural e do intercâmbio, por meio de discursos, traduzindo o mundo das Américas (Metcalf, 2009, p. 311; 320).

Nessa correspondência, em que os missionários demonstravam sua capacidade de conjugar obediência e prudência, Eisenberg identificou as referidas “práticas” ou “estratégias de justificação”: “a prestação de contas não correspondia estritamente à eficiência institucional, mas sim à demonstração do uso da prudência e da obediência nas práticas relatadas através das missivas” (Eisenberg, 2000, p. 48).





As obras escritas pelos jesuítas, a partir do século XVI, têm um sentido designado pela própria Companhia, que determina o que pode e o que deve ser lido, sendo também ela intérprete privilegiada da sua própria obra. A Ordem inaciana é, ela mesma, a construtora da sua história, pelo que seus escritos devem ser lidos num sentido crítico (Villar, 2006, p. 14). Note-se ainda que o investimento nesta propaganda para formar uma opinião, sobretudo junto das camadas das elites do poder, favorável à causa e ao modo de atuação dos Jesuítas, tornou-se vital para a Companhia, de modo a que constantemente conseguisse reconhecimento e aprovação, para além de aprovação eclesiástica. Foi também este investimento massivo em divulgar suas atividades que tornou a Ordem mais suscetível a criar inimigos e atritos constantes. O esforço na construção de uma imagem, que tinha como destinatário um público admirador justificava-se, também, pela necessidade de contrariar o movimento dos que criticavam a atividade da Companhia (Franco, 2006, p. 70).

O cultivo do sofrimento como um caminho acolhido, e até sutilmente desejado, para a salvação, foi uma constante dentro da Igreja católica, sobretudo para os que professavam a fé de Cristo em terras distantes, como é o caso da Companhia de Jesus. Note-se que as queixas apresentadas nas cartas deveriam servir como exemplo, caminho de aprendizagem e de fé.

4. ALDEAMENTOS E CONVERSÃO

Os primeiros jesuítas que encontraram os indígenas julgavam que poderiam preencher as mentes dos índios como se estivessem a escrever numa folha de “papel em branco”, expressão utilizada por Nóbrega, que indica claramente que o importante seria a aplicação da virtude e do zelo da Ordem. No entanto, o contato com os indígenas revelou o contrário: os nativos possuíam crenças cosmológicas, que se ofereciam como muralhas para a doutrina católica. Os padres jesuítas somaram opiniões negativas a este respeito: alguns consideravam os “índios bárbaros”, poucos aptos a converter, outras achavam que os indígenas não tinham sequer capacidade para serem convertidos.

Os indígenas tinham costumes que os jesuítas reprovavam, como a poligamia, a antropofagia ou o canibalismo, ideias que circulavam nas cartas, através de diversos relatos, e que acentuavam um modo de vida dos índios que devia ser criticado e corrigido. Assim, era natural que nos seus discursos os padres jesuítas relatassem grandes feitos contra “maus costumes”, por parte dos índios, fazendo disso uma ideia central em seu projeto religioso. Atribuía-se às representações escritas e figurativas um carácter de verdade, que levava a crer que todos os índios eram canibais.

Não bastou a força moral dos padres jesuítas sobre estas questões, mas se exigiu que se legislasse contra a antropofagia. A antropofagia, ritual e festiva, tinha por base a vingança. Vários outros componentes entravam, os índios antropófagos pensavam também destruir o espírito do morto, quando se lhe comia o corpo, e





deste principalmente as partes mais perigosas para a coletividade sobrevivente: braços, certos tendões das pernas, olhos. Não seria, no entanto, um recurso ou uma necessidade alimentar (Sousa, 1938, p. 139). Passavam a não ser só invocados motivos religiosos para a extinção da antropofagia, apelando-se para um motivo de ordem prático: a lei portuguesa. A antropofagia implicava a prática de um crime, um homicídio, que deveria ser castigado (Leite, 1965, p. 69). Estando os gentios submetidos a uma lei que os proibisse de comer carne humana e os situasse em aldeias estáveis onde pudessem ser instruídos, estariam finalmente suscetíveis à conversão, segundo Nóbrega.

