

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

DANIEL RIBAS SEPULVEDA ALVES

OS FILHOS DA COMPANHIA DE JESUS

**Instrumentalização da infância e acomodação missionária nos Brasis
(1549-1558)**

Niterói-RJ

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

DANIEL RIBAS SEPULVEDA ALVES

OS FILHOS DA COMPANHIA DE JESUS

Acomodação missionária e instrumentalização da infância nos Brasis

(1549-1558)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito à obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: História social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Júnio Franco

Niterói, RJ

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

A474f Alves, Daniel Ribas Sepúlveda
Os filhos da Companhia de Jesus : Instrumentalização da
infância e acomodação missionária nos Brasis (1549-1558)
/ Daniel Ribas Sepúlveda Alves ; Renato Júnio Franco,
orientador. Niterói, 2019.
167 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.03537932723>

1. Jesuítas. 2. Missão. 3. Infância. 4. Degredo. 5.
Produção intelectual. I. Franco, Renato Júnio, orientador.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.
III. Título.

CDD -

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Programa de Pós-Graduação em História

OS FILHOS DA COMPANHIA DE JESUS

Acomodação missionária e instrumentalização da infância nos Brasis

(1549-1558)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito à obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: História social.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Renato Júnio Franco – Orientador

Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Silvia Patuzzi – Arguidora

Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Juliana Torres Rodrigues Pereira – Arguidora

Universidade Federal da Bahia

Professora Doutora Elisa Frühauf Garcia – Suplente

Universidade Federal Fluminense

Niterói, RJ

2019

A Pedro, Therezinha, Daniele e Giulia
por fazerem do meu coração um lar.

A Gregório, Luísa e Vicente, por
fazerem da minha casa um lar.

AGRADECIMENTOS

À Guru Buddha Shakyamuni, pela preciosidade de seu legado. À Lama Gangchem Rinpoche e Lama Michel Rinpoche por ajudarem a eliminar tanto sofrimento, através da generosidade em transmitir a prática da auto-cura. Aos meus pais e à minha irmã por sempre acreditarem no meu potencial, inclusive quando eu mesmo duvidei. Aos meus três filhos, por me ensinarem a sacralidade da vida, seja esta humana, ou não. À Fernanda Pereira por ter me tornado um homem melhor (let us fly back to Amsterdam).

Aos professores Alexander Soares de Castro, Éder Ribeiro, Nelson Senra e Sabrina Alberti, todos fundamentais na elaboração do meu projeto de pesquisa. À professora Fernanda Godinho pela generosidade e destreza em domar minhas vírgulas e pronomes, e principalmente pelo mérito em blindar nossa amizade frente às provações do tempo. Aos professores que tive o privilégio de tomar como parâmetro, ao longo do curso de mestrado, o meu muito obrigado. São eles em ordem alfabética: Georgina Silva dos Santos, Jacqueline Hermann, Juliana Torres, Laura Maciel, Marcelo José Gomes Loureiro e Maria Fernanda Bicalho. Esses eruditos me inspiraram, e mudaram completamente a minha perspectiva em relação ao belo e árduo ofício de historiador.

Gostaria de agradecer especialmente ao meu orientador, professor Renato Franco, pela excelência de suas orientações, por sua paciência com minhas metáforas abusivas, e principalmente por apostar na pertinência dessa pesquisa. Não poderia esquecer das professoras Silvia Patuzzi e Bruna Soalheiro, que transformaram minha experiência de qualificação em uma longa e prazerosa aula de História. Agradeço também à todos os meus colegas, mestrandos e doutorandos, por suas críticas e sugestões, nos intervalos das aulas e nos simpósios temáticos de 2018. Sem sombra de dúvidas, essa dissertação de mestrado foi um trabalho de equipe, no entanto, assumo sozinho a responsabilidade por suas falhas e imperfeições.

Agradeço também à Universidade Federal Fluminense, instituição acadêmica que me orgulho muito de fazer parte, especialmente a todos os responsáveis pelo Programa de Pós-Graduação em História, e à fundação CAPES, pela concessão da bolsa de estudos. Sem o suporte dessas instituições, eu não seria capaz de desenvolver minhas pesquisas.

Finalmente, dedico todos os possíveis méritos aqui acumulados para a longa vida do Dharma e para o benefício de todos os seres sencientes. Tashi Delek!

RESUMO

O presente trabalho tem a finalidade de abordar os meios de proceder dos primeiros jesuítas em missão nos Brasis entre 1549 e 1558. Temos como objetivo estudar a capacidade adaptativa dos padres inacianos, chamada aqui de acomodação missionária, no processo de transposição da militância catequética do Velho para o Novo mundo, assim como os consequentes confrontos de consciência, frutos desse processo. Buscamos entender, como a instrumentalização da infância auxiliou os missionários na rotina de evangelização. Mais especificamente, pretendemos estudar o degredo de órfãos lusitanos para a Bahia, com o objetivo de propagação da fé cristã, e o recolhimento de meninos da terra com o mesmo intuito, ambos movimentos administrados pelos Jesuítas. Analisamos os processos que levaram à mudanças nas estratégias missionárias, e também o destino de alguns desses órfãos europeus.

Palavras-chave: Jesuítas. Missão. Infância. Degredo.

ABSTRACT

This research aims to approach the first Jesuits ways of conduct, when in mission in the Sixteenth Century Brazils, between 1549 and 1558. We intend to study the priests' adaptation capacity in the process of transporting the catechism procedures, from the Old world to the New one, as much as the consciousness dilemmas and confrontations built in that process. We seek to understand how childhood instrumentalisation has helped the missionaries in their evangelization tasks. More specifically, we mean to study the portuguese orphans exile to Bahia, in order to propagate Christian faith, as well as the native boys gathering, with the same intent, both movements managed by the Jesuits. We analyze the process that led to changes in the missionary strategies, and also present the future of some orphans.

Keywords: Jesuits. Mission. Childhood. Exile.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1 - A COMPANHIA, A MISSIONAÇÃO E OS BRASIS

1.1 Criação e fortalecimento da Companhia de Jesus	23
1.2 Propósitos missionários	29
1.3 Crianças como instrumento de evangelização.....	32
1.4 A missão de 1549	38
1.5 Os embates com os pajés	44
1.6 A lida com catecúmenos renitentes	49

CAPÍTULO 2 - RECOLHIMENTO E DIRECIONAMENTO DE MENINOS

2.1 A política do degredo	57
2.2 Remédios para a falta de gentes	64
2.3 Pequenos ameríndios recolhidos.....	69
2.4 Órfãos portugueses recolhidos.....	76
2.5 Embarque para o Novo Mundo	85
2.6 A travessia	89
2.7 O desembarque	94

CAPÍTULO 3 - A IMPORTÂNCIA DAS CRIANÇAS

3.1 A vida nas brenhas da mata atlântica.....	99
3.2 Acesso, carisma e exemplo	108
3.3 Contingente.....	117
3.4 Comunicação	120
3.5 Fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor	127

CAPÍTULO 4 - ACOMODAÇÃO MISSIONÁRIA

4.1 Adaptar e Acomodar	134
4.2 Conflitos entre Sardinha e Nóbrega.....	143

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DESTINO DE ALGUNS ÓRFÃOS

BIBLIOGRAFIA	160
---------------------------	------------

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. (Tzvetan Todorov)

INTRODUÇÃO

O objetivo principal dessa pesquisa é entender a dimensão que tomou a participação de crianças nas dinâmicas de catequese, em campo missionário brasileiro, entre 1549 e 1558. Defendemos que a instrumentalização infantil contribuiu para o processo de acomodação dos primeiros jesuítas nos Brasis, sanando diversos percalços, e ajudando a transpor ou até mesmo a derrubar, algumas das barreiras encontradas pela frente. Assim como os aldeamentos, os artifícios da dramaturgia e da música, a ação missionária de órfãos, em degredo nos trópicos, também deve ser pensada como uma estratégia inaciana de evangelização. Muito se debateu sobre os modos lúdicos da catequese, sobre a busca por talento no bilinguismo, sobre o uso de símbolos e imagens e sobre a imposição da doutrina cristã aos mais jovens, no entanto, pouco foi produzido em relação a própria infância como uma estratégia na missão. A utilização das crianças vai muito além da busca por aliança com as elites locais, através da educação de seus filhos, que poderiam ordenarem-se padres jesuítas. Muitas outras são as circunstâncias que apontam a presença das crianças entre os missionários como fundamental para o desenvolvimento da catequese. Elementos como acesso, carisma, exemplo, contingente, e principalmente comunicação, são aspectos interdependentes que se estudados em conjunto tendem a revelar a considerável dimensão participativa desses pequenos missionários. Na falta de material humano disponível, nos primeiros anos de ocupação, até mesmo crianças de oito anos de idade poderiam se tornar agentes catequéticos indispensáveis na propagação da Fé, como pretendemos demonstrar. Crianças “brancas”, recolhidas nas ruas e campos do reino, e crianças indígenas, recolhidas nas trilhas e aldeias da mata atlântica, teriam seus destinos entrelaçados pelas mãos desses padres inacianos.

As produções sobre a infância no Brasil colonial estão diretamente ligadas à Companhia de Jesus, o que parece natural, pela importância dos jesuítas nos primeiros três séculos de educação no Brasil, e também pelos documentos produzidos por esses padres, registros que constantemente mencionam as crianças, característica rara em fontes documentais dessa época. Nos últimos 30 anos, os textos sobre as crianças no período colonial começaram a aparecer timidamente, vencendo, na medida do possível, as dificuldades geradas pela escassez de fontes. Porém, a ação evangelizadora jesuítica e sua relação com as crianças no Brasil quinhentista ainda são objetos históricos pouco abordados, pois a história da pedagogia no Brasil tende a se concentrar no período

republicano. O trabalho do professor Paulo Romualdo Hernandez, autor do artigo *Meninos órfãos vindos do Reino para a América portuguesa: mestiçagem cultural*¹, nos interessa particularmente, justamente por enfatizar que as crianças tuteladas pela Ordem poderiam tornar-se agentes nos processos de evangelização. Seu texto trata de crianças missionárias, em degredo na Bahia, que originalmente desvalidas e retiradas das ruas na Europa, foram tomadas pela caridade e pela tutela dos educadores católicos, tornando-se jovens missionários em terras distantes.

Tanto os órfãos portugueses quanto os meninos indígenas eram admirados pelos adultos de ambas as culturas, que sem perceber, afrouxavam seus mecanismos de resistência, permitindo certa flexibilização de suas convicções. Através dos meninos órfãos cativavam-se os meninos índios e através dos meninos índios chegava-se até os adultos. Crianças que pertenciam a realidades tão diferentes, juntas eram capazes de criar uma realidade inédita, aprendiam e ensinavam seus respectivos idiomas, danças e brincadeiras, agregando leveza ao processo de aculturação. Os meninos portugueses, dirigidos pelos jesuítas, contactavam os meninos índios, ensinavam-lhes a doutrina, os usos e costumes e convidavam-nos a se juntarem a eles. Através das crianças, os evangelizadores despertavam o interesse dos autóctones pelos valores ocidentais, pois sem esse auxílio muitas vezes eram recebidos com desconfiança e animosidade nas aldeias que visitavam. O carisma dos órfãos podia ser capaz de exercer grande influência nas relações entre jesuítas e indígenas, e manter os meninos nas primeiras linhas das comitivas era praticamente uma garantia de ingresso nas aldeias, pois a competência nas suas pregações e a segurança de suas convicções parecem ter feito dessas crianças, um dia desvalidas, verdadeiros membros honorários da Companhia de Jesus.

A entrada de órfãos portugueses no território luso americano aconteceu em cinco momentos distintos, ao longo de praticamente toda a década de cinquenta do século XVI. De acordo com as cartas, sabemos que 1550 foi o único ano em que duas naus desembarcaram meninos degredados sob a custódia jesuítica, e as evidências apontam que as duas travessias aconteceram em janeiro. Antes do grupo de sete meninos, o qual temos relato do embarque, os padres haviam degredado outros dois órfãos no mesmo ano de 1550. No ano seguinte, em 1551, “dos meninos órfãos de Lisboa já tinham sido

¹ HERNANDES, Paulo Romualdo. “Meninos órfãos vindos do Reino para a América: mestiçagem cultural”. *Leitura: Teoria & Prática*, v. 34, n. 66, 2016.

mandados para o Brasil nove”², quando os padres receberam mais um grupo, ainda não quantificado. Em 1555 ocorreu o desembarque mais robusto, o que praticamente dobraria o contingente missionário. Em carta de 12 de junho de 1561, Manuel da Nóbrega (1517-1570)³ relata a chegada de aproximadamente 20 órfãos: “sabe-se que na primeira quinzena de maio de 1555 chegou à Baía a nau “esperança” do comando de Cristóvão de Oliveira, que poderia ter trazido os meninos”.⁴ Em 1558 temos notícia, pela última vez nas cartas, de outro grupo de órfãos, também de quantidade incerta, fechando assim, o ciclo.

O recurso de fazer uso de órfãos degredados foi utilizado por Nóbrega e seus pares nos primeiros dez anos de missão nos Brasis, quando os governos de Tomé de Souza (1503-1579)⁵ e de Duarte da Costa (...-1560)⁶ caracterizavam-se por considerável negligência quanto aos costumes tidos como *contra natura*, e quando os jesuítas ainda acreditavam na estratégia da evangelização pelo amor, nutrida de certa paciência e tolerância dissimuladas. Após a relativa ineficácia das primeiras estratégias, a tática do amor deu lugar a coerção. A partir de 1558, ano da chegada do último grupo de órfãos degredados, é posto em prática um novo “plano civilizador”, engendrado por Nóbrega e respaldado pelo novo Governador Geral Mem de Sá (1557-1572)⁷, que empenhou-se em fixar aldeias e combater as práticas do gentio pela força. Assim, com

² LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553). Volume I. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de comemorações culturais, 1954, p. 292.

