

## ESTRATÉGIAS DE JUSTIFICAÇÃO PARA A CONVERSÃO DO GENTIO NAS MISSÕES JESUÍTICAS

Fernanda Santos\*

**RESUMO:** Este artigo pretende mostrar como a Companhia de Jesus, Ordem religiosa criada em 1540, na Europa, se estabeleceu na América portuguesa, evangelizando e educando, criando estruturas possíveis para a conversão do gentio. A partir do conceito de estratégia de Certeau, e baseado na proposta de análise de José Eisenberg, que argumentou que os Jesuítas, em terras brasis, fizeram proliferar as missões através de “estratégias de justificação”, o artigo procura mostrar a mobilização de meios por parte dos Jesuítas para a conversão religiosa, e a integração das populações autóctones no projeto global dos Jesuítas de *pax christiana*, um projeto de universalização do Cristianismo. Mostra-se ainda como essas estratégias de justificação foram articuladas, discursivamente, através de uma correspondência epistolar constante, que dava conta dos sucessos e das dificuldades da Ordem, e na prática de conversão. Nessa correspondência, os missionários demonstravam sua capacidade de conjugar obediência e prudência. Pretende observar-se quais as justificações que os Jesuítas davam nas suas missivas e com que finalidades. Neste conjunto de estratégias inclui-se ainda o Quinto Império, um mito baseado na profecia divina de que Portugal seria um líder na expansão do Cristianismo, no qual os Jesuítas se apoiaram para fundamentar as suas práticas de conversão.

**Palavras chave:** Companhia de Jesus, missões, estratégias de justificação, conversão.

### STRATEGIES OF JUSTIFICATION FOR THE CONVERSION OF THE GENTILE IN THE JESUIT MISSIONS

**ABSTRACT:** This article aims to show how the Society of Jesus, religious Order founded in 1540, in Europe, was established in Portuguese America, evangelizing and educating, creating possible structures for the conversion of the gentile. From Certeau's concept of strategy, and based of Joseph Eisenberg's proposal, who argued that the Jesuits in brazil land made possible the proliferation of missions through "strategies of justification", the article attempts to show the mobilization of resources by Jesuits to religious conversion, and integration of indigenous peoples in the overall Jesuit's project of *pax christiana*, a project of universal Christianity. They also show how these strategies of justification were articulated, discursively, through a constant written correspondence, which gave us an account of the successes and difficulties of the Order, and in the practices of conversion. In this correspondence, the missionaries showed their ability to combine obedience and prudence. It aims to observe the justifications that the Jesuits gave in their letters and their purposes. In this set of strategies it also includes the Fifth Empire, a myth based on divine prophecy that Portugal would be a leader in the expansion of Christianity, in which the Jesuits relied to support their conversion practices.

**Keywords:** Society of Jesus, missions, justification strategies, conversion.

### Missões jesuíticas: Introdução

No Brasil, como na Ásia, a principal ordem missionária foi a Companhia de

---

\* Doutoranda em História, na Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista da Fundação da Ciência e da Tecnologia de Portugal. Investigadora CLEPUL - Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa, e da CompaRes - Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos, Portugal.

Jesus. Se a Ordem inaciana foi uma organização internacional com quartel-general fixado em Roma, algumas missões eram desenvolvidas, maioritariamente, por clérigos portugueses e geridas no âmbito da estrutura organizacional do Império português, como foi o caso das missões asiáticas (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. Embora a Companhia só fosse aprovada oficialmente a 27 de setembro de 1540, já meio ano antes tinham partido de Roma para Lisboa, a caminho das missões portuguesas, os Padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier (LEITE, 1965, p. 1).

A fundação canónica da nova Companhia religiosa acabaria por irradiar uma ampla evangelização de sociedades não-europeias, encontrando nos espaços ultramarinos frequentados pelas conquistas e tratos ibéricos uma novidade do seu carisma enquanto Ordem. Subjacente a este impulso evangélico da Companhia esteve a dinâmica da conquista espiritual dirigida para a conversão à fidelidade da Igreja de Roma de todo aquele que ignorava ou que se tinha afastado das doutrinas católicas. A ética da conquista foi uma decorrência imediata dos debates e da legislação que legitimava a expansão do Cristianismo catolicizado. A violência foi uma consequência natural desse processo, e admitiu, por inerência, a hierarquização social (MEIHY, 2000, p. 6-10). Em contraste com os impérios holandês e britânico, a conversão religiosa no império português parece ter sido um fator importante na integração dos grupos autóctones. 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 colónias espanholas, inglesas, francesas e holandesas (BETHENCOURT, 2010, p. 8-9).

O caráter universalista do Cristianismo ajudava a legitimar as atividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia espalharem-se pelo mundo, e consequentemente, propagar o Evangelho. Os surtos missionários não foram imediatos, mas perante uma revolução geográfica, atuava-se com um novo modelo de evangelização (COSTA, 1998, p. 24).

Desde finais de Quinhentos, a atividade da Ordem se tornou fundamentalmente missionária, dirigida para o coração dos territórios europeus, mas também se

expandindo para as culturas e populações das Américas e Ásias. Conforme afirmou Bernard Dompier, a Companhia se constituiu de viajantes missionários (DOMPIER, 1996, p. 169). O mesmo desígnio aparece nas *Constituições* de Santo Inácio, quando este refere ser tão difícil promover a união interna entre os membros, como unir os fiéis e os infiéis nas diversas partes do mundo (LOYOLA, 2004, Parte IV, Parágrafo 655). O quarto voto, de ir em missão *ad majorem Dei gloriam*, assumiu no Brasil um relevo especial, pois os Jesuítas passavam grande parte da sua vida em viagem e em missão (OSSWALD, 2010, p. 135-146).