Outro entrave para a realização do trabalho missionário nas aldeias foi a mobilidade geográfica dos gentios. Os grupos litorâneos realizavam migrações periódicas buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais. Enquanto os povoados indígenas não fossem fixados em áreas geográficas específicas, onde se pudesse estabelecer um esquema de autoridade e obediência, a evangelização tornava-se difícil (Santos, 2002, p. 37). O plano de catequese elaborado pelos jesuítas, tendo à frente o padre Nóbrega, propunha a criação dos aldeamentos ou reduções.

As aldeias formadas naturalmente foram substituídas por agrupamentos organizados pelos próprios missionários, visando superar as frustrantes idas e vindas aos povoados indígenas originais para ministrar a doutrina e conduzir à conversão. Enquanto não houvesse uma mudança radical nos costumes indígenas, a pregação era tida por vã. Nos aldeamentos, os Jesuítas moldavam toda a estrutura sócio-espacial e procuravam concentrar seus esforços nos índios mais propensos para a conversão (Santos, 2002, p. 37). Além da doutrina cristã que aprendiam, os índios, situados em redor das cidades e das vilas, ajudariam também à comum defesa. A sua fixação em aldeias implicava, para quem os aldeava, a dupla responsabilidade de lhes assegurar sustento e trabalho. Os índios viviam da caça, da pesca e das plantações de mandioca ao redor das suas pequenas aldeias dispersas, mas o povoamento dos portugueses ia demarcando sesmarias, uma após outra. Os índios deviam dispor de terras próprias, juridicamente garantidas, para lavouras e sustento (Leite, 1965, p. 70).

No final de 1550, a Companhia procurou concentrar os indígenas nestes aldeamentos, onde podiam ser supervisionados de perto e doutrinados. Aqui eles eram tornados cristãos, pelo menos nominalmente. Em finais do século XVI, os aldeamentos constituíam a principal componente da evangelização dos indígenas, existindo provavelmente um total de 150 no Brasil (Disney, 2010, p. 321-322). Os aldeamentos foram reconhecidos pela Coroa como úteis à colonização, por conseguirem assentar a população indígena e refrear sua resistência. Caio Prado Jr. defende tese semelhante, argumentando que os aldeamentos, traçados a partir dos interesses específicos defendidos pela Igreja no âmbito da empresa colonial, segregavam a população indígena e impediam o índio de se tornar elemento ativo na sociedade, “participante integrado na vida colonial” (Júnior, 1936, p. 1197-1198). A ideia de que os aldeamentos teriam se tornado “coletividades enquistadas” no seio da civilização colonial reproduz, sem dúvida, a opinião do autor, para quem “as



aldeias tornaram-se não só um estado no estado como uma igreja na igreja” (Júnior, 1936, p. 164). A localização dos aldeamentos obedeceu a considerações de vária ordem. Para incentivar o contato com os portugueses, facilitando também o seu uso como mão-de-obra, os aldeamentos eram situados geralmente próximos das povoações coloniais. Procedendo a um “plano de colonização”, conforme lhe chamou Nóbrega, os aldeamentos serviam para separar as atnias indígenas inimigas entre si, e sobretudo, fixá-las num só lugar (Leite, 1938, p. 114).

Os aldeamentos podem ter servido para consolidar os interesses do Estado português nas terras coloniais e expandir as fronteiras da ocupação luso-brasileira, uma vez que a própria configuração política do Império lusitano se apoiava numa relação indissociável entre o poder político e o religioso (Silva, 2000, p. 25). Podemos afirmar que o trabalho missionário já nasceu comprometido com a ordem política e social da colônia em formação, sem contradizer os interesses políticos ou mercantis mais amplos. Ao criar contato entre a cultura europeia e as diferentes culturas indígenas, os Jesuítas possibilitaram o efetivo avanço da colonização lusitana em terras americanas.

Pelos colonos, os indígenas eram vistos como reserva de mão-de-obra, que sempre podia ser recrutada em momentos de maior demanda dos engenhos. Ao recrutamento deveria corresponder um salário justo, mas geralmente isto não ocorria. Aos poucos, os colonos passaram a tentar burlar de todas as formas o sistema. Paralelamente, seguia-se a prática, tornada legal, de escravizar índios tomados em guerra justa. Os aldeamentos pareciam bem sucedidos no que diz respeito a desestruturar a resistência indígena, mas o avanço da ocupação colonial e a progressiva dizimação dos povos nativos, bem como a escravização legal ou clandestina, determinariam o fracasso da experiência missionária na costa e sua internação nos sertões (Santos, 2002, p. 38).