³ Manuel da Nóbrega era sobrinho do Chanceler do Reino, e seu pai, Desembargador Baltasar da Nóbrega, tinha sido Juiz de Fora do Porto, em 1532. Entrou na Companhia de Jesus em 21 de novembro de 1544, já padre, pois havia sido ordenado em Coimbra em 1541. Além de fundador da missão, Nóbrega se tornou o primeiro Provincial do Brasil, falecendo no Rio de Janeiro, no mesmo dia em que completava 53 anos de idade. (Ibidem, pp. 35-36).

⁴ LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558). Volume II. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de comemorações culturais, 1954, p. 232.

⁵ Tomé de Souza defendeu Portugal nas guerras da África em 1527, 1532 e 1534, partindo para a Índia em 1536. Pertencia, desde 1551, ao conselho de Estado, tendo sido nomeado vedor da casa de d. João III. No Brasil, favoreceu muito a Companhia de Jesus doando-lhes as primeiras terras. (LEITE, 1954, vol. 1, pp. 52-53).

⁶ D. Duarte da Costa tomou posse do cargo de Governador Geral em 13 de julho de 1553, mas apesar de ter sido nomeado por somente três anos, governou até a chegada de Mem de Sá, em 1557. Seu governo foi comprometido pela conturbada relação entre o primeiro Bispo do Brasil e seu filho d. Álvaro da Costa, conflitos chamados de guerras civis por Manuel da Nóbrega. (LEITE, 1954, vol. 2, pp. 73-74).

⁷ Mem de Sá nasceu em 1504, possivelmente em Coimbra, onde seu pai era cônego. Era jurista de formação pela Universidade de Salamanca, não era militar e nem homem de corte. Em contraste com os governadores anteriores, d. João III concedeu-lhe amplos poderes de caráter político e de jurisdição cível e penal. A administração realizada por Mem de Sá seria marcada pelo seu desempenho militar, atributo que o distinguiu de forma decisiva no enfrentamento dos problemas com que se debatia a governança do Brasil. Seu feito mais famoso foi a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro. Tendo acumulado grande fortuna no Brasil, faleceu em Salvador, em março de 1572. (VAINFAS, Ronaldo. Dicionário do Brasil colonial. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, pp. 386-387-388).

as perseguições bélicas, com a nova estratégia de aldeamentos, e com os castigos impostos sistematicamente, a participação das crianças europeias no processo evangelizador e civilizacional nos Brasis enfraqueceu, quando a figura do órfão perdeu seu protagonismo para o nativo nomeado *meirinho*, responsável por nutrir um sentimento de medo nos catecúmenos, perseguindo e castigando os mais arredios como exemplo aos demais.

Apreciados e depreciados por muitos, até mesmo por católicos, os jesuítas sempre inspiraram a idealização de sua imagem, tanto positiva como negativamente. Desde sua criação a Companhia de Jesus foi retrata por uma historiografia polarizada, tendo alguns autores tomado os padres inacianos como mártires, e outros pesquisadores os retratado como inescrupulosos e mal intencionados. Apenas no final do século XX, esse julgamento de valor começou a ser deixado de lado, quando uma neutralidade na busca por entender de fato quem eram esses religiosos tomou o lugar das apologias e das condenações, o que abriu espaço para novas perspectivas que nos aproximam, de forma mais segura, à verdade dos fatos.

Nos trabalhos de Gilberto Freyre (1900-1987) e de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) ainda podemos observar tais julgamentos. Freyre tende, em muitos momentos, a demonizar os missionários inacianos como oportunistas e hipócritas por terem subvertido a cultura local, sufocando os habitantes com valores que eles não buscavam. Holanda reforça o aspecto autoritário dos padres, e afirma que a igreja portuguesa e colonial seria constituída por religiosos negligentes e gananciosos, da mesma forma que os colonos portugueses. Para esses dois grandes autores clássicos, os padres inacianos foram derrotados, seja pelo catolicismo circunscrito à capela da Casa Grande, seja pelo novo modelo comportamental que então surgia. A partir dos anos em regime político militar, a historiografia brasileira tendeu a uma perspectiva mais marxista dos objetos históricos, onde a esfera econômica ganhava certo destaque e os jesuítas apareciam como subordinados ao mercantilismo lusitano. Seriam esses missionários responsáveis por formar as elites e manter os nativos sob controle, neutralizando-os através da catequese e abrindo caminho para a exploração econômica,

um interesse compartilhado nos dois lados do Atlântico. Na década de 1970 Luiz Felipe Baeta Neves⁸ foi pioneiro no processo de afastamento das explicações economicistas, característica de sua geração, resgatando a legitimação religiosa enquanto mola motora no processo de expansão comercial e territorial lusitano. Em 1982, o Padre José Maria de Paiva⁹, seria o primeiro a acusar a vasta interdependência entre colonização, catequese e educação. Dez anos após Paiva, Alfredo Bosi¹⁰ apresentou um caminho do meio, afirmando que as motivações expansionistas ibéricas visavam a dilatação da fé e a dilatação do império com o mesmo fervor, pois cultura, política e religião demandavam interdependência. A reciprocidade dessas esferas, inseparáveis e indissociáveis, é o viés interpretativo da produção historiográfica mais recente, relacionada a missionação e a catequese jesuítica.

As adversidades das missões exigiam o exercício constante da reformulação de métodos e da incorporação de novas ferramentas, valendo-se de certas práticas nativas para abrir espaço na introdução dos parâmetros cristãos. A experiência direta dos missionários na América tinha como desafio conciliar a preocupação pela ortodoxia romana tridentina, com um aberto juízo positivo sobre aqueles valores culturais gentios que não eram considerados contra a natureza. Na primeira década do novo milênio, José Eisenberg¹¹ demonstrou, em uma perspectiva inovadora, que as experiências missionárias no ultramar foram responsáveis pela quebra de inúmeros paradigmas, nutrindo, através de suas inovações, diversas reformas no seio da religião romana, sem com isso romper com a supremacia do Vaticano. Esses movimentos teriam levado à reformulação da teoria político-teológica em vigor, sendo o processo catequético no ultramar uma espécie de laboratório da evangelização, responsável por uma série de confrontos de consciência no embate de projetos divergentes. Assim como Eisenberg, a historiadora francesa Charlotte Castelnau-L'Estoile¹² aborda detalhes sobre a capacidade adaptativa dos jesuítas em missão. A autora defende que os padres não poderiam escapar de uma reorganização constante, em busca de aprimoramento e efetividade em

⁸ NEVES, Luiz Felipe Baêta. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1978.

⁹ PAIVA, José Maria de. Colonização e catequese. São Paulo: Cortez Editora, 1982.

¹⁰ BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

¹¹ EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

¹² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580 – 1620. São Paulo: Edusc, 2006.

suas práticas evangelizadoras, e dedica-se particularmente a entender a difícil tarefa de conciliar o ideal missionário da Companhia com a realidade dos Brasis, respeitando o “princípio da adaptabilidade” que caracteriza a própria formação, organização, e doutrina da Ordem.

A pesquisa proposta nessa dissertação de mestrado está diretamente ligada a esse princípio de adaptabilidade, indispensável na tentativa de tornar a vinha do Senhor mais fértil e seus lavradores mais eficientes. Os estudos de Cristina Pompa¹³, Adone Agnolin,¹⁴ Marina Massimi¹⁵ e Silvia Patuzzi¹⁶, nos ajudam a entender melhor essa capacidade adaptativa dos jesuítas, que aparecem nas fontes historiográficas sob o termo *acomodação*. A pressão para que os missionários fossem bem-sucedidos era um condicionamento sem tréguas, e qualquer possível estratégia de ação, qualquer movimento retórico ou discursivo, poderia adquirir potencial de contribuição para a longevidade institucional da Companhia. No entanto, os missionários que se aventuravam na América precisavam estabelecer o grau de autonomia que lhes cabia para resolver, entre outros, os problemas de consciência. Fazia-se imprescindível para a elite teológica de então, promover diálogos, em busca de respostas jurídico-teológicas, aos impasses que surgiam, dentre eles, as dúvidas sobre as novidades metodológicas de catequese. É neste cenário que está inserida a estratégia de instrumentalização infantil.

Em resumo, podemos afirmar que essa pesquisa move-se em 3 eixos: acomodação missionária, degredo e instrumentalização infantil. No capítulo 1, tratamos da origem da Companhia de Jesus, tentando entender o que a teria feito adquirir proeminência, se comparada à outras ordens regulares. Estudamos também os propósitos missionários e a presença infantil em campo de missão. Ainda no primeiro

¹³ POMPA, Cristina. Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003.

¹⁴ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. Revista de História, n. 144, p. 19-71, 2001.

¹⁵ MASSIMI, Marina; DE FREITAS, Geisa Rodrigues. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuítas na Terra de Santa Cruz. Mnemosine, v. 3, n. 1, 2007.

¹⁶ PATUZZI, Silvia. Uma monarquia em um corpo universal. A identidade da Companhia de Jesus no Tempo de Claudio Acquaviva. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

capítulo apresentamos detalhes sobre a missão de 1549 e as dificuldades enfrentadas pelos evangelizadores nos Brasis.

Por que as crianças pobres portuguesas tinham tanto valor para a Coroa e para os jesuítas ? Por que elas deveriam participar das missões, e do processo de expansão e ocupação do jovem império lusitano? Tentamos responder essas perguntas no capítulo 2, onde tratamos da política de degredo e também da perspectiva do Estado em relação às gentes tidas como subalternas. Tratamos do recolhimento e do direcionamento das crianças, tanto no Velho quanto no Novo Mundo, abordamos a infância desvalida nos mil e quinhentos, suas condições de vida e o tipo de educação que recebiam, o que ajuda a explicar a dimensão da participação infantil nos processos de catequese. Ainda no segundo capítulo, apresentamos um relato do embarque de meninos para Salvador, e as condições, possivelmente enfrentadas por eles, na travessia atlântica.

No capítulo 3 relatamos as condições de vida nos trópicos em meados do século XVI. Abordamos com mais detalhes a rotina de evangelização e a importância das crianças nessas dinâmicas, tentando entender os elementos que fizeram desses pequenos peças fundamentais na catequese, a saber: acesso, carisma, exemplo, contingente e principalmente comunicação. Apontamos também as mudanças que fizeram com que o auxílio das crianças missionárias diminuísse em importância, e logo, também em frequência.

No capítulo 4, abordamos a capacidade adaptativa dos jesuítas, tratada pelos teólogos como *accomodatio*, uma das características responsáveis pelo rápido fortalecimento da Ordem, e também objeto de inúmeras críticas. Qual seria o limite dessa acomodação? Até que ponto poderiam os missionários inovar, sem que seus métodos fossem julgados como uma tendência à apostasia? A relação entre Manuel da Nóbrega e Pedro Fernandes Sardinha, o primeiro bispo dos Brasis, nos ajuda a tentar responder essa questão.

No último trecho da pesquisa, intitulado considerações finais, apresentamos informações sobre o futuro de alguns dos órfãos europeus. A ideia central era formar jesuítas bilíngues que aprendessem o tupi na infância, em contato direto com outras crianças, e na segunda metade do século XVI, encontramos alguns desses órfãos, já na fase adulta, atuando como *linguas*, sendo frequentemente requisitados para pregações, e em alguns casos, ocupando postos elevados na hierarquia da Ordem de Loyola.

Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI) é o nome dado a um robusto compêndio de documentos, que começou a ser organizado em 1892, tendo seu primeiro volume publicado em Madrid em 1894. A intenção da Ordem, nesse momento, era combater o sentimento anticlerical que se fortalecia, protegendo sua reputação, ressaltando os méritos de seus membros e a importância dos jesuítas na história da humanidade, através da reprodução de sua própria história, descrita em textos apologéticos. Os livros da *monumenta* referentes aos campos de missão nos séculos XVI e XVII, estão divididos da seguinte forma (número de volumes publicados em parênteses): Hungria (4), Áustria (2), Inglaterra (3), Peru (8), México (8), Brasil (5), Canadá (9), Índia (18), Japão (3), Ilhas Molucas (3), Oriente Médio (5), China (1). Atualmente o conjunto de livros soma 157 volumes, que tratam da trajetória da Companhia desde sua formação, através de uma vasta gama de cartas e outros textos, mas essa coleção não é tida por terminada. A busca por novos documentos, e a consequente edição e publicação destes, continua vigorosa.¹⁷

Por ocasião das comemorações do quarto centenário da cidade de São Paulo, em 1954, diversas compilações de documentos históricos foram publicadas no Brasil, sendo a seção referente à Companhia de Jesus responsabilidade do Padre português Serafim Leite (1890- 1969)¹⁸. Leite editou os 5 volumes da *Monumenta Historica Societatis Iesu* referentes ao Brasil, intitulados *monumenta Brasiliae*, e os condensou em 3 livros, uma coleção que disponibilizou ao grande público epístolas jesuíticas escritas entre 1538 e 1563. A *monumenta*, através das publicações de Leite, é a base do corpo documental para a nossa pesquisa, que se utiliza também de outras publicações de cartas e

¹⁷ <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-encyclopedia-of-the-jesuits/monumenta-historica-societatis-iesu-mhsi/4C86654DC59E5964CBD4A74507D25435>

¹⁸ Serafim Leite integrava o IHGB, além de muitas outras instituições acadêmicas de excelência, dedicando sua vida ao cargo de historiador oficial da Companhia, sendo ele o primeiro pesquisador a desfrutar de acesso a arquivos confidenciais, na Europa e no Brasil, fazendo da sua volumosa pesquisa uma exposição constante das mais variadas fontes primárias, tendo sido ele próprio, mais tarde, o responsável pela publicação de diversos documentos inacianos, que só foram abertos ao público a partir da década de 1970. Leite é referência indispensável a qualquer estudioso dos jesuítas, e considerado, até hoje, o maior especialista na História da Companhia de Jesus. Sua obra mais importante foi a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, produzida em dez tomos entre 1938 e 1950, uma encomenda dos superiores da Ordem, que não pode ter sua relevância diminuída simplesmente pela parcialidade do autor. O sentido da colonização para Serafim Leite seria o próprio catolicismo, exaltando o Brasil enquanto grandiosa nação católica em toda sua dimensão continental. Leite não foi o primeiro jesuíta a desempenhar a função de historiador. Eclesiásticos como Simão de Vasconcelos (1597-1671), Luiz Gonzaga Cabral (1866-1939) e Leonel Edgard da Silveira Franca (1893-1948), apenas para citar alguns, também desenvolveram textos de explícita apologia aos feitos da Companhia, porém a grandiosidade da obra de Leite ofusca as produções destes.

documentos, inspiradas na mesma iniciativa. Todas essas cartas¹⁹, editadas e disponibilizadas, contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento dessa dissertação, sendo os documentos mais relevantes, citados e especificados ao longo dos capítulos.