Acerca da cumplicidade intrínseca entre ciência, pedagogia e missionação no desempenho histórico dos Jesuítas, Jean Lacouture afirmou o seguinte: “(...) Além da primeira [a vocação missionária] requerer a maior parte das qualidades ou aptidões que se exige para a segunda [a missão docente] (...), a saga missionária desempenhou um grande papel no ensino dos colégios da Companhia.” (LACOUTURE, 1993, p. 306). 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, ao fundar-se o Governo-Geral do Estado do Brasil (LEITE, 1965, p. 1). 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 chegada de Manuel da Nóbrega, com mais cinco companheiros, abriu a história da Companhia em todo o continente americano, pois só daí há dezessete anos chegariam outros jesuítas à América espanhola:

(...) importa anotar, desde já, que a mesma significação assume o que se refere a escolas, igrejas, aldeias catecúmenos, liberdade dos índios, administração dos sacramentos e outras actividades da Companhia de Jesus, porque Nóbrega, com a do Brasil, inaugurou de facto a missão jesuítica da América. (LEITE, 1965, p. 2)

Conforme afirmou José Eduardo Franco, o programa científico-cultural da Companhia de Jesus teve “implicações pedagógicas indissociáveis” e “está ao serviço da missão fundamental dos Jesuítas, em particular, e da Igreja Católica, em geral: a missionação *ad gentes*, em particular, e da evangelização, em geral.” (FRANCO, 1999, p. 114). A Missão do Brasil pertenceu à Província de Portugal até 1553, ano em que se constituiu Província da Companhia, que foi não só a primeira da América, mas também

uma das primeiras da Europa e do mundo. Quase ao mesmo tempo se fundaram a cidade de Salvador da Bahia e a Missão do Brasil (LEITE, 1965, p. 2-3).

Durante a sua permanência de duzentos e dez anos no Brasil até à sua expulsão em 1759, os Jesuítas foram um agente importante na exploração geográfica e na colonização europeia. Por um lado, foram os primeiros a desbravar o sertão e a floresta. Por outro lado, os colégios e outras casas constituíram o núcleo inicial de vilas e cidades brasileiras. Este caráter pioneiro dos Jesuítas tornou-os no corpo missionário mais numeroso e mais espalhado no Brasil, de tal forma que em 1553 para 1556 o seu número tinha ascendido de treze para trinta e seis jesuítas (OSSWALD, 2010, p. 135). Os Jesuítas foram, no século XVI, os únicos religiosos presentes em muitas regiões brasileiras. Devido à escassez de clérigos seculares e regulares, mesmo em cidades importantes como o Rio de Janeiro, os jesuítas pregavam e confessavam a maior parte dos portugueses e restantes fiéis. Para além da Companhia de Jesus, outras ordens começaram a atuar no terreno, com as quais nem sempre os Jesuítas tiveram um relacionamento fácil ou pacífico na disputa pelo domínio do monopólio das instituições educativas. 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 incompetência dos clérigos seculares originários de Portugal. As ordens religiosas passaram a tomar conta da formação de religiosos. Também as referidas Ordens cumpriram a mesma tarefa educativa, num grau menor, contudo, com vista à formação de novos sacerdotes (SERRÃO; MARQUES, 1991, p. 376-377).

Os Jesuítas do Brasil viveram em diferentes instituições, à semelhança de todas as províncias jesuítas: casas, residências, colégios, noviciados, hospícios, recolhimentos, hospitais e seminários. No que se refere às residências, estas podiam ser habitações fixas ou temporárias. Os colégios mais importantes reuniam uma série de funções e albergavam uma grande variedade de habitantes, reunindo uma série de edifícios. Parte destes aposentos 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 (cercas) 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).

Os primeiros jesuítas se consideravam pregadores itinerantes, peregrinos da Terra Santa, embora todos os membros fundadores da Companhia tivessem feito os seus

estudos superiores na Universidade de Paris. Circunstâncias históricas, como o convite das autoridades de Messina, Palermo, Viena, Coimbra, Roma foram ditando a mudança de rumo da ação apostólica da Companhia de Jesus. À data da morte de Santo Inácio de Loyola, em 1556, os Jesuítas já mantinham cerca de 35 escolas e, pouco tempo depois, o Padre Polanco, em nome do novo Superior Geral, comunicava a toda a Companhia que a educação se havia tornado sua missão prioritária (MIRANDA, 2009, p. 23).

No âmbito do processo educacional dos Jesuítas, o poder de conquista do grupo deu-lhes um lugar de destaque na história do mundo moderno, como dominadores espirituais, com uma linha curricular articulada de forma competente, através de um maciço investimento na erudição de seus alunos. A extrema habilidade com que se dispunham a ensinar, mantendo a predominância de uma minoria sobre um grande número de escravos e agregados, deu-lhe uma presença relevante na América Portuguesa. Quando a Companhia de Jesus aí chegou, a sua existência canônica era apenas de nove anos, mas os seus membros desbravavam caminhos à procura de novas gentes para divulgarem o Evangelho. A função militar para a qual tinham sido preparados era já visível, e o conteúdo cultural de que eram portadores funcionou como mola propulsora para o rápido progresso da educação jesuítica no Brasil.

### **Missões e estratégias de justificação**

Com um carisma eminentemente orientado para a prática, a Companhia de Jesus é uma Ordem não contemplativa, o que faz compreender também este caráter missionário. A mesma concepção está presente na *Ratio Studiorum*, de 1599: o conhecimento deve ser produto da prática coletiva dos padres que repetem saberes autorizados como aplicação útil. 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. Ficou explicitada a importância desta correspondência, mas à exigência do Pe. Polanco estavam subjacentes objetivos como a recolha de informações acerca dos povos onde se missionava, principalmente sobre suas línguas, o que permitia a confecção de gramáticas e o treinamento de jovens missionários, nos colégios da Europa, antes de irem para as missões; a controle interno da Ordem por meio da regulação do tempo do cotidiano da missão; o reforço do entusiasmo catequético. Depois de revistas por Polanco e sua equipe em Roma, e censuradas naquilo que fosse necessário ou que comprometesse, de

algum modo, a Ordem, as cartas 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). A curiosidade acerca destas cartas era imensa, como refere o arquivista jesuíta Edmond Lamalle: “Anche i giovani confratelli dei religiosi partiti e, fra gli estreni all’Ordine, molti amici e benefattori, aspettavano com pari curiosità l’arrivo delle Annue.” (LAMALLE, 1981-1982, p. 109)

Os missionários deveriam justificar-se, portanto, na correspondência interna da ordem<sup>1</sup>. Isso implicou uma farta 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 – razão pela qual elas foram copiadas e arquivadas na Cúria Generalícia desde a sua fundação, assim como todo o documento administrativo ou legal emitido pelas autoridades seculares, o que explica a enorme riqueza dos arquivos da Companhia de Jesus, comparados aos arquivos das demais ordens religiosas. A este propósito saliente-se o quanto as cartas reforçavam, também, a necessidade da presença religiosa dos Jesuítas na América Portuguesa e o seu favorecimento pela Coroa, num ambiente europeu generalizado de Contra-Reforma. Também os territórios ultramarinos portugueses sofriam os ataques dos inimigos considerados hereges.