5. PRÁTICAS DE JUSTIFICAÇÃO

As missões jesuíticas em terras brasis foram formadoras do contexto histórico e intelectual do pensamento político-jesuítico do século XVI. Estas “práticas de justificação”, como lhes chamou José de Eisenberg, elaboradas através das cartas, em terras de missão, teriam influenciado teólogos europeus como Juan de Mariana e Luis de Molina. Eisenberg argumentou, de maneira bastante pertinente, que essas modificações conceituais são tributárias, em última instância, do *modus procedendi* da Companhia de Jesus, “uma dialética entre obediência e prudência resultante dos elementos voluntarísticos da doutrina espiritual de Inácio de Loyola” (Eisenberg, 2000, p. 19). Se a obediência era um dos três votos que as ordens religiosas exigiam dos padres, sua conjugação com a prudência constitui uma especificidade da Ordem dos inacianos. Por um lado, a prudência se relacionava com a mobilidade e a autonomia decorrentes do voto especial de obediência direta ao Papa feito pelos Jesuítas, que os colocava fora da jurisdição das autoridades religiosas e seculares locais. Por outro lado, os futuros missionários





eram estimulados ao exercício da razão prática (moral) nos cursos de estudos de Casos de Consciência instituídos nos colégios da Companhia. Na prática, o detalhamento das regras escritas da Ordem era então conjugado à prudência do missionário formado nos colégios. Em função do contexto missionário, os inicianos procediam a uma adaptação das normas escritas da Ordem, o que era tolerado pelos seus superiores hierárquicos, desde que a adaptação não ferisse o ideário das *Constituições* (Zeron, 2002, p. 227-234).

Diante da multiplicação das interações culturais e das conseqüentes adaptações nas práticas evangelizadoras, o então provincial da Companhia de Jesus no Brasil, padre Manuel da Nóbrega, avaliou, no final da década de 1550, a necessidade de reformar a missão. Ele escreveu então diversos textos que justificavam suas decisões e as novas práticas que deveriam ser instituídas. O grande tema de missiologia, escrito entre 1556 e 1557 foi o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, que principiava por estabelecer os costumes sociais, políticos, religiosos, mentais do gentio, opostos à conversão. Escrito alguns anos depois de iniciada a evangelização na Bahia, o *Diálogo* bebia de um período de adaptação dos missionários. No texto, a imagem do índio brasileiro oscilava da conversibilidade à inconstância, segundo Nóbrega. O *Diálogo* preenchia funções específicas dentro da discussão ético-teológica da conquista das almas, com a finalidade primordial de conduzir o gentio à conversão católica.

No *Diálogo*, os índios brasileiros apareciam como descendentes legítimos de Cam e portadores de sua maldição. No entanto, isso não impedia sua conversão, quando superadas as dificuldades que se apresentavam ao missionário (Daher, 2001, p. 44). Nóbrega enumerava como causas do insucesso na conversão: a antropofagia; a falta de autoridade política (viverem sem rei); a falta de religião culta e orgânica (viverem sem um Deus a quem adorarem); a rudeza mental; e o atavismo silvestre, que influía na estabilidade dos índios, atraindo-os para o mato. Se o próprio texto deixava claro que as tarefas de conversão eram sempre úteis quando feitas por amor a Deus e ao próximo, a obra de Nóbrega colocava também uma questão de suma importância: a aposta dos Jesuítas na conversão imbricada na construção de um novo homem, um homem cristão, dentro do espírito da *pax christiana*. A estratégia de conversão tinha uma urdidura de longo prazo, contínua entre gerações de indígenas que seriam cristianizados.

O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* apresenta uma discussão sobre os caminhos a se adotarem como metodologia missionária, notoriamente no que se refere aos limites da introdução de elementos culturais indígenas nas cerimônias religiosas católicas. O *Diálogo* possibilita a manutenção da coesão do corpo da Ordem, gerando um ambiente propício ao convívio intelectual de posições conflitantes, permitindo o seu confronto na busca por um acordo racional, expandindo o campo das opiniões aceitáveis.

Uma das discussões que Nóbrega lançava ainda na sua obra *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* era a da oposição entre natureza e instrução. É na instrução que claramente os Jesuítas podiam e deviam intervir, como o texto deixava claro, tendo ainda em conta que não era pelo fato de os índios não terem polícia que



tinham menos entendimento para receber a fé que os cristãos tinham (Nóbrega, 2006, p. 10-11).