A documentação epistolar é a principal tipologia de fontes para o historiador que se propõe a estudar a Companhia de Jesus, mas ao contrário dos manuscritos, os textos publicados muitas vezes não apresentam-se em sua completude, pois todos esses organizadores tem em comum o hábito de editarem os textos conforme suas convenções, logo, levamos em consideração a importância em nutrir certo cuidado ao observá-los. As primeiras compilações não foram organizadas pela própria Ordem, mas as iniciativas da Companhia de Jesus em reunir documentos e também em produzir textos de apologia à sua própria história, sempre foram uma constante, o que abrange cartas e documentos do mundo inteiro, procedentes de todos os territórios onde houve presença missionária. Não podemos negar que o trabalho de memória realizado pela Ordem, sobre seus próprios feitos, é central no processo de construção da Companhia de Jesus enquanto objeto historiográfico. Esse movimento foi capitaneado por Leite no Brasil do século XX, porém o mesmo aconteceu também em outras partes do mundo, ou em épocas distintas, por meio de outros historiadores pertencentes ou simpatizantes à Companhia, não apenas através de livros, mas também de artigos, periódicos e revistas.

os usos internos, consolatórios e apologéticos da obra missionária pertencem desde o início à história das missões: e a Companhia de Jesus foi a primeira a intuir o potencial propagandista disso. Já se disse que a própria redação das cartas em que os jesuítas forneciam notícias dos êxitos de sua ação foi sujeitada à regra moderníssima da propaganda: a divisão entre textos positivos e consolatórios, para ser mostrado aos de fora, e informações sobre problemas e dificuldades, reservadas às autoridades internas. Daí partiu a decisão de publicar as cartas das Índias: foram edições de textos que desde o título anunciavam coisas milagrosas e extraordinárias e que capturavam a

¹⁹ Utilizaremos os vocabulários carta e epístola como sinônimos ao longo de todo o texto, porém há uma sutil diferença entre eles. Entende-se carta como uma escrita mais pessoal, trocada diretamente entre duas pessoas, sem muitas pretensões de consequências futuras. Ao passo que a epístola mira mais amplitude na intenção de atingir todos os cristãos, difundindo a palavra de Jesus, assim como fizeram as epístolas que deram origem ao Novo Testamento. Um texto pode nascer como uma carta e se transformar em uma epístola ao atingir certa notoriedade que não era intenção original de seu autor, ao passo que um texto produzido originalmente como uma epístola pode fracassar em suas pretensões de abrangência, sendo classificado posteriormente como uma carta. (<http://www.abiblia.org/ver.php?id=10433>)

atenção dos leitores graças a desfrutação da inexaurível veia da curiosidade etnográfica.²⁰

De fato, havia uma estratégia comum a todos os membros da Companhia no tocante a produção epistolar, onde os conteúdos deveriam ser estratificados conforme os diferentes destinatários. As chamadas cartas de edificação, que muitas vezes eram concebidas como atos jurídicos, poderiam ser tomadas por leitores não pertencentes à Ordem, e estas circulavam de forma horizontal, formando assim a maior parte do acervo que podemos hoje acessar. Essa produção costumava ser publicada, tornando-se popular entre os leitores da época, defendendo e propagando assim, a perspectiva jesuítica dos fatos, seus projetos, ideias e políticas, para um número cada vez maior de pessoas. Mas existiam também as cartas que circulavam de forma vertical, separadas como uma espécie de anexo, porém enviadas em conjunto. Chamadas *hijuelas* (filhas pequenas), essas cartas com textos mais curtos levavam informações internas e sigilosas, como doenças graves, problemas mais sérios, impasses comerciais e outras questões de consciência. Essa separação era uma preocupação compreensível, frente aos conflitos existentes no interior de cada ordem religiosa e também nas relações entre elas. Há enorme dificuldade em atingir esses relatos através do que foi publicado, já que em alguns casos, a instrução era destruir esses anexos depois de lidos, o que criou certo limite para as pesquisas dos historiadores empenhados em entender o universo desses religiosos regulares.

As cartas serviam também como uma forma de confirmar as hierarquias, tanto no âmbito político quando no religioso, esferas que conversavam sem cessar. A cada enunciado de destinatário e remetente, todos eram lembrados da importância dos postos que ocupavam e do respeito que deviam uns aos outros, aproveitando também para praticar as virtudes que imitavam as de Cristo, como a humildade, que facilmente traduzia-se em humilhação, quando o missionário explicitava textualmente sua insignificância e seu desejo em sofrer martírio em nome da propagação da fé. Através dos diários de catequese encontrava-se alento, ao passo que cumpriam-se as exigências

²⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, pp. 573-574.

institucionais do mestre Inácio de Loyola ²¹ (1491-1556), logo, todo o papel disponível deveria se transformar em carta, quando não escrever não era uma opção. Na falta de assunto, voltava-se aos relatos etnográficos repletos de ressalvas e julgamentos morais: “esta gentilidade não tem para si que Deus dá a vida e a morte a quem quiser, mas que seus santos a dão, por isso os temem muito. E se houvesse de escrever as misérias deles, seria necessário muito papel, o que aqui nos falta.”²²

O valor inicial das cartas, que era o de informar os superiores sobre o que acontecia em campo de missão, tornou-se, segundo Alcir Pécora, um debate entre a situação vivida no momento presente e as perspectivas sobre os possíveis caminhos futuros. Definitivamente, a produção epistolar inaciana não é apenas um conjunto de diários das missões ou um debate de ideias, o propósito dessas cartas vai muito além disso. São essas armas retóricas, em forma de produções textuais, que vão decidir as políticas mais convenientes frente ao ineditismo do Novo Mundo. São essas cartas que vão sugerir, aprovar ou reprovar, as inovações metodológicas e as possibilidades de acomodação missionária, dentre as quais inserem-se as estratégias de instrumentalização infantil.

²¹ Inácio de Loyola tentou carreira eclesiástica na juventude mas abandonou a fé para se entregar aos prazeres de uma vida mundana. Ingressou na carreira das armas, mas sofrendo grave ataque inimigo, recolheu-se no Castelo dos Loyola para se recuperar. Durante o período de convalescência se dedicou à apreciação de livros religiosos e teve revelações sobrenaturais, arrependeu-se de seus pecados e começou a escrever os exercícios espirituais, que viriam a ser a base filosófica da Companhia de Jesus. Correu o mundo em estilo de vida mendicante, imitando a vida dos santos, fazendo caridade e impondo-se penitências e provações. Seguiu peregrinando e pregando a palavra divina ao longo de toda a década de 1520. Após ser perseguido pela inquisição, retomou seus estudos no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, no final da década de 20, onde conheceu os jovens que se tornariam os primeiros jesuítas. Quando morreu, em 1556, a nova Ordem religiosa criada por ele contava com mais de mil padres e irmãos, distribuídos fora de Roma, por onze províncias. Fora da Europa, a Companhia também contava com representantes missionários na América, na Ásia e na África, sempre sob a bandeira do Império português. Foi canonizado, juntamente com Francisco Xavier, em 12 de março de 1622, pelo Papa Gregório XV. (LEITE, 1954, vol. 1, pp. 20-21-22)

²² “Esta gentilidad no tiene para sí que Dios da la vida y la muerte a quien quiere, mas que sus sanctos la dan, por estos los temen mucho. Y se les oviera de escrevir las miserias dellos, fuera necessario mucho papel, lo que aquí nos falta.” (IR. Pero Correia, carta 24, 1551, apud, LEITE, 1954, vol. 1, p. 225-226).

CAPÍTULO 1 - A COMPANHIA, A MISSIONAÇÃO E OS BRASIS

1.1 Criação e fortalecimento da Companhia de Jesus

No século XVI, o expansionismo religioso fomentou uma constante busca por agregar territórios, sendo fundamental na composição do cenário favorável para a formação dos Impérios ibéricos, onde a incorporação territorial e a incorporação espiritual eram complementares e indissociáveis. O cristianismo ibérico foi o pioneiro na expansão de valores, levando suas representações de poder, organizações políticas e seus termos de cultura para além do Velho Mundo. À medida em que o processo de expansão foi se sedimentando, os ibéricos desenvolveram um senso de orgulho, tomando para si a missão da conquista espiritual dos territórios espalhados pelos quatro cantos do mundo conhecido e a conhecer.

Nos anos 1530 o enquadramento doutrinal se firmava como projeto político, mediante o respaldo alcançado por uma elite de teólogos que ascendia na Corte portuguesa. O proselitismo auferia força de lei por meio de mecanismos como a Mesa da Consciência e Ordens, criada pelo Rei, d. João III ²³ (1502-1557), em 1532, o tribunal do Santo Ofício da Inquisição, estabelecido em Portugal em 1536, tendo o irmão do Rei, e futuro Rei d. Henrique (1512-1580) como inquisidor geral do reino, e a censura literária, de robusta atuação em Portugal, desde a coroação de d. João III. A criação e o fortalecimento dessas instituições apontam para o que a historiografia convencionou chamar de confessionalização ²⁴ precoce de Portugal, momento em que

²³ d. João III subiu ao trono pelo falecimento de seu pai d. Manuel I em 1521. Governou por 36 anos, até 11 de junho de 1557. Tido como equilibrado no trato diplomático, com o intuito de manter a característica neutralidade da política portuguesa, foi, ainda assim, considerado o primeiro Rei do Brasil, por ter posto em prática a ocupação lusitana efetiva, contra dois adversários poderosos, que o rondavam, França e Castela. (LEITE, vol. 1, 1954, pp. 26-27-28).

²⁴ Havia uma constante ênfase nas declarações públicas sistematizadas de fé e doutrina, que tinham como objetivo enquadrar e extirpar o elemento herético, tão nocivo ao bem estar social e refratário às velhas normas recentemente repaginadas. Convencionou-se chamar esses processos de *confessionalização*. Percebe-se a necessidade dos diferentes grupos de aclarar suas crenças, de identificar suas doutrinas principais, de tornar pública sua confissão de fé. Chamamos de estado confessional, aquele que elegeu sua confissão de Fé e assumiu uma religião oficial, estimulando interpretar a diferença como um fator ameaçador e agudamente negativo, como um sortilégio de Satanás suscetível à justa punição divina. No século XVI, católicos, calvinistas e luteranos cercavam todos os cantos da sociedade europeia, armados com suas confissões de fé, buscando livrar o todo da condenação divina, através da perseguição e conversão das partes que se esquivavam de pertencimento. Provar ser o sagrado detentor da verdade cristã significava legitimar também a detenção do poder, logo, infindáveis páginas repletas de detalhes normativos e imposições de axiomas passaram a ter influência direta na política, na economia e na

os teólogos se tornaram responsáveis pelo direcionamento legal e moral em todas as áreas humanas, desde guerras e meios para catequese, até legitimação da escravidão e condições para tratos comerciais. Segundo Giuseppe Marcocci, tais condicionamentos ideológicos fomentaram uma segregação do pensamento político lusitano, criando um seleto grupo de pensadores teólogos, uma verdadeira elite cultural portuguesa, que influenciou diretamente as reflexões teóricas a respeito do Império e suas representações.

Em 15 de agosto de 1534, na França, uma nova Ordem nascia, fruto do ímpeto de fé de um pequeno grupo de religiosos, capitaneados por um nobre dissidente, agora peregrino e pregador, chamado Inácio de Loyola, que teria reunido Francisco Xavier (1506-1552)²⁵, Pedro Fabro (1506-1546), Alfonso Salmeron (1515-1585), Diego Laynez (1512-1565), Nicolau Bodedilla (?) e Simão Rodrigues (1510-1579)²⁶, na colina de Montmartre, em Paris. Lá organizaram uma congregação destinada à conversão, ao ensino e à caridade, sem muita consciência da importância que essa Ordem viria a ter. Em cinco anos a Sociedade seria oficialmente fundada, batizada de Companhia de Jesus, e finalmente reconhecida por bula papal em 1540. Loyola seria então, aos 50 anos de idade, eleito Superior Geral da Ordem, por unanimidade, no ano de 1541.

sociedade como um todo, redirecionado limites territoriais, ampliando a influência da Igreja no Estado e também do Estado na Igreja, e reforçando os poderes, político e eclesiástico, sobre uma população cada vez mais amedrontada e conseqüentemente mais homogênea e disciplinada. A partir de então, os escritos confessionais passavam a ser um estatuto legal, tornavam-se documentos políticos, jurídicos, constitucionais, cuja autoridade repousava sob um poder decretado pelo homem. (JUNIOR, Arnaldo Érico Huff. Confessionalização e ortodoxia luterana: Embates teológico e políticos nos séculos XVI e XVII. *Ciência da religião – História e sociedade*, Volume 7, Número 1, 2009, p. 06 a p. 17).