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). Um exemplo ilustrativo é o da obediência de Vicente Rodrigues, mesmo na doença. Padecendo de dores de cabeça, as “quartãs”, acessos febris causados pela malária (*MON. BRAS.*, I, 1956, p. 254)<sup>2</sup>, Nóbrega escreve acerca dele: “Vicente Rodrigues era muito doente e sempre se queixava da sua cabeça: mandei-lhe que não fôsse mais doente e assim o fêz. Já não o é há um ano para cá e ajuda-nos muito bem em tudo.” (NÓBREGA, 1955, p. 123). Os textos produzidos colocam a tônica em virtudes como a obediências, mas também a abnegação, a capacidade de suportar o sofrimento, dirigidas e recompensadas

<sup>1</sup> Havia ainda as *hijuelas*, contidas em fólhos que deveriam estar separados das cartas, contendo aspectos negativos, assuntos pessoais, contradições, dissensões (Cf. LAMALLE, 1981-1982, p. 93). A tradução literal da palavra remete para assuntos periféricos, subordinados aos principais.

<sup>2</sup> Fala-se destas febres quartãs de Vicente Rodrigues em agosto de 1551 (*MON. BRAS.*, I, 1956, p. 254).

pela fé cristã:

Andamos sempre por água, sem acertar o caminho, até que ao fim fomos dar a uma baixa detrás de um Rio Matuim onde nos atolávamos até aos joelhos, e tudo, por onde andamos, cheio de ostras, o que bastaria para cortar-nos as pernas, sabíamos se íamos para o mar, ou para a terra; mas, lembrando-se um de Santo Antônio, chamou os meninos e todos disseram um responso, e o bem-aventurado Santo Antônio pôs-nos em caminho. Andamos com muito trabalho de quedas até chegar às pegadas, onde encontramos os negros [índios] tão bons que teve de ficar ali um Irmão com dois meninos para os ensinar a fazer uma casa nas pegadas, onde se recolham meninos, e depois tenhamos ali bom acolhimento (...) (LEITE, 1940, p. 151-152; *MON. BRAS.* I, 1956, p. 389)

Certeau definiu, na sua obra *A Invenção do Cotidiano*, dois tipos de comportamento: o estratégico e o tático. Retirando estes termos do seu contexto militar, atribui-lhes novos significados e, embora relacionando-os ao mercado e às empresas, torna-se passível aplicar os mesmos conceitos às atividades da Companhia de Jesus. De um modo geral, Certeau considerou as instituições como "estratégicas" e as pessoas comuns, não-produtoras, como "táticas". Uma estratégia é uma entidade que é reconhecida como uma autoridade, neste caso a própria Companhia de Jesus, por ter o status de ordem dominante, ou ser sancionada pelas forças dominantes. Ela se manifesta fisicamente por seus sítios de operação, as missões e os colégios, e nos seus produtos, como a literatura, a arte, os discursos, usa recursos dedicados. Representando ainda um investimento enorme de espaço (construções e bens concretos) e tempo (a sua própria história e tradições), sua identidade e seu modo de operar já estão determinados. Não se pode esperar que uma estratégia seja capaz de se desestruturar e se reagrupar com facilidade, algo que um modelo tático faz com naturalidade. Em outras palavras, uma estratégia é relativamente inflexível pois ela é amarrada a um "próprio", que é a sua "localização espacial ou institucional". Mas mais do que isso, o objetivo da estratégia é se perpetuar através das coisas que ela produz. Portanto, a sua preocupação maior é a homogeneização do seu público-alvo, se engajando no trabalho de sistematizar, de impor ordem (CERTEAU, 1998, p. 99). Note-se que Certeau fala ainda do postulado de um lugar "susceptível de ser circunscrito como algo próprio a ser base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaçadas (...)" (*Idem, Ibidem*), aplicável às missões e aos aldeamentos, como se verá.

Eisenberg utilizou a ideia de "encontros do Novo Mundo", surgida como opção a "descoberta" e a "conquista". De fato, a pregação na língua tupi, o conhecimento da

cultura nativa, as práticas curativas alternativas às dos pajés e a tolerância nos ritos sacramentais, todas essas iniciativas foram tomadas de maneira mais ou menos improvisada pelos inicianos a fim de reverter o que se anunciava como um fracasso de sua missão (EISENBERG, 2000, p. 48). Note-se, a este propósito, que o preço humano a pagar por uma empresa destas era imenso: um terço dos que partiam morriam em viagem, e os obstáculos passavam pela introdução progressiva em terras longínquas de usos religiosos europeus, em terras desconhecidas, com gentes novas, e problemas humanos e religiosos em grande parte novos para os Jesuítas (LAMALLE, 1981-1982, p. 109).

O fracasso da primeira experiência missionária deveu-se, em parte, à própria organização social dos tupinambá e demais grupos culturalmente aparentados, habitantes do litoral. As guerras intertribais e o sacrifício dos prisioneiros em rituais antropofágicos, tanto quanto os costumes associados ao corpo e à sexualidade, criavam sérios obstáculos à implantação da ética cristã (SANTOS, 2002, p. 37). Os primeiros portugueses que encontraram os tupinambá, índios das florestas do litoral brasileiro, acharam que estes não teriam religião, e portanto seriam fáceis de converter. Os primeiros jesuítas tiveram uma percepção semelhante, julgando 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 “para que estas criaturas conheçam a seu Criador e a Jesus Cristo seu Redentor” (*MON. BRAS.* I, 1956, p. 142). Não tardou a revelar-se o contrário, os índios possuíam crenças cosmológicas, que se ofereciam como muralhas negativas para a doutrina católica penetrar profundamente. Somaram-se opiniões negativas a este respeito por parte dos padres da Companhia: D. Pedro Fernandes considerou os índios “bárbaros” poucos aptos para converter; Luís da Grã achou não terem capacidades para serem convertidos, e mais ainda, viu como negativo a falta de ídolos, por parte dos índios; e ainda José de Anchieta, que achando neles capacidade de conversão, esta não obstaria a sua malícia e maus costumes, a sua natureza feroz e indômita, próxima das feras. António Blasquez considerou ainda que a conversão só poderia ser feita em casos particulares, sem se poder generalizar a prática (*MON. BRAS.*, II, 1956, p. 487-488).