A ignorância que os Jesuítas atribuíam aos indígenas representava a possibilidade da conversão. É apontado na obra que nem sempre a civilização refinada era elemento útil para a conversão, podendo até ser um entrave no processo de evangelização. A condição extrínseca, facilitadora da conversão, seria da parte dos missionários, que deviam tender cada vez mais para a sua perfeição enquanto evangelizadores, atraindo de Deus a graça da conversão dos gentios. Com a sujeição destes se facilitava a instrução dos adultos, através da catequese, e se promovia a evangelização dos filhos sob um regime de autoridade paterna. Nóbrega revelava que o maior obstáculo à conversão do índio não era a presença de uma doutrina inimiga, mas os costumes bárbaros e contra a natureza do gentio do Brasil, o que tornava indissociável a relação entre o problema da inconstância do índio e o projeto educacional jesuítico. Diante dos índios, permeáveis aos costumes bárbaros, Nóbrega agilizou a possibilidade de “desconversão”. Enquanto a noção positiva de conversão tinha um caráter efetivamente religioso, a noção de “desconversão” encerrava a retoma do índio aos costumes bárbaros, à poligamia, ao xamanismo, ou ao mais abominável deles, o canibalismo: “os convertirei a todos – diz Nóbrega – e [...] os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações [...]” (Nóbrega, 2006, p. 11; p. 320).

O *Diálogo* inclui, ainda, aspectos que têm em conta o contexto contrarreformista vivenciado na Europa, de luta contra a heresia. Nóbrega incluiu claramente os tupinambá no quadro geral da idolatria e do paganismo, a partir de categorias teológicas e políticas.

Para além da questão da aplicação de uma lógica letrada com fins catequéticos a uma sociedade que desconhecia a escrita, é preciso analisar as operações que levavam a isolar no texto a imagem do “índio bárbaro”, com um passado toldado pela culpa, as trevas e o pecado. Esse passado é fabricado pelo missionário, através de estratégias retóricas, produtoras também de uma consciência no presente de que o índio se podia converter. Assim, foi um passado de pecado que foi considerado como condição de possibilidade da conversão religiosa. Ronald Raminelli, focando a ideia de bárbaro, transportada pela cultura europeia para qualificar a figura do selvagem ameríndio, comenta, a este propósito:

O bárbaro saltou dos escritos de Aristóteles e São Tomás de Aquino e mergulhou nos relatos sobre o cotidiano ameríndio. O aristotelismo pouco se alterou durante o longo percurso, recebendo apenas algumas adaptações. As guerras, a nudez, o canibalismo e a falta de centralização política sempre foram costumes próprios dos bárbaros. Essas práticas e desvios disseminaram-se pelas cartas jesuíticas, pelas narrativas de viagens e pelas primeiras histórias do Brasil. Portanto, a maneira de identificar um bárbaro não se alterou. O índio encontrava-se no limbo; como um pagão, era um ser decaído, capaz de ver a luz divina por intermédio da palavra revelada. Porém, o simbolismo expresso pelas imagens do índio



vinculava-se ao processo de colonização, que concebia o barbarismo sob uma nova tonalidade. A imagem do índio dialogava-se não apenas com o legado cristão, mas sobretudo, com os embates próprios ao mundo colonial (Raminelli, 1996, p. 54-55).

Os Jesuítas tinham como função instigar à ruptura do índio com o seu passado marcado, na sua ótica, pelo vício e pela distância do bem. A fim de integrar o índio na ordem hierárquica do corpo imperial, o missionário produziu a consciência do índio com arrependimento, culpa. Desse modo, integrava-se o índio na lógica teológica do pecado adâmico.

CONCLUSÃO

Em terras americanas, a influência da Companhia de Jesus constituiu- uma das mais importantes matrizes da organização política e social em todas regiões do continente colonizadas pelos países ibéricos. Na América Portuguesa, os Jesuítas deram forma à educação, a partir de diversas mudanças na formação e na articulação dos modos de pensar. Imbuídos de um ideário religioso contrarreformista, de combate ao herege, os próprios Jesuítas se auto-denominaram de “soldados de Cristo”, estabelecendo como missão principal cristianizar os povos gentios da América.