²⁵ Nascido no Castelo de sua família, no Reino de Navarra, Francisco Xavier tinha relação parental com João de Azpicuelta Navarro, em missão nos Brasis a partir de 1549. Estudou filosofia, literatura e humanidades no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, onde conheceu Simão Rodrigues e Inácio de Loyola. Primeiro jesuíta na Índia, o missionário foi considerado pela Igreja católica como o maior evangelizador desde Paulo de Tarso, sendo assim intitulado o “Apóstolo do Oriente”. Seu corpo se encontra na Índia, na Basílica do Bom Jesus de Goa, depositado em uma caixa de vidro e prata, onde recebe muitos peregrinos. Foi nomeado Francisco de Xavier, na beatificação concedida pelo Papa Paulo V em 1619, e confirmado com esse nome como o Santo Católico patrono dos missionários, na conclusão do processo de canonização, realizado pelo Papa Gregório XV em 1622. (RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Tomo primeiro. Volume I. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931, livro segundo, capítulo III).

²⁶ Simão Rodrigues de Azevedo foi o primeiro Provincial de Portugal, nomeado por Inácio de Loyola em 25 de outubro de 1546. Conheceu Loyola, Francisco Xavier, e outros fundadores da Ordem no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, onde estudou Artes, seguindo depois para Sorbone, para cursar teologia. Foi perseguido devido às cisões dentro da Província de Portugal, sendo julgado em 1554 por desobediência, mas protegido por seu amigo Loyola. Depois disso viveu na Itália e na Espanha ainda a serviço da Companhia de Jesus. Foi sepultado na Igreja de São Roque, em Lisboa. (Idem)

As décadas de 30 e 40 do século XVI são um momento de grande expansão do Império e também do surgimento de oportunidades para os jesuítas fortalecerem-se na Península, pois “no Portugal dos primeiros anos da década de 40 do século XVI, a intransigente defesa da ortodoxia tinha se tornado o eixo de uma nova ordem cultural e social”.²⁷ Esses anos são fundamentais para entender como, em Portugal, a Companhia de Jesus tornou-se responsável por promover uma mudança substantiva, nos quadros intelectuais que compunham as novas instituições, ajudando na construção de uma identidade portuguesa baseada na força da religião e da expansão territorial, o que possibilitava respaldo político e jurídico ao Império. No que se refere às universidades, os estudos de Quentin Skinner nos confirmam que “as novas faculdades da sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos”.²⁸

O estreitamento dos laços com Roma garantia a d. João III, total autonomia nos assuntos religiosos do Novo Mundo, onde o Rei de Portugal era livre para tomar suas próprias decisões, respondendo enquanto grande responsável pela propagação do cristianismo, nas terras que compunham o já vasto Império ultramarino português. O Rei conheceu os clérigos reunidos por Loyola, através de Diogo de Gouveia (1471-1557)²⁹, principal do Colégio de Santa Bárbara de Paris, onde parte desses jovens havia estudado e residido. Desde 1538, ou seja, antes mesmo da data oficial de criação da Ordem, d. João já buscava os padres inicianos para que organizassem missões no além-mar. Dois dos jesuítas fundadores apresentaram-se precocemente ao soberano, Simão Rodrigues e Francisco Xavier, que chegaram em Portugal em 1540, tendo Rodrigues permanecido no reino para coordenar a formação de novos missionários,³⁰ e Xavier partido para Índia um ano depois, para ser o primeiro evangelizador no oriente. Simão Rodrigues foi responsável pela fundação da Casa e Colégio jesuítico situado no Mosteiro de Santo Antão, em Mouraria, Lisboa, que começou a receber alunos no início de 1553. Rodrigues também desenvolveu, em 1542, a criação de um colégio

²⁷ MARCOCCI, Giuseppe. A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Sécs XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 230.

²⁸ SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Editora Schwartz, 2006, p. 416.

²⁹ Intelectual de grande influência no pensamento humanista, Diogo de Gouveia foi doutor em teologia pela Universidade de Paris, da qual se tornou reitor. Produziu diversas epístolas, escrevendo frequentemente como atuante conselheiro de d. João III, principalmente nas resoluções referentes à ocupação e evangelização nos Brasis. (LEITE, 1954, vol. 1, pp. 32-33)

³⁰ *Ibidem*, pp. 26-27.

universitário em Coimbra, que abrigou um centro de formação de evangelizadores jesuítas, responsável por prover o império português com padres dispostos às missões longínquas, por terras desconhecidas.

O foco maior da Companhia, em seus primeiros anos, era ajudar a fortalecer o rol de ferramentas criadas na tentativa de conter os avanços do Islamismo, mais especificamente no norte da África, no combate aos mouros, esforços cruzadísticos que acabaram por se estender aos novos territórios que eram ocupados pelos lusitanos. Contudo, a dedicação de Simão Rodrigues, de Francisco Xavier, e de muitos outros depois deles, confirmam que rapidamente a Ordem assumiu para si a busca pela expansão do cristianismo e pela incorporação das novas almas, residentes nos territórios conquistados, que passavam a compor o Império Lusitano. A recém criada Sociedade de Loyola despontava, progressivamente destacando-se, e tomando para si a responsabilidade em resguardar a produção de saber teológico no mundo português, sempre com o respaldo de d. João III, que estabeleceu a inquisição em Portugal, expulsou incontáveis cristãos novos, estimou o jesuitismo com constância, e criou barreiras para impedir que os jovens lusitanos estudassem fora da península, para que assim fossem protegidos de influências heréticas. Ao ganharem a hegemonia intelectual em Salamanca, Évora e Coimbra, os discípulos de Inácio de Loyola tornavam-se membros da Ordem cristã mais importante da península ibérica, que estabeleceu seu protagonismo em detrimento das outras ordens concorrentes, como beneditinos e dominicanos, mas principalmente em relação aos franciscanos, que eram os grandes responsáveis pela evangelização da América até 1549, quando os padres jesuítas tomaram a frente nos movimentos de missão.

Como antecipamos na introdução, a carta era uma ferramenta de união para os irmãos que precisavam sempre estar dispersos, e a dedicação dos jesuítas à correspondência ajuda também a explicar a dimensão, que rapidamente tomou a Companhia de Jesus. As epístolas coletadas de diversas províncias formavam um panorama total das missões, mais um meio de construir a universalidade da Ordem, e quanto mais difícil era a penetração em novas culturas, mais os jesuítas exaltavam os méritos de suas conquistas. A correspondência era uma estratégia que “permitia ao geral estar em contato constante com os padres que atuavam nas mais variadas regiões do

mundo, de modo a exercer um controle minucioso sobre as decisões tomadas localmente”.³¹

De acordo com as pesquisas de Marina Massimi, tais textos, repletos de relatos de terras distantes, tinham forte influência nos corações dos jovens, que em sua maioria provenientes da classe média alta, sonhavam em ganhar o mundo, tornando-se instrumentos da divina providência, em uma busca por glórias a conquistar, um desejo candente, que Massimi identificou como constante, nas cartas dos jovens que pediam para serem enviados em missão:

no plano humano, ser peregrino supõe atração pelo esforço, gosto pela aventura, busca do inesperado, nostalgia do além, exigência de conhecer o novo e vontade de ruptura com relação aos quadros da existência rotineira. (...) a consideração da vida e dos sofrimentos de Cristo e o desejo de imitá-lo são sustentados no dizer dos jovens redatores das cartas pela certeza de que o sofrimento passa e o prêmio permanece para sempre e pela esperança de que, companheiros de Cristo, poderão enfrentar a morte com alegria.³²

A prática epistolar perpassava as hierarquias, e era praxe intrínseca à conduta de qualquer inaciano, a começar pelos exemplos dados pelo próprio Inácio de Loyola, que entre 1524 e 1556, escreveu 6.815 cartas³³, uma média de uma carta a cada 48 horas ao longo de trinta e dois anos de trabalho!³⁴ Os textos fundadores da Ordem exaltam a importância em nutrir o hábito e o talento de ler e escrever cartas, garantindo com isso a circulação de informações, patrimônio então indispensável para o bom funcionamento da instituição. A diretriz de número 821 das *Constituições* exige que: “todos comuniquem frequentemente uns com os outros, e recebam notícias uns dos outros, que

³¹ PATUZZI, 2011. p. 59.

³² MASSIMI, Marina. Um incendiado desejo das Índias. Belo horizonte: Edições Loyola, 2002, pp. 68-69.

³³ PEDRO, Livia Carvalho. História da Companhia de Jesus no Brasil. Biografia de uma obra. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2008.

³⁴ Temia-se o medo de naufrágios, que eram um perigo constante, multiplicando assim a correspondência, na intenção de garantir a chegada das epístolas aos seus destinos finais: “o trabalho de cópias multiplicava-se com o aumento constante das missões, tanto das cartas que vinham, como das que da Europa se enviavam para lá; e da Índia pediam que se não enviasse uma cópia só, mas por quatro vias, isto é, por quatro navios diferentes” (LEITE, 1954, vol. 1, p. 57). Essa enorme quantidade de textos é explicada também pela lentidão em que essas cartas viajavam: “bem queríamos que tudo se pudera escrever junto e não espalhado, e porém não pode ser, porque às vezes se passa um ano e não sabemos uns dos outros por causa dos tempos e dos poucos navios que andam pela costa, e às vezes se vem mais cedo navios de Portugal que das capitânicas; e por isso os Padres das Capitânicas escrevem por sua via e nós pela nossa.” (P. Francisco Pires, carta 53, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 392).

professem a mesma doutrina, e pratiquem, tanto quanto possível, a uniformidade em tudo”³⁵. O item 673 é ainda mais incisivo:

concorrerá também muito especialmente para esta união a frequente correspondência mútua entre Superiores e inferiores, com as informações assíduas uns dos outros, e a comunicação das notícias dos diferentes lugares, para conhecimento das coisas edificantes que se realizam. Este encargo pertence aos Superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais, que providenciarão para que em cada sítio se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas, em nosso Senhor.³⁶

Neófitos recém incorporados descobriam cedo o quão importante era tal prática, instruídos a ler com frequência as cartas que chegavam de variadas províncias. Os jovens padres deveriam ocupar-se dessa tarefa inclusive durante as refeições, alimentando-se também dessa forma de consolo cristão e de espírito missionário. Outra função muito importante da troca de cartas era reportar todas as necessidades mais urgentes dos campos missionários, que variava desde pedidos para ferramentas litúrgicas básicas como óleos, batistérios, capas, ornamentos vários para os altares, campainhas, cálices, vinho, farinha, livros e orações, até pedidos de mulheres órfãs “brancas” para casamentos. Pedia-se também constantemente o envio de mais missionários para reforçar o contingente, sempre esgotado pelo enorme volume de trabalho demandado e nunca suficiente, para atingir os objetivos determinados.

O esmero na prática da escrita³⁷ teria que refletir seu amor à Cristo, e dessa dedicação deveria surgir um sentimento de pertencimento e de edificação de práticas. Conhecidos como Apóstolos de Cristo, os jesuítas encontravam em suas cartas uma forma de produzir seus próprios evangelhos, que tinham a “função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam escritor

³⁵ CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS. Trechos selecionados. Pós-Congregação Geral XXXI. Traduzido por ABRANCHES, P. Joaquim, p. 83.

³⁶ *Ibidem*, p. 76.

³⁷ O ofício de escrever cartas no Antigo Regime não se dava livremente, mas seguia orquestrado por uma série de condições específicas, impostas pelas normas de conduta então em vigor. Quentin Skinner acredita que “o florescimento dos estudos escolásticos nas universidades italianas ofereceu uma contribuição de importância fundamental para a evolução do pensamento político renascentista” (SKINNER, 2006, pp. 70-71). O resgate da cultura escrita grega, tão característico do renascimento, engrandecia as produções textuais do século XVI, ao alimentar a sofisticação e o espírito propagandista dos autores modernos, contribuindo assim para os avanços e complexidades das teorias políticas e para a sistematização de suas argumentações. O talento desenvolvido na escrita, seria mais tarde combinado à “arte de fazer discursos públicos formais, ou arengas” (*Ibidem*, p. 52), qualidades indispensáveis aos evangelizadores missionários.

e leitor numa mesma febre de fé.”³⁸ Segundo Alcir Pécora, em meio a tantas dificuldades enfrentadas nas missões, receber uma carta de um irmão na mesma condição era muitas vezes motivo de regozijo e consolo, ao passo que não receber notícias de seus iguais poderia trazer desânimo e angústia. Sentar para escrever era momento precioso onde o missionário materializava a mensagem de Deus em cada palavra que colocava no papel, ao mesmo tempo em que lembrava aos irmãos, e principalmente a si próprio, de quem era, e de quais deveriam ser os propósitos de sua missão.

1.2 Propósitos missionários

Cabia aos homens da Igreja, apoiados pelas monarquias católicas, expandir o alcance dos parâmetros morais vigentes, salvaguardando assim os ditames apostólicos romanos. Tais dinâmicas já foram analisadas por Michel Foucault (1926-1984), que considerava esses mecanismos cristãos de controle pastoral uma maneira eficaz de produzir submissão nas ovelhas, criando uma relação de dependência destas em relação ao pastor, único responsável por guiá-las permanentemente, tornando-se ele próprio um parâmetro perfeito de conduta social, em uma busca pela obediência total do rebanho, o que na verdade raramente aconteceu.³⁹

As sociedades de maneira geral, mas sobretudo as mais afastadas dos supostos centros de poder, eram entendidas como perdidas, sem os agentes eclesiais para livrá-las do mal, e assim guiá-las em uma vida reta. O enquadramento doutrinário que se fortalecia frente às primeiras cisões da cristandade, com suporte do aumento vertiginoso na impressão de manuais de catequese, não era uma novidade do século XVI, sabendo-se que os manuais de doutrina cristã, que tinham como alvo principal as crianças e aqueles etiquetados como rudes, já vinham ganhando força desde a Idade Média:

aquilo que era antes a preocupação de relativamente poucos indivíduos e de círculos elitistas, explodiu num ativismo difundido que alcançou todos os

³⁸ PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: Novaes, A. (org.). A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 382.