Os índios tinham costumes que os Jesuítas reprovavam, como o canibalismo e a poligamia. A história contida numa carta de Vicente Rodrigues, escrita na Bahia, em 1552, é disso exemplo: referindo que, numa ermida fora da Bahia, ele o padre Manuel

de Paiva tinham encontrado índios vindos da guerra que se preparavam para comer um prisioneiro morto, preparando vinhos e bailes, ambos os jesuítas trataram de retirar o corpo, enterrando-o na cerca da casa, junto da ermida. A reação não se fizera esperar, e os índios apareceram armados de arcos e flechas, com o intuito de desenterrarem o cadáver. Uma das táticas de implementação e catequização dos Jesuítas passou, em muitas situações, pela aliança com alguns índios com poder na tribo, por forma a conseguirem uma intervenção a seu favor. Não bastava uma atitude firme por parte dos padres que estavam no terreno. Desta forma, lê-se no relato que Vicente Rodrigues e os outros padres chamam um índio amigo para afastar os índios rebeldes. Resolvendo os padres levar o corpo dali, impedindo a antropofagia, Vicente Rodrigues relata:

(...) determinamos desenterrar o morto para nos aquietar, como fizemos muito secretamente, de noite, e o levamos a enterrar junto da cidade, sem ninguém o saber; o que foi muito, porque tôda a noite beberam seus vinhos, cantando e bailando, e naquele passo adormeceram, que nem cachorro bradou. Onde me lembraram as mortificações de nossos primeiros Padres, porque o corpo era morto, e fedia muito, e inchado, e de noite, de maneira que quando veio pela manhã tinham todo o quintal já cercado e de redor da casa cavado par ver se o achavam. Ficaram mui espantados, dizendo que nunca tal lhes fôra feito. E daqui ficaram com as fôrças de sua soberba quebradas, e nunca mais viram o corpo morto. (*MON. BRAS.* II, 1956, p. 307-309. Carta de Vicente Rodrigues, Bahia, 17 de maio de 1552)

Não bastou a força moral sobre estas questões, mas se exigiu que se legislasse contra a antropofagia. Nóbrega opôs-se vivamente à opinião de que se deixasse os índios com as suas próprias guerras, uma vez que os colonos defendiam que, enquanto os índios fizessem guerras entre eles, os jesuítas estavam seguros. Nóbrega chamou a atenção para este erro, até que Mem de Sá fez a proibição formal da morte em terreiro até onde chegasse a autoridade portuguesa. Tentava-se, assim, de colocar um ponto final na antropofagia, através de legislação adequada (LEITE, 1965a, p. 141). Não foram invocados motivos religiosos para a extinção da antropofagia, apelou-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, 1965b, 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.

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 foi o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, do padre Nóbrega, que principia 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* bebe de um período de adaptação dos missionários. Nóbrega enumera 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 adorem); a rudeza mental; e o atavismo silvestre, que influía na estabilidade dos índios, atraindo-os para o mato (caso dos meninos índios que, ainda que bem tratados, fugiam para o mato).

Se o próprio texto deixa claro que as tarefas de conversão são sempre úteis quando feitas por amor a Deus e ao próximo, a questão que Nóbrega coloca na voz de Mateus Nogueira é pertinente: “E isso que aproveitaria se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?”, ao que Gonçalo Alvarez responde: “Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e dahi por diante o poderião vir a ser, e parece que tem razão” (NÓBREGA, 2006, p. 7). Nogueira reitera que esse é certamente o melhor caminho a seguir: “E a mim sempre me pareceo que este muito bom e melhor caminho, se Deos assi fizesse, que outros.” (*Idem, ibidem*) Assim, na obra de Nóbrega coloca-se também uma questão de suma importância: a aposta dos Jesuítas na conversão imbricada na construção de um homem novo, um homem cristão, dentro do espírito da *pax christiana*.

A estratégia de conversão tem uma urdidura de longo prazo: cristianizar pode não ser para a geração dos pais, mas certamente a dos filhos e dos netos. Educar cristãmente nas aldeias as novas gerações têm ainda a função de, em teoria, eliminar a poligamia, ou seja, educar para a monogamia, casando “os moços da escola com as moças da doutrina” (LEITE, 1965b, p. 69).

Assim, contrariamente ao que fora feito aos judeus na Europa, obrigá-los à conversão em cristãos-novos, em terras brasílicas dever-se-ia atuar com prudência (*Ibidem*, p. 61) Uma das discussões que Nóbrega lança ainda na sua obra *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* é da oposição entre natureza e educação. Conforme refere a personagem Mateus Nogueira, quando confrontado por Gonçalo Alvarez sobre o fato de os índios não terem instrução (não sabem ler, nem escrever, não conhecem a filosofia nem a ciência), “[t]erem os romanos e outros gentios mais policia que estes não lhes

veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente.” (NÓBREGA, 2006, p. 10-11) É na educação que claramente os Jesuítas podem e devem intervir, como o texto deixa claro, tendo ainda em conta que não é pelo fato de os índios não terem polícia que “fiquem de menos entendimento para receberem a fee que os outros que a tem” (NÓBREGA, 2006, p. 11).

A ignorância dos índios representa a possibilidade da conversão, já que “Mais facil hé de converter hum ignorante do que hum malicioso e soberbo.” (*Idem, Ibidem*) É apontado na obra que nem sempre a civilização refinada é elemento útil para a conversão, pode mesmo funcionar como obstáculo nas discussões. Num longo diálogo entre as duas personagens, é apontado que os índios seriam mais fáceis de persuadir, porque teriam menos pontos de resistência do que os judeus e os romanos instruídos. Ao longo do texto, o fio do pensamento de Nóbrega é o de que os índios são passíveis de serem convertidos, porque são homens, e a prova disso é que muitos já se teriam convertido.

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 reeducação dos adultos, através da catequese, e se promovia a educação cristã dos filhos sob um regime de autoridade paterna (LEITE, 1965b, p. 62).

Nos dois principais escritos resultantes da decisão de reforma da missão, o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* e o chamado *Plano civilizador*, Nóbrega sintetizou as suas justificativas de ordem teológica e política: contra as concessões feitas anteriormente no campo doutrinário, apoiadas em práticas sincréticas e heterodoxas, Nóbrega defendia a instrumentalização do “medo servil” como forma de subjugar os índios e submetê-los dentro de um espaço controlado pelos missionários, os aldeamentos jesuítas. Segundo o argumento apresentado por Nóbrega, seria possível desarticular a cultura e a estrutura de autoridade das sociedades tupi, preparando o índio à conversão e permitindo a reintrodução das práticas evangelizadoras tradicionais que os missionários haviam aos poucos abandonado, quando atuavam nas aldeias indígenas.