A experiência missionária foi o lugar a partir do qual os Jesuítas procuraram a conversão do gentio, mostrando-se um recurso central. O *constructo* teológico de todo o projeto jesuítico apresentou-se indissociável dos casos particulares, muitas vezes relatados nas missivas da Companhia. As cartas permitiram ainda a descontextualização do indígena por meio da escrita, inserindo-o num contexto novo, de heresia, de idolatria e de paganismo. Por meio da escrita se preenchia, assim, uma importante função colonizadora, pela informação que os textos faziam circular, instigando os missionários ao zelo apostólico, e acentuando a presença do Império português em províncias distantes.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, João Capistrano de. (1936). *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu.
- Alden, Dauril. (1996) *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Assunção, Paulo de. (2001). “*A Terra dos Brasis*”: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596). São Paulo: Annablume.
- Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada. (2010) Introdução. In: Bethencourt, Francisco; Curto, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, coleção Lugar na História, p. 1-19.



- Costa, João Paulo A. Oliveira e. (1998). *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Daher, Andréa. (2001). A Conversão do Gentio ou a Educação como Constância. In: Vidal, Diana Gonçalves; Hilsdorf, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Disney, Anthony. (2010). A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contactos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: edições 70, coleção Lugar na História, p. 295-327.
- Dompier, Bernard. (1996). La Compagnie de Jésus et la Mission de l'Intérieur. In : Giard, Luce, Vaucelle, Louis de (dir.). *Les Jésuites à l'Âge Baroque 1540-1640*. Grenoble: ed. Jérôme Million et les auteurs.
- Eisenberg, José. (2000). *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG.
- Franco, José Eduardo. (1999). *Brotar Educação: história da Brotéria e da evolução do seu pensamento pedagógico (1902-1996)*. Lisboa: Roma Editora.
- Franco, José Eduardo. (2006). *O Mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, vol. 1.
- Hansen, João Adolfo. (2001). *Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no Século XVII*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Júnior, Caio Prado. (2002) *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. 3.
- Lacouture, Jean. (1993) *Os Jesuítas*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. 2.
- Leite, Serafim. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I e II. Porto: Tipografia Porto Médico.
- Leite, Serafim. (1965) *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil: Assistência de Portugal. 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Loyola, Inácio de. (2004). *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Trad. Joaquim Mendes Abranches. Revisão Pe. João Augusto Mac Dowell, s.j. São Paulo: edições Loyola, Proêmio, IV
- Luz, Guilherme Amaral. (março 2003). Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. *Revista Topoi*. Rio de Janeiro.
- Metcalf, Alina. (2009). A Busca pelo Intermediário Feminino no Século 16 no Brasil. In: Schwartz, Stuart B.; Myrup, Erik Lars (orgs.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru, São Paulo: EDUSC, p. 299-336.
- Monumenta Brasiliae*. (1956) Serafim Leite, s.j. (org.). Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. II (1553-1558).
- Nóbrega, Manuel da. (2006). *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: MetaLibri.



- Osswald, Cristina. (fevereiro de 2010). Jesuítas no Brasil: Séc. XVI. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. Lisboa: Brotéria, vol. 170, p. 135-146..
- Raminelli, Ronald. (1996). *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- Santos, Fabricio Lyrio. (2002). *Te Deum Laudamus: a Expulsão dos Jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- Serrão, Joel, Marques, A.H. de Oliveira (dir.). (1991). *Nova História da Expansão Portuguesa: o Império Luso-Brasileiro, 1620-1750*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. VII.
- Silva, António da. (agosto de 1990) A Companhia de Jesus em Números (nos quinhentos anos de Inácio de Loiola). *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. Lisboa: Brotéria, vol. 131, n.º 2-3, p. 123-135.
- Silva, Cândido da Costa e. (2000). *Os Segadores e a Messe: o Clero Oitocentista na Bahia*. Salvador. SCI; EDUFBA.
- Sousa, Gabriel Soares. (1938). *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Varnhagen. 3.ª Ed. São Paulo: Biblioteca Brasileira. Cia. Editora Nacional.
- Vilar, Socorro de Fátima Pacífico. (2006). *A Invenção de uma Escrita: Anchieta, os Jesuítas e suas histórias*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Zeron, Carlos. (2002). Recensão: EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000, 264 p. *Revista de História*, n.º 147, p. 227-234.