³⁹ PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. Um arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português (1559-1582). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2017, p. 242.

níveis sociais. O ensino do catecismo tornou-se uma atividade altamente organizada como nunca anteriormente, deslocando-se das casas para os espaços públicos. A imprensa e a nova fé na educação, que caracterizavam aquele tempo, alimentaram a mudança e determinaram seu caráter. O entusiasmo para com a catequese era parte da guerra contra a ignorância e a superstição que protestantes e católicos conduziam sem trégua.⁴⁰

Exatamente como nos territórios ultramarinos, o missionário que chegava nas searas mais apartadas dos grandes centros europeus, aparecia como um vetor cultural, apto a transmitir novos hábitos, comportamentos e moralidades, pois “contemplava a sociedade local com o olhar forasteiro de quem vinha de um outro mundo, trazendo consigo regras sociais diferentes daquelas locais, e superiores a elas.”⁴¹ A missionação, originalmente, era muito semelhante às visitas pastorais, que tinham como objetivo criar novas paróquias nas áreas mais remotas, garantindo aos súditos mais afastados, os sacramentos basilares do cristianismo, como o batismo, a unção e a confissão. A oportunidade era também propícia para examinar de perto, eventuais deslizes relacionados às moralidades e condutas de fé, e por meio da confissão individual, era possível fazer brotar as mais variadas delações, em narrativas detalhistas que podiam revelar todos, ou quase todos os segredos guardados pela comunidade. O sucesso dessas investigações estava diretamente ligado à capacidade do missionário em tornar-se parte do grupo que pretendia tutelar, conservando ressalvas, mas adaptando-se convenientemente aos meios e modos ali em vigor, sem arriscar-se em comprometer sua missão. Ao se depararem com o total desconhecimento em relação aos caminhos que um bom cristão deveria seguir, o espanto dos evangelizadores em ação pelo velho mundo era tamanho, que a comparação desses camponeses com os gentios encontrados no além-mar era inevitável, ao ponto de tomarem estes espaços como sendo “índias dentro da própria Europa”.

Nos dois lados do Atlântico, o objetivo era equivalente: combater a ignorância, semente da heresia, certificando-se também de que novas almas seriam incorporadas à verdadeira Igreja, e para isso, pretendia-se atingir todos os pontos da geografia mundial. Onde se encontrasse heresia ou subversão da fé, o clero cristão deveria sempre ter representantes residentes, lutando pela verdade revelada, seja entre protestantes europeus, que progressivamente ganhavam força, entre mulçumanos africanos, hindus

⁴⁰ AGNOLIN, 2001, p. 52.

⁴¹ PROSPERI, 2013, p. 637.

asiáticos, pagãos ameríndios ou até mesmo, nas entranhas do velho continente, junto àqueles que se diziam apostólicos romanos. Os aspectos considerados exóticos dos povos que habitavam fora da Europa eram sempre exagerados, deixando claro, portanto, que ninguém, além do europeu, detinha as condições e qualidades necessárias para civilizar o mundo⁴². Na “missão religiosa conjugava-se, enfim, a uma espécie de processo civilizador”⁴³, legitimando com isso o domínio europeu e a consequente exploração dos povos, como se o subjugo fosse na verdade uma oportunidade de libertação religiosa e de progresso político-social.⁴⁴

Os jesuítas missionavam na busca por construir uma universalidade para a Companhia de Jesus. Mirava-se a construção de uma uniformidade, que refletisse um almejado, mas nunca alcançado padrão, tanto no Novo como no Velho Mundo. Pedro de Ribadeneyra (1526-1611)⁴⁵ escrevia, no final do século XVI, que o caráter monárquico da Ordem poderia ser uma forma de conquistar e manter um corpo universal, como era esperado por Loyola. Essa classe de retórica buscou engrandecer a história da instituição até então, selecionando convenientemente todos os aspectos que pudessem agregar legitimidade, principalmente no tocante à biografia de seu fundador, reforçando o caráter pio da trajetória do mesmo, transformando-o em uma espécie de antítese de Lutero. Ribadeneyra ajudaria assim a criar o que Silvia Patuzzi chama de “sinal de nascença” ou “marca mítica”, pilares do universalismo da Companhia de

⁴² BETHENCOURT, Francisco. Racismos - Das cruzadas ao século XX. Lisboa: Temas & Debates/Círculo de leitores, 2015.

⁴³ SANTOS, Georgina Silva dos.; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 488.

⁴⁴ Vendo os nativos na infância da humanidade e tendo o modo de vida ocidental como parâmetro infalível de maturidade civil e de venturoso progresso, concluiu-se que era dever moral do conquistador europeu salvar as comunidades encontradas, que, por falta de conhecimento e experiência, estariam todas fadadas ao autoextermínio. Ao transportar para o outro lado do Atlântico, as políticas de enquadramentos, adotadas pelo Antigo Regime, seria possível promover e manter o bem comum, protegendo o homem do homem, e antecipando em um século o medo do famigerado lobo de Tomas Hobbes. O contratualismo seria assim o destino natural de qualquer sociedade, e o homem europeu deveria ajudar os povos tidos como inferiores a anteciparem esse desejo social e político, que eles inevitavelmente desenvolveriam. Os teólogos defendiam que os homens não só têm a capacidade, mas também sentem a necessidade, de criar suas próprias repúblicas, mas para lograr tais intuítos, precisavam de tutela, caso contrário correriam o risco de desviarem-se do caminho da paz e da organização, pois apenas sairiam do ostracismo evolutivo, seguindo na direção do verdadeiro progresso, ao absorverem os parâmetros de sucesso do Velho Mundo (SKINNER, 2006).

⁴⁵ Seu nome de batismo era Pedro Ortiz de Cisneros e sua família era originária da Galícia. Conheceu Inácio de Loyola em Roma em 1539, quando ingressou na Companhia de Jesus, tendo contato frequente com o fundador da Ordem. Ensinou retórica na Sicília e comandou missões diplomáticas em território francês, como também na região de Flandres. Publicou obras em latim e em castelhano. (BILINKOFF, Jodi. The many" lives" of Pedro de Ribadeneyra. Renaissance Quarterly, v. 52, n. 1, p. 180-196, 1999).

Jesus, criados pelo própria ordem, que “forjou para si mesma, no final do século XVI, uma nova identidade originária, uma nova marca de origem, a da sua vocação missionária, e sua adaptabilidade aos “novos tempos”.”⁴⁶ Contudo, esse ímpeto de levar a verdade revelada a todos os pontos do mundo conhecido, para fazê-lo romano em sua totalidade, já aparece nas *Constituições* da Ordem, publicadas em 1559: “A companhia de Jesus entendeu que não foi feita para um lugar determinado, mas para ser dispersa pelas diversas partes e países do mundo, com o desejo de deixar ao Sumo Pontífice o cuidado desta distribuição, a fim de melhor poder acertar.”⁴⁷ Essa parece ser a grande questão para os evangelizadores atuantes nos campos missionários, encontrar a melhor forma de poder acertar, porém, sem subverter o que era esperado pelo Pontífice, e sem comprometer tampouco, as concessões e o pragmatismo que as terras distantes e seus diferentes povos exigiam.

1.3 Crianças como instrumento de evangelização

A utilização de crianças nos processos de evangelização, foi uma solução comum a praticamente todos os campos missionários. Onde havia missão cristã havia evangelização de crianças e jovens, e também, sua instrumentalização, tomados como ferramenta nos processos de catequese dos adultos. Assim como nos Brasis, nas partes espanholas do continente americano, os missionários também encontraram a barreira do idioma e por isso trabalharam com memorização de mandamentos e orações em castelhano, conteúdo também disseminado por artifícios lúdicos como cantigas e pinturas.

O projeto de ensinar as crianças para que estas ensinassem seus pais não era exclusividade dos jesuítas. Em 1524, no México, essa estratégia foi apresentada formalmente aos líderes astecas pelos “doze” franciscanos através dos colóquios de Barnardino de Sahagún: “de fato, em 1558, Pedro de Gante escrevia a Felipe II que estavam procedendo ao ensino da doutrina cristã aos filhos dos mais eminentes chefes locais para que, em seguida, esses filhos ensinassem “a sus padres e madres”.”⁴⁸

⁴⁶ PATUZZI, 2011. pp. 25-26.

⁴⁷ CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS. Trechos selecionados. Pós-Congregação Geral XXXI. Traduzido por ABRANCHES, P. Joaquim, p. 61.

⁴⁸ PROSPERI, 2013, p. 605.

Mesmo nos campos europeus, os italianos majoritariamente, podemos verificar essas dinâmicas que buscavam a disseminação da fé romana, onde a criança (*pueri*) era amiúde utilizada como uma “isca” que fisesse a atenção e o interesse dos adultos e idosos. Nessas comunidades mais isoladas do centro, tentava-se conciliar o ensino dos adultos e dos pequenos, pois, assim como no caso dos indígenas, a capacidade intelectual dos camponeses, tidos como rudes, era comparada a das crianças, logo, todos poderiam interagir nas mesmas atividades lúdicas, como cantigas e quadrinhas, em combate a ignorância que dividiam. Segundo Adriano Prosperi, certas crianças, já institucionalizadas pelos missionários, eram constantemente elogiadas por sua devoção e ajuda constante nas rotinas de catequese.

uma menina de três anos, de Paterno, e outro menino de Colmurano causaram admiração geral por sua preparação, que não era apenas do tipo mnemônico” “eles – observava o jesuíta – não só sabiam as coisas necessárias, mas junto com elas a declaração” (e a exceção confirma, evidentemente, que em geral tratava-se de um aprendizado limitado à repetição papagaial). As crianças, resumindo, eram os protagonistas, por sua habilidade e agressividade: “em Tolentino (...) apareceu um menino pobre de Urbisaglia e ganhou bem, ensinando a doutrina cristã de casa em casa.”⁴⁹

O comprometimento e a resiliência desses pequenos, relatados por Prosperi, lembram a forma como foram descritos os meninos portugueses que embarcaram no Galeão São João Baptista, em 27 de janeiro de 1550, rumo a Salvador. Porém, as crianças que missionavam nos campos europeus parecem demonstrar uma agressividade que não observamos nos relatos sobre os Brasis. Principalmente nas cidades italianas e francesas, havia um fervor missionário que beirava a insanidade coletiva, quando jovens seduzidos pelos convites dos pregadores mais experientes, tomavam as ruas e preocupavam as autoridades, onde seguiam impondo valores e padrões através do medo e da violência.

na época do conflito religioso mais duro, turmas de jovens e muitos jovens acompanharam os pregadores mais populares e traduziram suas palavras em ação. Em Verona, em 1538, segundo um pregador, marchavam em turmas (*turmatium*) com crucifixos, cantos e hinos, aclamando em voz alta o nome de Cristo “que parece justamente que um só os conduza à justiça”. No ano seguinte, um jesuíta foi testemunha de um espetáculo idêntico: centenas de meninos seminus em procissão, que se disciplinavam aos gritos de “misericórdia” enquanto iam ouvir Bernardino Ochino. Eram espetáculos preocupantes para as autoridades de todos os tipos, que tiraram disso a

⁴⁹ Ibidem, p. 606.

convicção de um vínculo perigoso entre entusiasmo religioso, heresia e subversão política e social.⁵⁰

A violência devota que tendia a banalização parece ter atingido diversos territórios tomados pela catequese romana. Há relatos de pequenos índios na América hispânica dedicados à destruição de templos e ídolos, o que também era incentivado, e ocorria amiúde em Goa. Os pequenos nativos, tanto astecas quanto hindus, e também os brasis, eram instruídos por seus professores a empenharem-se na perseguição de catecúmenos dissidentes, que desafiavam a nova ordem imposta. Na Europa, esses jovens faziam uso da estratégia do medo pelo castigo, em contraponto aos momentos em que ofereciam presentes para aqueles realmente dedicados a aprender. Trabalhavam então reproduzindo as técnicas de coerção e recompensa a que foram submetidos por seus mestres.

nesses mesmos relatórios podem ser lidas histórias de jovens catequizados que agrediam as meninas que traziam amuletos no pescoço; e as de outros *pueri* que, de volta à casa e encontrando carne à mesa nos dias de magro, lançavam os pratos pela janela. Esses jovens entusiastas davam lições à “rústica plebe” reunida nos espaços do cemitério e da igreja; e reproduziam com os velhos a relação que os jesuítas tinham mantido com eles, distribuindo pequenos presentes (conseguidos por meio de esmolas) aos velhos como prêmio se aprendiam a lição.⁵¹

Em toda seara submetida à cristianização havia esforços em direcionar as crianças e jovens para uma lenta, porém constante, ocidentalização de costumes, pelas mãos dos padres/professores, com a esperança em um futuro livre de paganismos, infidelidades e heresias. Na primeira metade do século XVI, havia a pedagogia do humanista João de Barros (1496-1570), publicada em Lisboa, e também o *Catecismo pequeno* de Alonso de Villegas (1533-1603), sendo o segundo um texto mais popular. De acordo com Ângela Barreto Xavier, tais manuais tencionavam promover a unidade dos métodos pedagógicos em vigor, conectando assim, dentro das possibilidades, os diversos campos missionários, ligando as crianças espalhadas ao redor do jovem Império lusitano:

⁵⁰ Ibidem, p. 604.