As cartas escritas pelos jesuítas missionários que atuavam no terreno nos fornecem pistas da dificuldade em colocar em prática a evangelização dos índios. O padre Brás Lourenço relata o caso da tentativa de conversão de um gentio destinado à morte, um homem capturado pelos índios, cuja vontade era ser cristão:

(...) Os gentios, que estavam perto, compreendendo a coisa, não queriam permitir que êles lhe tocassem, estragavam o seu comer verdadeiro, que êles pensam ser o dos contrários. (...)”. Perante a fúria dos gentios, “os Padres (...) seguros de si mesmos, lhe mostraram caridade e amor. E deteve-os Nosso Senhor que os não mataram, espantando-se de achar nos Padres tão pouco mêdo (...)” (*MON.BRAS.*, Vol. I, 1956, p. 517-518)

Outro entrave para a realização do trabalho missionário nas aldeias foi a mobilidade geográfica dos índios. Os grupos litorâneos realizavam migrações periódicas buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais. Enquanto os povoados indígena 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”, que se tornaram célebres na América espanhola e na Amazônia. A diferença de nomenclatura para o mesmo fenômeno assentou numa questão organizacional dos Jesuítas na América Espanhola e na América Portuguesa. Conforme assinala Beatriz Franzen, os “aldeamentos” seriam próximos, mas não junto aos povoados portugueses. Os índios são deslocados do seu meio natural para serem instalados nas aldeias, ao passo que as “reduções” são instaladas longe do povoado espanhol, no *habitat* do índio. O padre vai ao encontro do índio e ali instala a “redução” (FRANZEN, 2002, p. 392).

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 vivam 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, 1965b, p. 70). Surge a proposta de Nóbrega da Lei dos Índios de 1558 (*MON. BRAS.*, III, 1956, p. 508-511).

No final de 1550, a Companhia procurou concentrar os índios nestes “aldeamentos”, onde podiam ser supervisionados de perto e doutrinados. Os índios eram tornados cristãos, pelo menos nominalmente. Em finais do século XVI, os aldeamentos constituíam a principal componente da evangelização dos índios, 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 a sua resistência. De fato, faziam parte de um projeto mais amplo, o chamado “plano de colonização” do padre Nóbrega, que consistia em enviar trabalhadores portugueses à terra e usar os aldeamentos para separar as tribos inimigas entre si, e sobretudo, fixá-las no solo (LEITE, II, 1950, p. 114). De 1553 a 1558 Nóbrega fundou duas aldeias com a mesma denominação de São Paulo, uma de Piratininga (1553), e outra na Bahia (1558), com semelhança de nome, mas também de organização e método (LEITE, 1965b, p. 71). Pelos colonos 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. 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, conquanto a estratégia dos aldeamentos havia sido bem sucedida em desestruturar a resistência indígena, e seria aplicada nos diferentes contextos (SANTOS, 2002, p. 38).

### **A Companhia de Jesus em terras de missão e o pensamento moderno**

Há consenso entre os historiadores ao afirmarem que a Companhia de Jesus exerceu uma evidente influência na formação do pensamento moderno, principalmente por meio de seu trabalho missionário e educacional. Na América Portuguesa, os Jesuítas deram forma à educação escolar, a partir de diversas mudanças na formação e na articulação dos modos de pensar.

Do mesmo modo se posiciona José Eisenberg, referindo que “as missões jesuíticas do Novo Mundo formam o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do início da era moderna”, na medida em que “uma primeira geração de missionários no Brasil buscava definir novas estratégias de justificação que lhes permitissem adaptar e alterar a doutrina religiosa na

qual haviam sido educados para os fins práticos de seu empreendimento no Novo Mundo” (EISENBERG, 2000, p. 14). Estas “práticas de justificação” elaboradas nas terras de missão teriam influenciado teólogos europeus como Juan de Mariana e Luis de Molina (ZERON, 2002, p. 228). 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 noviços, 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. Ou seja, em função do contexto missionário, os inacianos procediam eventualmente a uma adaptação das normas escritas da ordem, o que era tolerado pelos seus superiores hierárquicos, se julgassem que tal adaptação não era totalmente contrária ao espírito das “Constituições” (ZERON, 2002, p. 227-234).

Eisenberg preocupou-se ainda em identificar a anterioridade de certas ideias elaboradas na terra de missão brasileira com relação à Europa, do que em entender o sentido que os jesuítas pretendem imprimir à sociedade colonial então em formação, e particularmente o estatuto que o indígena deveria obter nesta sociedade (escravo, cidadão ou cidadão tutelado). Ora, esta discussão, cujos termos Nóbrega pretendeu definir particularmente nos textos citados, revela o fundamento de um projeto político da Companhia de Jesus para a América Portuguesa que se pretendia hegemônico. Nóbrega defendeu-o tenazmente tanto diante das autoridades administrativas, de quem necessitava apoio inclusive militar para implementá-lo, quanto diante das oposições que logo se cristalizaram dentro da própria Companhia de Jesus, em Roma, em Portugal, mas também no Brasil, onde enfrentou a referida resistência de Quirício Caxa, além de Luís da Grã, que o sucedeu no posto de Provincial, entre outros.

Assim, as chamadas “justificações”, elaboradas nas terras de missão, teriam influenciado o pensamento político dos teólogos-juristas europeus, o que resultou na

transição da hegemonia teológico-política dominicana para a jesuítica, durante o século XVI. Ou seja, para Eisenberg, no processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas práticos, os jesuítas acabavam por produzir conceitos políticos que diferiam da interpretação dominicana (EISENBERG, 2000, p. 168). Deste modo, “a relação entre teorias e práticas de justificação é uma relação historicamente determinada” (*Ibidem*, p. 169).

Ressalva-se que não foi tanto o enfraquecimento do fervor missionário, e sim um crescente pragmatismo no sentido do autofinanciamento da missão que constituiu o principal ponto de inflexão da política missionária jesuítica no Brasil. A insuficiência das esmolas reais, que deveriam garantir a subsistência dos missionários nas terras de missão, induziu-os à prática de diversos negócios no Brasil, incluindo o plantio da cana-de-açúcar e a produção de farinha de mandioca e outros gêneros alimentícios consumidos no Brasil, utilizando mão-de-obra escrava e não-escrava. É nesse sentido que Manuel da Nóbrega argumenta em suas cartas. Em segundo lugar, a responsabilidade pela fiscalização da aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América Portuguesa foi insistentemente reivindicada pelos próprios missionários jesuítas (e concedida afinal por Filipe II com a lei de 27 de julho de 1596), o que acabou conformando tanto a sua prática de terreno como a sua relação com a hierarquia romana e com a sociedade colonial.

Uma prova da importância local destas duas questões concernentes à escravidão indígena reside no fato de que cada Visitador enviado por Roma (estatutariamente definido como autoridade máxima na Província jesuítica) reviu sistematicamente suas posições, contra a letra das instruções promulgadas pela Cúria generalícia. Na definição do estatuto social, político e econômico do índio residiu, portanto, o cerne do viés político desta comunicação que se estabeleceu entre as terras de missão e os centros universitários e institucionais europeus.