⁵¹ Ibidem, p. 605.

que havia sido desejo de Barros que a sua *Cartinha* servisse o Império, não restam dúvidas, depois de se lerem as suas próprias palavras a esse respeito: “certo é que não há gloria que se possa comparar a quando os meninos etiópias, persianos, hindus, d’aquem e d’alem do Gange, em suas próprias terras, na força de seus templos e pagodes, onde nunca se ouviu o nome romano, por esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem, com que possam ser doutrinados em os preceitos da nossa fé”.⁵²

Como nos outros campos de missão, os evangelizadores em Goa ocupavam-se dos catecúmenos desde de seus primeiros anos de vida, e a tutela desses nativos era responsabilidade também dos franciscanos, que competiam com os jesuítas pelo espaço a ser cristianizado. Guiados por uma ordem ou por outra, o objetivo que buscava-se alcançar com a educação desses meninos era equivalente, qual seja, o de fazê-los úteis à nova sociedade que se formava em território indiano controlado por Portugal: “a partir desse momento, estes sujeitos podiam tornar-se soldados e pregadores, ou calafates, tanoeiros, pedreiros e outros artesãos de que o Estado da Índia tanto carecia”.⁵³ A estratégia era estabelecer o enraizamento dos símbolos cristãos e a construção de uma nova estrutura cognitiva que deveria ser passada, a partir desses catecúmenos, de geração em geração, como buscava-se realizar, onde esses evangelizadores europeus se fizessem presentes.

De acordo com as pesquisas de Xavier, havia, em 1527, dois colégios de meninos em Goa, além de diversos outros espalhados por toda a Índia, que poliam e formavam tanto meninos recolhidos de famílias hindus quanto os filhos de portugueses residentes, “com o objetivo de que estes se tornassem os novos “apóstolos”.”⁵⁴ Na virada dos anos 1540 para 1550, Goa já contava com mais de dez escolas que ensinavam os rudimentos do cristianismo e a comunicação em português, substituindo assim as assembleias e conselhos hindus. Nas escolas empenhavam-se “os *cem moços da terra e mestiços* que o rei de Portugal aí quisera ver educados, para além de outros 72 que deviam aprender as sete artes liberais e a Teologia”.⁵⁵ Giuseppe Marcocci também atesta o recolhimento de crianças hindus na Índia, que uma vez retiradas de suas famílias de origem, passavam a tutela de famílias cristãs, e segundo o autor, estes tornaram-se os termos da legislação sobre os “órfãos” na região de Goa. De acordo com

⁵² XAVIER, Ângela Barreto. A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Instituto de ciências sociais da universidade de Lisboa, 2008, p. 216.

⁵³ Ibidem, p. 222.

⁵⁴ Ibidem, p. 227.

⁵⁵ Ibidem, p. 226.

os relatos europeus, os bebês que nasciam eram levados à presença de um líder espiritual local, que deveria determinar se aquele bebê havia nascido em boa ou má hora, tornando-se conseqüentemente um adulto bom ou ruim: “quando os feiticeiros lhes dizem que não de ser maus, porque nasceram em má hora, os dão para os cristãos criarem, e destes batizei muitos, e os cristãos os criam com tanto amor, como se fossem seus filhos legítimos.”⁵⁶ A citação seguinte relata a condição dos jovens hindus:

numa lei assinada por D. Catarina, de 23 de março de 1559, cujas versões posteriores apontam, todas elas, na mesma direção, determinava-se a separação dos órfãos hindus das suas famílias (sempre que aquelas fossem de idade inferior a catorze anos, se rapazes, e doze anos, se raparigas), caso não tivessem qualquer dos progenitores ou dos avós. Nestas circunstâncias, os órfãos deviam ser entregues ao colégio de São Paulo, onde seriam educados ou, na impossibilidade de este os receber, seriam entregues a qualquer outro mosteiro ou fortaleza do Estado da Índia. Quando fossem de maior idade, e mesmo que tivessem mãe, avô ou avó, seriam entregues a um tutor cristão, em casa de quem viveriam, que os educaria nos bons costumes e administraria as suas fazendas.⁵⁷

Quanto aos degredados, a diferença entre os órfãos portugueses que chegavam à Índia e aqueles que aportavam nos Brasis estava na função prática que cada um destes grupos iria abraçar. Enquanto que na América os meninos europeus imitavam os padres em praticamente tudo o que faziam, na Índia, apenas os meninos da terra, tutelados pela Ordem, se davam a certas incumbências, como as pregações aos escravos e as visitas às residências de famílias hindus, “testemunhando a correspondência que os meninos indianos eram as histórias com maior sucesso na difícil empresa da conversão”.⁵⁸ Apostava-se que esses meninos nativos se transformariam em exímios missionários bilíngues, mas para isso deveriam ser moldados pelas mãos dos jesuítas, já que, para o coletor de Portugal, os franciscanos desdenhavam das

capacidades intelectuais das populações locais, considerando-as inábeis para a verdadeira missionação, ocupando-as em tarefas menores, ou, quando muito, deixando-as ser acólitas nas cerimônias religiosas, (...) o coletor elogiava, em contrapartida, a habilidade e o intelecto da gente da Índia, a sua capacidade para a missionação, e a vantagem em ter indianos como

⁵⁶ “quando los hechizeros le dicen que ande ser malos, porque nascieron en mala hora, danlos a criar a los christianos y destes baptize muchos y los christianos los criam con tanto amor, como se fuessen sus hijos legitimos.” (Carta escrita em janeiro de 1551, em DHMPPO – vol. 5, doc. 2, apud, MARCOCCI: 2012, p. 391).

⁵⁷ XAVIER, 2008, p. 127.

⁵⁸ Ibidem, p. 221.

sacerdotes, pelo conhecimento da língua e da cultura, e pela afeição natural que tinham às “suas gentes”.⁵⁹

Os órfãos europeus enviados para Goa e de lá para outros territórios indianos, eram instruídos a permanecerem no interior ou nos arredores das igrejas, “para os quais se reservavam, apenas, funções de apoio à liturgia. Igualmente divididos segundo as suas aptidões, uns faziam parte do coro, outros de prosas, e outros ainda de quaisquer exercícios que pertencerem a Igreja”,⁶⁰ começando suas visitas evangelizadoras apenas depois de adultos. Essa condição nos confirma que o órfão europeu era mais importante nos Brasis, principalmente nos primeiros dez anos, quando a estratégia dos aldeamentos ainda não havia sido colocada em prática. Nesse primeiro momento, nas capitanias luso americanas, a instrumentalização dos meninos era uma garantia de ingresso ao mundo dos nativos, o que não verificamos na Índia, posto que acessar às comunidades hindus não era tão difícil quanto chegar até as aldeias nas brenhas da mata Atlântica.⁶¹

As dependências da Igreja que limitavam o espaço físico dos órfãos portugueses na Índia, não os impedia de misturarem-se de pronto aos meninos da terra. Assim como ocorreu nos Brasis, uma vez recebidos, acomodados e sustentados pela misericórdia goesa, os órfãos que chegavam eram incentivados a interagir com as crianças locais, através de atividades lúdicas, que abrissem o caminho para a aculturação dos pequenos, seduzindo com isso os mais velhos, e facilitando a introdução dos valores cristãos nas comunidades locais:

desde os vestidos (...) até as canções que estas aprendiam (em vez de cânticos devocionais às divindades da aldeia), bem como aos jogos, às solidariedades grupais que iam entretecendo, todas estas formas de socialização também ameaçavam a reprodução dos laços familiares preexistentes e, através deles, dos laços sociais, da sociedade tal como ela existira até então. (...) os colégios e os seminários providenciavam a formação que tornava possível a consolidação na fé e na civilidade ocidental e a sua reprodução sacerdotal.⁶²

A relação dos missionários com as crianças estava geralmente ligada a um projeto de poder político, onde os jesuítas se ocupavam de tutelar os filhos da elite local,

⁵⁹ Ibidem, p. 385.

⁶⁰ Ibidem, p. 221.

⁶¹ Abordaremos essas dificuldades no capítulo 3.

⁶² XAVIER, 2008, p. 224.

garantindo assim participação ativa nas tomadas de decisão. Contudo, somada à atenção especial dedicada aos filhos dos europeus residentes, esses inacianos ocuparam-se também do recolhimento de meninos nativos e do recebimento de órfãos enviados do reino, crianças que poderiam auxiliá-los nas dinâmicas de evangelização.

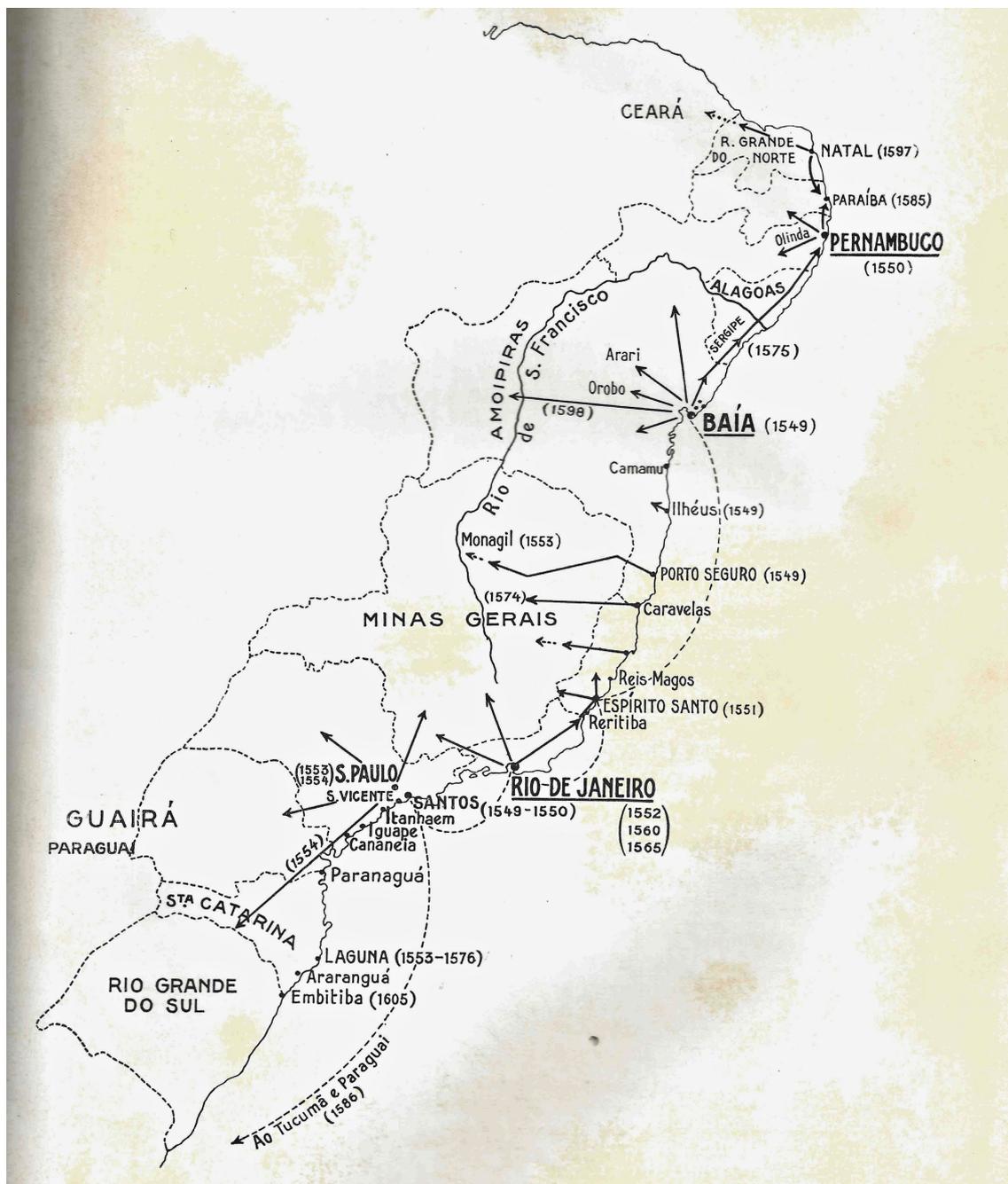
1.4 A missão de 1549

Os primeiros 30 anos após a “descoberta” do território que se tornaria o Brasil, foram marcados por considerável negligência lusitana, no que tange à ocupação e administração. O assedio dos reinos europeus, no entanto, levou d. João III a perceber que conquista e colonização precisavam, necessariamente, andar de braços dados, pois qualquer território conquistado, que não fosse efetivamente ocupado, estaria fadado a ser perdido. Assim, a presença portuguesa em terras americanas passou a ser uma necessidade irremediável: “sem colonização não há uma boa conquista, e se a terra não é conquistada, as pessoas não serão convertidas. Portanto, o lema do conquistador deve ser colonizar.”⁶³ Após delegar essa responsabilidade à iniciativa privada por quinze anos, através da concessão de capitânicas, a administração régia finalmente centralizaria seu comando, através da nomeação de um governante enviado pelo Rei. Em 29 de março de 1549, um grupo pequeno de padres integrantes da Sociedade de Jesus aportava no litoral da América portuguesa, junto com o primeiro governador do Brasil, Tomé de Souza, para fundar a cidade de Salvador da Bahia, como sede do novo Governo Geral.

As barreiras que dificultavam a evangelização precisavam ser superadas, e falhar não poderia ser uma opção, pois o que estava em jogo naquele momento era a legitimidade do Ordem de Loyola. No momento do desembarque dos primeiros jesuítas, não havia um plano evangelizador pré-determinado, esperando para ser colocado em prática, a Companhia tinha apenas nove anos de existência e se encontrava envolta em movimentos de tentativas, acertos e erros, que determinavam os caminhos mais seguros para levar adiante o projeto missionário. Agora, as experimentações jesuíticas, que já aconteciam em território europeu, africano e asiático, seriam colocadas em prática

⁶³ Francisco López de Gómara, apud, ELLIOT, John H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.) História da América Latina. América Latina Colonial. São Paulo: Edusp, 1998, p. 135.

também na América, espaço que há pouco passava a fazer parte do Império português, onde os jesuítas deveriam apaziguar e converter os índios, além de dar assistência moral e religiosa aos residentes portugueses. Podemos visualizar melhor a distribuição das missões jesuíticas nos Brasis, ao longo do século XVI, através de um mapa publicado originalmente por Serafim Leite, e que disponibilizamos aqui:



64

⁶⁴ LEITE, vol. 1, 1954, p. 337.

Em 1549, Nóbrega levava consigo poucos padres e irmãos, com o primeiro objetivo de iniciar os processos de apaziguamento dos índios mais arredios, ameaça principal ao projeto colonizador. O grupo de missionários deveria também, concomitantemente, dar início à obra de conversão do gentio e de polimento dos portugueses que já habitavam por lá, a começar por aprenderem a arte da tecelagem, a fim de ensinar o ofício aos índios, que precisavam dominar a técnica, para que, o mais rápido possível, pudessem, eles mesmos, cobrir suas vergonhas com o algodão manufaturado. Para esse e tantos outros acometimentos, os jesuítas contavam com o suporte régio, que iria provar-se insuficiente em um futuro breve, mas que era prometido com frequência, em diversas passagens das cartas enviadas pelo rei de Portugal: “nessa Capitania do Brasil andam alguns padres e irmãos da Companhia de Jesus, os quais folgarei, que sejam providos do que lhes for necessário, (...) encomendovos, e mando-vos, que lhes façais dar tudo o que para as ditas coisas houverem mister.”⁶⁵ Os primeiros missionários haviam chegado ao outro lado do Atlântico em uma armada que levava mais de mil indivíduos, no entanto, apenas seis destes eram religiosos jesuítas. A pequena comitiva de evangelizadores que aportava na Bahia era composta por, além de Nóbrega, mais três padres: Leonardo Nunes (... - 1554), Juan de Azpilcueta Navarro (1521/23-1557) e Antônio Pires (1519-1572). No grupo também estavam Vicente Rodrigues (1528-1600) e Diogo Jácome (... - 1565), irmãos voluntários e em vias de ordenação. Apesar de não sabermos o ano exato do nascimento de alguns deles, sabe-se que eram todos mais novos que Nóbrega, que tinha então 32 anos de idade. As ações de catequese lentamente tomavam a costa, primeiro pelas concentrações portuguesas vizinhas, como Ilhéus e Porto Seguro, para em seguida atingir Espírito Santo e São Vicente. Missionavam sempre oferecendo assistência moral e religiosa aos colonos lusitanos, visitando e aliciando os nativos, reunindo e evangelizando os meninos, e organizando a vida das comunidades como era feito nos moldes do Colégio de Coimbra. Em breve seguiriam para o norte, ocupando-se dos mesmos trabalhos em Pernambuco.

⁶⁵ d. João III, carta 19, 1551, apud, LEITE, vol. 1, 1954, p. 211.

Ainda em 1549, Leonardo Nunes⁶⁶ foi enviado por Nóbrega a São Vicente, levando com ele dez ou doze meninos índios⁶⁷, para que lá fundasse um Colégio, e no caminho teve seu navio atacado pelos tupis da região, que aliados dos portugueses, confundiram sua embarcação com uma nau francesa. Nunes era próximo a Nóbrega, que nele muito confiava, tendo sido enviado pelo provincial de volta à Europa em 1554, para prestar contas dos resultados da missão, naufragando e morrendo em 30 de junho do mesmo ano. O falecimento precoce de Leonardo Nunes, de Juan de Azpilcueta Navarro⁶⁸, e de tantos outros, em situações distintas, indicam a qualidade prática de suas vidas, e as frequentes mazelas enfrentadas em suas rotinas, o que dificultava muito o projeto missionário, sabendo-se que, não apenas a quantidade de religiosos que chegavam era insuficiente, mas que o contingente atuante era composto por evangelizadores que corriam sérios riscos de viver uma trajetória curta.

Em 1550, a missão passa a contar com um reforço de mais quatro padres, Salvador Rodrigues (1515-1553), Francisco Pires (?), Afonso Brás (1524-1610) e Manuel de Paiva (1508 - 1584). Nesta armada, além dos padres, vinham sete órfãos portugueses, que iriam auxiliar os missionários na labuta catequética. Francisco Pires ficou encarregado da lida com essas crianças na Bahia, e das que foram enviadas para Porto Seguro e São Vicente, onde assumiu a administração do colégio dos meninos. Na recém fundada cidade de Salvador permaneceu, pelos poucos anos de vida que ainda teria, o padre Salvador Rodrigues⁶⁹ que, impedido de viajar, por sua saúde extenuada, foi instruído por Nóbrega a cuidar das atividades lúdicas dos meninos ali assentados, devido às suas habilidades no canto e na música. Rodrigues foi auxiliado por “Gaspar Barbosa, um português desterrado, que os padres converteram e se colocara ao serviço

⁶⁶ Natural de São Vicente da Beira, Leonardo Nunes entrou para a Companhia em 6 de fevereiro de 1548, com aproximadamente 30 anos de idade. Cantor e músico, era tido por seus companheiros como resiliente e zeloso. (Ibidem, p. 37-38).

⁶⁷ PEIXOTO, Afrânio. Cartas avulsas (1550 – 1568). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 21.

⁶⁸ Natural de Navarra e parente de S. Francisco Xavier, havia ingressado na Ordem quatro anos antes da missão. Exímio estudioso da língua da terra, Juan de Azpilcueta se mostrou um eficiente missionário, não apenas por suas destrezas comunicativas, mas também por saber explorar o gosto dos nativos pela música, pelo canto, e pela pregação pomposa. Morreu pela saúde debilitada, consequência de uma expedição mal-sucedida. (LEITE, 1954, vol. 1, p. 38).

⁶⁹ Um pouco mais velho que seus companheiros, Salvador Rodrigues era natural de Lisboa e ingressou na Ordem um ano antes de embarcar para o Brasil, onde logo contraiu uma doença chamada sezonismo, falecendo três anos depois, e entrando para a História como o primeiro jesuíta a morrer no Brasil. (LEITE, Serafim. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549 – 1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953, pp. 253-254).

dos meninos”,⁷⁰ a incorporação desse degredado seria duramente criticada, dois anos depois, na ocasião da visita do primeiro bispo do Brasil, como já veremos.

Em 1551, Manuel da Nóbrega fez sua primeira visita a Pernambuco, deixando Manuel de Paiva⁷¹ na função de superior do Colégio da Bahia. Nessa expedição, Nóbrega levava consigo Antônio Pires⁷², que em Pernambuco residiu por dois anos, atuando enquanto visitador do Bispo. No ano seguinte, o futuro Provincial já estava de volta à Bahia, de onde partiu em seguida, em direção à São Vicente, levando quatro dos órfãos enviados de Portugal. Lá, fundou a aldeia de Piratininga dois anos depois, edificando o Colégio de São Paulo, ponto de partida para a criação da cidade de São Paulo, e delegando a evangelização desta seara ao irmão Vicente Rodrigues.⁷³ Rodrigues fora antes ordenado e já partia para tal missão como um padre jesuíta, onde dividiria as responsabilidades com o companheiro Afonso Brás⁷⁴, que já havia fundado o colégio do Espírito Santo e agora também era enviado para Piratininga pelo coordenador da missão. Diogo Jácome⁷⁵, o outro irmão que integrava a primeira leva de 49, também foi ordenado por Nóbrega de pronto, prestando variados serviços ao Papa e ao Rei de Portugal em diversas vilas e capitânicas.

Em julho de 1553, Inácio de Loyola assinou a patente de Nóbrega como provincial da nova Província do Brasil, a primeira do Novo Mundo,⁷⁶ quando reforçava-se mais uma vez o contingente, com a ajuda dos padres Brás Lourenço (1525-1605) e Ambrósio Pires (1525-1609), que chegavam juntamente com o segundo Governador Geral Duarte da Costa. Na armada, aportavam também os irmãos Gregório Serrão

⁷⁰ Ibidem, p. 254.

⁷¹ Nascido em Coimbra e ordenado presbítero diocesano na década de 30 do século XVI, Manuel de Paiva passou a fazer parte da Companhia dois anos antes de chegar ao Brasil. Foi responsável pela primeira missa na cidade de São Paulo em 25 de janeiro de 1544, pela fundação de Guarulhos e pela catequese em Vitória. Teve vida longa, morrendo aos 76 anos em decorrência da varíola, após alguns meses de enfermidade, tendo sido sepultado em Vitória. (PEIXOTO, 1931, p. 22).

⁷² Natural de Castelo Branco, passou a fazer parte da Companhia de Jesus no ano anterior à missão. Antônio Pires era carpinteiro de formação e se tornou responsável por coordenar as primeiras construções. Apresentava-se como a melhor opção para Vice-Provincial, na ausência do padre titular, tendo substituído temporariamente Luís da Grã no cargo em 1566 e em 1570. (LEITE, 1954, vol. 1, p. 39).

⁷³ Vicente Rodrigues nasceu em São João de Talha, entrou para a Ordem de Loyola em 1545, e ficou conhecido na América como *primeiro Mestre-Escola do Brasil*, por seu talento no trato com os neófitos. (Ibidem, p. 40).

⁷⁴ Original de São Paio de Arcos, Afonso Brás foi fundamental na evangelização em Porto Seguro, Ilheus e Espírito Santo. Em São Paulo de Piratininga ficou responsável por construir os primeiros edifícios de taipa. (Ibidem, p. 41).

⁷⁵ Especialista na confecção de sandálias de couro, conhecidas como alpercatas, exercia também o ofício de torneiro, que ensinava aos índios. Diogo Jácome foi ordenado às pressas por Nóbrega, devido à falta de sacerdotes disponíveis. Seu local de nascimento não é conhecido. (Idem).

⁷⁶ Ibidem, p. 09.

(1527-1586), João Gonçalves (1528-1558), Antônio Blasquez (1528-1606) e José de Anchieta (1534-1597), que também se ordenariam em seguida, todos capitaneados por Luiz da Grã⁷⁷ (1523-1609). Gregório Serrão⁷⁸ era muito esperado por seus companheiros, pois, apesar de muito jovem, tinha certo conhecimento na área “médica”. Por mando de Nóbrega, aventurou-se pela primeira vez na prática curativa de flebotomia (sangria), considerada eficaz e por isso muito utilizada em Portugal, tendo sido ele o primeiro jesuíta a exercê-la no Brasil, submetendo índios, portugueses e mamelucos a tal procedimento, de tradição longeva. O mais jovem nesta leva de destemidos soldados de Cristo aportados em 1553 era José de Anchieta⁷⁹, que com apenas 19 anos de idade chegava à América Lusitana, para iniciar uma vida inteira dedicada à pregação da palavra divina. Anchieta foi deslocado de pronto para a Capitania de São Vicente, tendo sido feito, por Nóbrega, em seguida, Mestre de Gramática em São Paulo de Piratininga. Lá adquiriu domínio pleno da língua da terra, desenvolvendo uma pedagogia catequética ímpar, e tirando o melhor proveito possível de artifícios lúdicos como a música e a dramaturgia, para demonizar os valores indígenas, com o intuito de estabelecer a moral cristã, enquanto fundação da nova sociedade que emergia. Na expedição de 1553, Brás Lourenço⁸⁰ havia sido o confessor de d. Duarte da Costa ao longo da viagem, tendo partido imediatamente para o Espírito Santo, onde viveu muito anos como superior. O missionário menos conhecido do grupo

⁷⁷ Nascido em Lisboa, Luís da Grã entrou para Ordem em 1543. No Brasil, em 1560 tornou-se provincial em razão da saúde de Nóbrega, então já debilitada. Mesmo não sendo tão popular como Nóbrega e Anchieta, Luís da Grã foi fundamental para o estabelecimento da Companhia de Jesus na América. Teve uma vida surpreendentemente longa para os parâmetros da época, falecendo aos 86 anos de idade, dos quais 66 foram dedicados à causa inaciana. (LEITE, 1954, vol. 2, pp. 63-64-65).

⁷⁸ Natural de Cintra, Gregório Serrão desenvolveu as artes de enfermeiro e cirurgião. Pregava em tupi e tornou-se Reitor do Colégio da Bahia, Vice-Provincial, e procurador a Roma. Era elogiado nas cartas por sua disposição e prestimosidade. (LEITE, 1953, p. 260).

⁷⁹ Anchieta nasceu em La Laguna, Ilha de Tenerife. Quando entrou para a Companhia, em 1551, tinha apenas 17 anos. Tomou como prioridade os estudos da língua da terra, e a evangelização do gentio, por isso tardou a se ordenar sacerdote, por lhe faltarem os estudos regulares de Filosofia e Teologia, sem os quais não poderia ser padre. Sua obra de escritor é valiosíssima, sobressaindo a Arte ou Gramática da língua tupi. Passou os últimos anos de sua vida no Espírito Santo, falecendo aos 63 anos de idade, na aldeia de Reritiba, que hoje leva seu nome. (LEITE, 1954, vol. 2, pp. 67-68-69). Após um longo processo de canonização, que durou mais de 400 anos, o Papa Francisco enfim assinou, em abril de 2014, um decreto que fez de José de Anchieta Santo da Igreja católica.

⁸⁰ Natural de Coimbra, ingressou na Ordem já como Padre em 1549. É lembrado por seus pares nas cartas como um homem caridoso, tendo contribuído muito com suas pregações para que suportassem os desconfortos na viagem até o Brasil. “En la nave todos nos amavam mucho, y percebían bien lo que les hablávamos de nuestro Señor.” (P. Brás Lourenço, carta 73, 1553, apud LEITE, 1954, vol. 1, p. 513).

foi João Gonçalves⁸¹, talvez por ter vivido apenas mais cinco anos após o desembarque. Somando aqueles que já viviam no Brasil e ingressaram na Ordem⁸², e subtraindo os que já não viviam mais, o ano de 1554 termina com 26 padres jesuítas distribuídos da seguinte forma: “4 na Bahia, 2 em Porto Seguro, 2 no Espírito Santo, 5 em São Vicente e 13 em Piratininga”⁸³, sendo que no ano seguinte o padre Ambrósio Pires⁸⁴ e o irmão Antônio Blasquez⁸⁵ seriam remanejados para Porto Seguro. Estas eram as concentrações populacionais que juntas formavam a parte lusitana da América ocupada até então, e em corrente processo de expansão geográfica, organização administrativa e edificação moral. Os meninos órfãos que chegavam de Portugal eram então distribuídas pelos jesuítas e seguiam atuantes por todas essas áreas, conforme as demandas que surgiam.