O contexto histórico em que se moveu a Companhia de Jesus na América Portuguesa levou finalmente os missionários, e Nóbrega em particular, a advogar a necessidade de tutela dos índios, circunscrevendo a escravidão aos casos tradicionalmente previstos pela lei civil (guerra justa, comutação da pena de morte, necessidade extrema, condição do ventre materno). Por trás da questão da instituição de um regime tutelar para os índios nos aldeamentos controlados pelos jesuítas (este é o sentido da reforma da missão advogada por Nóbrega em 1558) desenhava-se o projeto de tutela de toda a sociedade colonial, a partir do poder indireto (*potestas indirecta*) que

a Igreja poderia exercer legitimamente em caso de degenerescência da ordem moral que impedisse a salvação dos governados. Nóbrega, no Brasil, e José de Acosta, no Peru, são os principais defensores deste programa político. No caso de Nóbrega, para além da licenciosidade dos costumes de uns e de outros, moradores portugueses e indígenas, ele avançava ainda como argumento para o exercício do poder indireto pela Companhia de Jesus os problemas derivados das formas ilegais de redução à escravidão dos ameríndios. Este é o sentido da implantação dos aldeamentos jesuíticos que deveriam ter a “administração” exclusiva dos índios “descidos” do sertão e, complementarmente, da fiscalização da aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América Portuguesa.

A teoria do poder indireto está claramente formulada por Francisco de Vitória desde 1539. Nóbrega, que estudou nas universidades de Salamanca e Coimbra antes de entrar para a Companhia de Jesus, em 1544, certamente não era estranho às ideias de Vitória. Reformulou-as, adaptando-as ao contexto da América Portuguesa, e apresentou-as aos seus superiores e aos teólogos que ensinavam nas universidades europeias, acabadas ou sob a forma de consultas (ZERON, 2002, p. 227-234). Os textos dos teóricos peninsulares do renascimento, de Salamanca, Évora e Coimbra, com destaque para Francisco de Vitória, Luís de Molina, Francisco Suárez, Domingos Soto, Frei Matias da Paz, Martinho Azpilcueta Navarro, e, fora do contexto universitário, o jurista Frei Serafim de Freitas, tiveram continuidade para lá da fronteira atlântica da Europa. Um dos principais debates em que assentava a teorização salamantina era precisamente a reflexão sobre o conceito de Guerra Justa. Seria legítimo propor novas formas de organização e governação a culturas que, por muito rudimentares que fossem, também já tinham as suas? E, caso não houvesse a aceitação desta ajuda exterior por parte dos povos selvagens, poderiam os conquistadores mover a guerra contra os insurrectos? Em obras como *De Indis*, de 1537, ou *De Jure Belli*, de 1538, Vitória reflectiu sobre os limites do poder não só dos príncipes, mas também do Sumo Pontífice, arquitectando uma argumentação que, com base na *disputatio*, se destacou como fundamental para a problematização da expansão colonialista peninsular.

Vieira foi também um dos autores que mais se pronunciou sobre os direitos dos índios e a questão da escravatura, bem como o direito de ocupação: as terras americanas, para ele, não podiam ser encaradas como *res nullius* a que se aplicasse sem critério o título de descobrimento, e conseqüente direito de ocupação pela força. O império não podia ser constituído fora de valorações jurídicas, morais e políticas. A

ocupação colonial dava-se em terras indígenas, cuja soberania, ainda que embrionária, era de povos que nunca tinha estado sujeitos a príncipes cristãos, não ocupavam terras outrora pertencentes à Cristandade, e a quem nunca a palavra da salvação tinha chegado (CALAFATE, 2009, p. 127). Nestes caminhos cruzados, tais ideias sofreram transformações contínuas. Algumas foram desaprovadas ou esquecidas; outras fizeram o seu caminho, institucional, teórico ou prático, e sobreviveram.

### **Missão cristã no plano universal: o mito justificador da *pax christiana***

No plano missionário cristão, a expansão portuguesa se regeu por um dos móveis legitimadores mais poderosos, a utopia da universalização do Cristianismo, que comporta um plano espiritual e onírico. Serafim Leite afirmou que os padres jesuítas, na América portuguesa como noutros pontos do globo terrestre, “não eram, apenas, promotores de uma civilização culta e humanitária; eram também evangelizadores da religião que ensina os homens o seu destino sobrenatural e eterno.” (LEITE, 1965a, p. 140) Foi em torno deste enunciado que se definiram os fins transcendentais, consagrados pela legislação colonial régia em concorrência com outros objetivos mais humanos e materiais (FRANCO, 2006, p. 155). Se a missão no Brasil foi um empreendimento complexo, comportou também consigo o transporte de um projeto de cultura e de ideias, cujos agentes principais foram as ordens religiosas. A ideia de uma *pax christiana*, ou seja, da unidade do Império Romano, assentou na teoria do Quinto Império. Mais do que uma ideia, a *pax christiana* funcionou como um “mito justificador” ou seja, como justificativa do poder imperial associado ao empreendimento político e ideológico arquitetado na Europa (ALENCASTRO, 2000, p. 13). Ser cristão é, por um lado, pertencer à comunidade de Deus, e por outro lado, estar apartado dos homens por conhecer o caminho da salvação, traduzida pela nova evangélica da chegada do Messias redentor. Pertencer à comunidade é acreditar num tempo que virá, que se projeta no futuro, um tempo regenerador, capaz de garantir a sobrevivência da alma, operando a ressurreição de cada homem à imagem de Cristo feito Homem. É também por este futuro que se unem os cristãos na comunidade que os separa do resto do mundo e os une a Deus pela aliança. O tempo futuro projeta o Reino para além dos limites do vivido, realiza-se com a morte e num futuro promissor e edênico. A noção de um tempo novo, de um tempo que há-de vir, aparece fortemente arreigada no discurso político medieval, e no caso português, para além do Renascimento. Os tempos messiânicos são, pois, os tempos novos que refazem o pacto e reintegram o mundo no Cosmos em harmonia, que

reforçam a fidelidade absoluta a Deus. O povo eleito recebe a “terra prometida” das mãos de Deus. Todo o cristão é herdeiro de um passado, e o texto sagrado que o fixa vale como referencial. É também esta pretensão ecumênica de portadores de boa nova que faz de cada cristão um cruzado, muito antes da Idade Média, no sentido de conhecedor e propagador de uma verdade (FRÓES, 2002, p. 42-43).

Assim, o Quinto Império seria constituído pela união de todos os homens através dos princípios cristãos. Os povos seriam reunidos num Império Universal formando um só rebanho, regidos pelo monarca da nação lusitana e espiritualmente pelo Sumo Pontífice. Não há, assim, um espaço geográfico definido, a abrangência do Quinto Império alcança todos os recantos da Terra, Mares e Oceanos (MURARO, 2003, p. 323).

A literatura produzida pelos padres jesuítas, quer na oratória, quer na poesia, apresenta intenções que se inserem na linha de interpretação teológica dos acontecimentos da história. O padre Antônio Vieira, paradigmático arquitecto e apologista do Quinto Império, procurou dinamizar a mentalidade da nação, através de diversas obras, cartas e sermões. O padre Antônio Vieira conferiu a Portugal “uma natureza luminosa e uma função iluminadora para a Europa” (FRANCO, 2009, p. 11), tendo em conta o papel relevante que Portugal teve no processo de abertura do mundo ao próprio mundo, e abrindo caminho à pregação universal do Evangelho. A figura patrona de Vieira é Santo Antônio, protótipo da diáspora evangelizante pela Europa, e foi precisamente no Sermão de Santo Antônio, escrito em Roma em 1671 e 1672, para ser pregado na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, que o pregador estabeleceu a condição ontológica de Portugal e o seu papel na Europa e no mundo: ter ofício de luz (*lux mundi*) e construir uma nova era cristã, num mundo que se via desordenado, em conflito e disputa (FRANCO, 2009, p. 11-12).

Na lógica do tempo, Vieira tem com o espaço europeu uma relação fratural, de amor-ódio. Essa relação fratural perpassa a sua parenética. Se por um lado a Europa é o continente da Cristandade, é também um lugar de guerras fratricidas por causa da ruptura da unidade cristã sob a égide da Igreja de Roma. A luta dual entre a Europa fiel e a Europa infiel, protestante. Nesse âmbito, para Vieira, Portugal teve um papel relevante no processo de abertura do mundo ao próprio mundo, abrindo caminho à pregação universal do Evangelho, conferindo ao país onde nasceu uma natureza luminosa e uma função iluminadora para a Europa, considerando o país um exemplo de Cristandade (*Ibidem*, p. 10-11; 21). Considere-se o que diz o próprio Vieira, a esse

respeito:

Com efeito, pode a Igreja ser iluminada sem que o mundo participe da mesma luz. Mas, ao mesmo tempo em que finalmente se der a plenitude desta luz, então de tal modo a magnitude da Igreja será igual à do próprio mundo que haverá reciprocidade do mundo com a Igreja e da Igreja com o mundo.(VIEIRA, 2000, p. 275)

O profetizado destino universalista de Portugal foi comungado, durante séculos, pela maioria dos oradores sagrados da nação. Mostrar esse percurso é ver, historicamente, a importância do mito fundador da monarquia lusitana na pregação coeva, empenhada na justificação da autonomia política recuperada em 1 de Dezembro de 1640 e na defesa da independência sob a égide de um rei natural. Em 1650, Vieira remetia ao Padre André Fernandes, Bispo eleito do Japão, a carta intitulada “Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira e Segunda Vidas de El-Rei D. João IV escritas por Gonçalvies Bandarra (29 de Abril)”, composta, segundo garante, numa canoa enquanto singrava no Amazonas, a qual havia de constituir a base jurídica da perseguição movida contra Antônio Vieira pelo Santo Ofício. O teor desse escrito apresenta o rei de Portugal como “instrumento de Deus”, com vista à consumação do Império Universal (FRANCO, 2009, p. 283).

Assim, a problemática do Quinto Império só pode ser analisada no contexto em que foi criada, e a forma como é transposta, discursivamente, por Vieira, comprovada constantemente em exemplos bíblicos, nos quais lê as origens divinas dos portugueses, é fruto de uma mente arguta e de um pregador excepcional, que se propõe criar soluções para Portugal, no plano material e espiritual (GANDRA, 2009, p. 283). Convém ter em conta que o projeto e a proposta do Padre Antônio Vieira não eram apenas de caráter religioso, e que questões políticas e econômicas do país sempre foram alvo das suas mais profundas preocupações e reflexões. Por esse motivo, Paulo de Assunção afirma que “[o]s múltiplos Vieiras que se manifestam nas cartas e sermões demonstram como um homem do Seiscentos poderia se inserir nas questões temporais e espirituais. “(ASSUNÇÃO, 2009, p. 173). Com as perseguições inquisitoriais ocorridas na Península Ibérica, a comunidade judaica emigrara para a Holanda, contribuindo para afirmar o Império holandês. Consciente dessa realidade, Vieira tenta intermediar entre a comunidade sefardita de Amsterdão e o governo português, por forma a recuperar esse importante capital humano. Chegando a propor ao Santo Ofício medidas de reforma, de modo a atenuar os seus métodos persecutórios, e na sequência dos seus encontros com

uma figura intelectual do seu tempo, Menassé Ben Israel, o jesuíta faz planos de integração dos judeus em seu projeto de utopia do Quinto Império, que lhe valeu o título de proto-ecumenista (GOMES, 1992, p. 319-328). Note-se a duplicidade que a Holanda representou, nos projetos vieirinos: se por um lado foi onde Vieira recolheu informações sobre modelos de organização no plano político e econômico, como é o caso das companhias monopolistas de comércio e navegação, é também o país de heresia, do protestantismo. Assim, um dos aspectos mais significativos da sua estada na Europa é o que observa em Roma e nos Países Baixos, dispondo de modelos sociais, econômicos, institucionais, de confronto com a realidade portuguesa. São estes conhecimentos que lhe permitem lançar um olhar crítico sobre a realidade portuguesa (FRANCO, 2009, p. 13).

Ao revelar o Quinto Império, projetando a Idade de Ouro no futuro, o Padre Antônio Vieira formulou uma “filosofia da Esperança”. O Quinto Império (e a palavra Império é, ela própria, marcada pela ideia de totalidade) surgia como superação dos outros quatro Impérios (o dos Assírios, dos Persas, dos Gregos, dos Romanos), como sublimação da história, quando tudo nela se explicava e ganhava sentido, para onde tudo convergia. A sua teologia da História é fonte de sentido global, essa utopia deu sentido à obra de Vieira (URBANO, 2009, p. 39).

### **Considerações finais**

Ao relatarem, através de cartas, as ações da Companhia de Jesus e o desenvolvimento da instituição dentro do território colonial português, durante o século XVI, os inicianos permitiram um conhecimento não só da instituição religiosa, mas também da história da cultura de Quinhentos (ASSUNÇÃO, 2001, p. 77-78). Estes registros são ainda fundamentais por permitirem ler textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. A escrita constituiu, assim, um papel estratégico na construção dessa missão (LONDOÑO, 2003, p. 13). Por outro lado, esta é uma documentação que nos ajuda a compreender a percepção dos missionários da sua própria ação e do desenrolar dos acontecimentos seus contemporâneos, que os conduzem a fazer escolhas e a defender posições precisas (ZERON, CASTELNEAU-L'ÉSTOILE, 1999, p. 337).

Partindo do postulado de Certeau, que uma estratégia é uma entidade que é reconhecida como uma autoridade, a Companhia de Jesus atuou em vários campos de

operação, como as missões e os colégios, investindo massivamente nos aldeamentos com o objetivo principal de cristianizar o gentio. Ainda que se adaptando ao novo território que era a América Portuguesa, procuraram manter incólume este modelo evangelizador, através das suas estratégias de justificação, sem perder de vista os objetivos iniciais da Ordem (CERTEAU, 1998, p. 99).

Nas palavras de João Adolfo Hansen, as cartas dirigidas ao Rei, ao Provincial e ainda a outras personalidades da aristocracia e do clero, faziam parte de uma determinação da Ordem, e de um programa educativo jesuítico (HANSEN, 2001, p. 15). As primeiras cartas da Companhia, dizendo respeito aos primeiros 30/40 anos de existência da Ordem, permitem apreciar todo o ímpeto apostólico, as generosas iniciativas, mas também as hesitações e os erros, por excesso de zelo e de juventude, enquanto se completa a armadura jurídica, compreendemos rapidamente a constituição das tradições pedagógicas, dos métodos apostólicos, por exemplo nas missões, a prática dos “Exercícios Espirituais”, a formação de um rico património cultural próprio, que florescerá no final do século XVI numa literatura ascética, com uma mística própria.

### Referências

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford, California: Stanford University, 1996.

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

AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Livraria Editora Odeon, Vol. XIV, II Parte – QLVII-LXXIX: Do direito, Da justiça e das suas partes integrantes, 1937.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A Terra dos Brasis: A Natureza da América Portuguesa Vista pelos Primeiros Jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2001.

\_\_\_\_\_. O Pensamento Económico do Padre António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 173-195.

BENNASSAR, Bartolomé, MARIN, Richard. *História do Brasil: 1500-2000*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 2000.

BESSELAAR, José van den. *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Introdução. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, Coleção Lugar na História, 2010, p. 1-19.

CALAFATE, Pedro. A Escolástica Peninsular no Pensamento Antropológico de António Vieira. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 127-139.

CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661. *Oceanos*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. N.ºs 30/31, abr./set., p. 55-64, 1997.

CASTRO, Helena de. A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, p. 211-229.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 3.ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Doutorado em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998.

DISNEY, Anthony. 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, 2010, p. 295-327.

DOMPIER, Bernard. 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, 1996.

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

FERREIRA JÚNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre António Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília. Vol. 84, N.ºs 206/207/208, jan./dez., p. 43-53, 2003.

FRANCO, José Eduardo. *Brotar Educação: História da Brotéria e da Evolução do Seu Pensamento Pedagógico (1902-1996)*. Lisboa: Roma Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, p. 9-17, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Mito dos Jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Vol. I. Lisboa: Gradiva, 2006.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Aldeamentos portugueses. Jesuítas e Carijós. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. Lisboa: Brotéria. Vol. 155, p. 389-400, 2002.

FRÓES, Vânia Leite. Era o Tempo do Rei. In: LIMA, Lana Lage da Gama; CIRIBELLI,

Marilda; HONORATO, César Teixeira; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (Orgs.). *História & Religião*. VII Encontro Regional de História. Núcleo Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: MAUAD Editora e FAPERJ, 2002.

GANDRA, Manuel J. Padre António Vieira: paralelo da sua vida e obra com o providencialismo, o milenarismo e o messianismo coetâneos. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 251-317.

GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Guimarães, 1992.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves e HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 13-41.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*. Lisboa: Editorial Estampa. Vol. 2, 1993.

LAMALLE, Edmond. S.I. *L'archivio di un grande Ordine religioso*. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. Estrato da *Archiva Ecclesiae*. Anni XXIV-XXV, N.º 1, p. 90-119, 1981-1982.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vols. I-IX. Lisboa-Rio de Janeiro-São Paulo: Edições Loyola, 1938-2004.

\_\_\_\_\_. *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

\_\_\_\_\_. *Novas Páginas da História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Coleção Brasiliana, Vol. 324, 1965a.

\_\_\_\_\_. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil: Assistência de Portugal. 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965b.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. Vol. 22, N.º 43, p. 11-32, 2002.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Trad. Joaquim Mendes Abranches. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A Ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro. *Afro-Ásia*. Bahia, Universidade Federal da Bahia. N.º 23, p. 7-26, 2000.

MIRANDA, Margarida. *Ratio Studiorum: Uma nova hierarquia de saberes*. In: Margarida Miranda (Org.). *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 17-37.

*MONUMENTA BRASILIAE*. Serafim Leite (Org.). Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1956.

MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira: Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.

NÓBREGA, Padre Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006.

OSSWALD, Cristina. Jesuítas no Brasil - séc. XVI. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. Lisboa: Brotéria. Vol. 170, p. 135-147, fevereiro de 2010.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Editora das Américas. Vol. III, 1961.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te Deum Laudamus: A Expulsão dos Jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.

SARAIVA, Antônio J. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira (Dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750*. Lisboa: Editorial Estampa. Vol. VII, 1991.

URBANO, Carlota. O Padre Antônio Vieira e a Companhia de Jesus. In: FRANCO, José Eduardo. *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 27-41.

VAINFAS, Ronaldo. Vieira e a escravidão no Brasil. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus. Vol. II, p. 823-832, 1999.

VIEIRA, Antônio. *Clavis Prophetarum*. A Chave dos Profetas. Edição crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo; segundo projecto de Margarida Vieira Mendes. Tradução e revisão de João Pereira Gomes. Lisboa: Biblioteca Nacional. Livro III, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sermões*. Padre Antônio Vieira. Alcir Pécora (Org.). São Paulo: Hedra, 2001.

ZERON, Carlos; CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Une Mission glorieuse et profitable: Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIème siècle. *Revue de Synthèse*. 4.º S, N.º 2-3, Avril-Septembre, p. 335-358, 1999.

ZERON, Carlos. 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, 2002.

RECEBIDO EM 13/12/11

APROVADO EM 20/01/12