1.5 Os embates com os pajés

Uma vez iniciado o processo de aproximação com as comunidades nativas, a busca pela ressignificação das práticas religiosas locais tornou-se logo rotina, com a intenção de abrir espaço à imposição dos valores cristãos. Esse foi um expediente bastante comum nos campos missionário, fosse na Ásia, na América, ou até mesmo na África, um artifício que começava pela cooptação dos líderes religiosos locais, desmerecendo-os frente à comunidade, e alimentando com isso diversos conflitos.

Bruna Soalheiro atesta que tais movimentos se deram também no começo do século XVIII, no Tibet, onde a missionação jesuítica caracterizou-se por uma atuação política junto ao rei, que tinha a intenção de fazer com que este desacreditasse os lamas,

⁸¹ João Gonçalves tornou-se superintendente dos meninos do Colégio e aldeias da Bahia. Era enfermeiro, “não tendo remédio, (...) fez uns emplastos com almecega e azeite (porque cá não há outros materiais)”. Em 1556 foi nomeado por Nóbrega primeiro Mestre de Noviços, por ofício, do Brasil. Desconhece-se seu local de nascimento. (LEITE, 1953, pp. 189-190).

⁸² Entre eles, o ferreiro português Matheus Nogueira, primeiro irmão adquirido no Brasil, em uma passagem pelo Espírito Santo, e também um dos interlocutores no *diálogo sobre a conversão do gentio*. Além, podemos citar Fernão Luís, e também Antônio Rodrigues, tido como o melhor conhecedor da língua nativa até então. Em São Vicente foram recebidos também os irmãos línguas Pero Corrêa, Manoel de Chaves e João de Souza, e na Bahia, abraçaram os modos inacianos de proceder, os irmãos Simão Gonçalves e Domingos Pecorella. (PEIXOTO, 1931, pp. 22 a 26).

⁸³ *Ibidem*, p. 26.

⁸⁴ Este missionário esteve no Brasil por apenas cinco anos, dos quais três dedicou aos trabalhos em Porto Seguro. Natural de Lisboa, já fazia parte da Companhia por sete anos quando aportou na América. Voltou para Portugal juntamente com d. Duarte da Costa. (LEITE, 1954, vol. 1, p. 466).

⁸⁵ Evangelizador espanhol, Antônio Blasquez se juntou aos inacianos em Coimbra em 1548, e formou-se coadjutor espiritual em primeiro de novembro de 1559. Atingiu certa notoriedade, por ter sido responsável pela produção epistolar dedicada a noticiar o reino dos feitos nos Brasis. (*Ibidem*, p. 72).

assumindo uma posição mais crítica em relação a seus sacerdotes, não apenas na seara da teologia, mas também nas questões políticas. Tais estratégias eram “parte do princípio de *usus iustus*, isto é, de aproveitar-se de uma tradição, de um traço cultural, ou mesmo de uma circunstância, e modificar sua finalidade, adaptando-a aos seus próprios interesses e adequando-a ao que previa a doutrina cristã.”⁸⁶

Em Goa, os nativos classificados como feiticeiros, uma vez colocados a prova pelos missionários, incitavam aos berros os demais habitantes, invocando-os à vingança, quando “a tensão latente daria lugar a um conflito aberto, o qual se manifestaria através da dança demoníaca (foi essa imagem cristalizada nas narrativas cristãs) de um “feiticeiro” descabelado”⁸⁷. O mesmo se deu também na América lusitana, guardando-se obviamente as devidas especificidades, onde os missionários imitavam os pajés, nativos que desempenhavam o papel de sacerdotes da terra, também chamados pelos jesuítas de feiticeiros: “os feiticeiros lhes provocam mil raivas e muitas mentiras para os perverter, pregando que nós os matamos com o batismo, e provam-no, porque muitos deles morreram, e, contudo, permanecem no começado com muito trabalho dos padres que não fazem senão pregar contra isso”.⁸⁸ Exatamente como faziam os pajés, os missionários pregavam em voz alta e batendo nos peitos, demonstrando confiança e autoridade, bradando e se movimentando ao redor dos assentamentos nas primeiras horas da manhã, concluindo suas exposições ao nascer do sol. Repetindo esse estilo de pregação, já há muito conhecido, os jesuítas conquistavam ainda mais espaços de abertura, para penetração de seu conteúdo.

Assim como no Tibet, ainda observando a longa lista de devidas especificidades, os missionários atuantes nos Brasis também se engajavam em longos debates teológicos e filosóficos. Os padres jesuítas sentiam seu poder de influência constantemente ameaçado, e atacar a reputação dos pajés era a melhor forma de convencer os nativos, de que a tutela mais proveitosa para seus pequenos era realmente aquela oferecida pela Companhia de Jesus. Apenas dois anos após a chegada de Nóbrega e seus pares, essa estratégia já começava a mostrar resultados. Escreve, em 1551, o irmão Maximiano, que os nativos eram convencidos de “que seus santos todos eram mentirosos, e pediam com

⁸⁶ CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. Política e retórica: estratégias de conversão nas missões jesuíticas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII). Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2014, p. 24.

⁸⁷ XAVIER, 2008, p. 357.

⁸⁸ P. Francisco Pires, carta 53, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 395.

muita instância ao padre que os fizessem cristãos, (...) e dava-nos seus filhos para que os ensinássemos.”⁸⁹ Tal mudança comportamental é equivalente ao que acontecia na Índia, onde muitas vezes, “os pais desejavam batizar os seus filhos doentes, e caso o sacerdote não conseguisse chegar a tempo de realizar o ritual, eles mesmos aspergiriam a criança com água benta,”⁹⁰ ao invés de levá-la de encontro aos “feiticeiros” indianos, para que estes procedessem conforme seus devidos rituais.

A assistência a moribundos foi parte integrante do *modus procedendi* dos membros da Companhia de Jesus desde seus mais remotos movimentos pastorais, quando já eram “chamados à cabeceira dos moribundos, nos hospitais, nas prisões e nos patíbulos para dar prova de sua capacidade de levar as pessoas ao arrependimento final”.⁹¹ Estas eram assistências que ajudavam a legitimar o trabalho dos missionários, ao reforçar que o momento da morte chegava sempre para possibilitar a redenção, recompensa apenas possível através da presença de um padre, que funcionava como um vetor: “dotado como era de poderes extraordinários, podia redimir qualquer pecado. Se os pecados eram enormes, mortais, reservados, os poderes dos missionários estavam à altura das necessidades”.⁹²

Nos Brasis, os pajés não só apresentavam-se como líderes espirituais, mas também, diziam-se capazes de curar os doentes, prever o futuro dos combates, apontar as táticas de guerra mais eficazes, e de determinar quem vivia e quem morria na comunidade: “são tidos em grande estima. De fato, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob o seu poder a vida e a morte. Nenhum destes aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras.”⁹³ Os missionários ousaram tomar para si todas essas funções desempenhadas pelos pajés, e logo, operava-se uma verdadeira “guerra cultural”, tantas vezes estudada, onde vantagens eram conquistadas pela capacidade de convencer.

são eles de tal natureza e condição que mais creem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes pregamos; e se lhes diz isto algum dos seus feiticeiros, a que chamam pajés, nenhuma coisa têm por mais verdadeira,

⁸⁹ “que sus sanctos todos eran mentirosos, y pedían con mucha instancia al Padre que los hiziese christianos (...) y dávannos sus hijos para que los enseñásemos.” (IR. Maximiano, carta 29, 1551, Ibidem, p. 248-249).

⁹⁰ XAVIER, 2008, p. 319.

⁹¹ PROSPERI, 2013, p. 634.

⁹² Ibidem, p. 637.

⁹³ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 109.

ainda que destes nenhum ousa vir aqui senão ocultamente, porque os reprimos muito gravemente.⁹⁴

O grande respeito que os missionários trabalhavam para impor, era a arma principal na tentativa de depreciar as práticas religiosas dos pajés. Os meninos índios desempenharam papel fundamental nessa estratégia, por admirarem tanto os jesuítas, e por levarem toda essa reputação positiva para o seio das famílias nativas, porque “tem grande obediência aos padres, ninguém da Aldeia vai fora sem pedir licença aos padres, e se algum faz alguma travessura faz a penitência que lhe dão; e às vezes é disciplinar-se na igreja.”⁹⁵ Os tutelados encontravam na figura do missionário evangelizador um grande mosaico de vínculos emocionais e de facetas funcionais, reafirmados dia e noite nas rotinas da convivência. Um mesmo padre poderia ser instrutor de técnicas agrícolas pela manhã, enfermeiro depois do almoço, e pai conselheiro ao entardecer, fazendo jus assim à forma como se auto-representavam, onde quer que missionassem: “os enfermeiros do corpo, e os médicos da alma.”⁹⁶ Tal aspecto multifacetário mostrou o Irmão Gregório, “o qual por mandado do P. Nóbrega sangrou alguns índios sem nunca o ter feito senão então e viverão alguns de que se não tinha esperança, porque outros muitos daquelas enfermidades eram mortos.”⁹⁷ José de Anchieta relata em 1554:

uma menina de quatro ou cinco anos, caída em doença grave, pedia muitas vezes com lágrimas à mãe que a levasse à Igreja; e, gemendo diante do altar, dizia na própria língua: “Ó Pai, sara-me.” Interrogada pelo seu pai se queria que lhe trouxesse aquele feiticeiro para lhe dar remédio, rompendo em grande pranto lançou-se ao chão dizendo que queria voltar à antiga saúde não com o auxílio do feiticeiro mas com o de Deus; e o próprio senhor o fez, pois tratada pelos nossos irmãos com maior mezinha, ela recuperou inesperadamente a saúde.⁹⁸

Não apenas o ofício da “medicina” mas também todas as outras atribuições eram desempenhadas pelos jesuítas com esmero, tendo em vista o voto inaciano,

⁹⁴ IR. José de Anchieta, carta 56, 1557, Ibidem, p. 366.

⁹⁵ IR. António Balsquez, carta 43, 1556, Ibidem, p. 269.

⁹⁶ O pecado era visto como muito mais que uma subversão comportamental, era encarado como uma doença precisando de cura, e ninguém mais, além de um padre católico poderia ser capaz deste feito, afinal este era “um homem ao qual Deus concedeu o poder de endireitar os tortos, consolar os sofredores, eliminar o mal do mundo. Não existe pecado enorme que não possa ser perdoado”. (PROSPERI, 2013, p. 637).

⁹⁷ IR. José de Anchieta, carta 30, 1555, apud, LEITE: 1954, vol. 2, pp. 159-160.

⁹⁸ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, Ibidem, p. 110.

previsto nas constituições da Ordem, de meditar na ação, qual seja, o de executar qualquer função tida como de benefício para a catequese, como se fosse uma fervorosa prece a Nosso Senhor. Não se pode negar, que essa versatilidade em abraçar atividades diversas⁹⁹, pode ter alimentado a admiração de parte dos indígenas, principalmente das crianças, que gradualmente perdiam o interesse naquilo que os pajés costumavam trazer, tornando-se cada vez mais próximas dos valores cristãos. A estratégia jesuítica era desvalorizar a figura religiosa do pajé e suas mentiras, e em seu lugar inserir o evangelizador cristão e as verdades reveladas por Deus, fazer com que nos momentos difíceis, como na fome e na doenças, buscassem o batismo e as bênçãos cristãs, ao invés de contarem com aqueles feiticeiros: “se tinham algum filho pequeno para morrer, não queriam que lhe batizassem, por lhe dizerem seus feiticeiros que morreriam logo (...), mas já agora de boa vontade dão seus filhos antes que morram ao batismo e destes mandamos bom quinhão de inocentes, regenerados com o santo batismo, aos céus”.¹⁰⁰ Gradualmente, a função de pajé ia sendo desconstruída por esses padres, que tomavam para si, o direcionamento espiritual das comunidades, como atesta Vicente Rodrigues, em maio de 1552:

em uma aldeia onde colocaram uma cruz, aguardavam os padres com muita oferta ao pé da cruz para que o padre lhes desse a benção. E havia ali cem homens, de onde se fizeram a maior parte catecúmenos; por tal aldeia aconteceu que, depois de poucos dias, passou um feiticeiro seu, ao qual tinham grande crédito, e juntaram-se os catecúmenos e expulsaram o feiticeiro, dizendo que já tinham outra lei em que viviam. Este feiticeiro, vendo o crédito que tinham os padres com o gentio, dizia que era seu parente e que os padres diziam a verdade, e que ele já morrera e passara desta vida e tornara a viver como diziam os padres, e que portanto acreditasse nele, e davam-lhe, neste meio tempo, as filhas em sua petição. Aconteceu dos padres voltarem a passar por aquela parte, e disseram-lhe como tudo aquilo era mentira. Tomou tanta paixão o gentio que logo foi em busca do bom homem e mataram-no.¹⁰¹

⁹⁹ É importante conservar certa ressalva em textos apologéticos da Ordem, como nas pesquisas de Serafim Leite, onde os campos de atuação dos padres parece não ter limite algum. Leite apresenta os membros da Companhia como boticários, botânicos, zoólogos, marinheiros, arquitetos, engenheiros e médicos. Sem embargo, existe uma grande diferença entre formação intelectual apurada em ambiente letrado, alimentada pelo interesse em certa área do conhecimento, e o exercício de tais funções de fato, na lida cotidiana.

¹⁰⁰ IR. António Balsquez, carta 43, 1556, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 271.

¹⁰¹ “En la dicha Capitanía, en una Aldea donde pusieran una cruz, aguardavan los Padres con mucha offerta al pie de la cruz para que el Padre les hechase la bendición. Y avría allí cien hombres, donde se hicieron la maior parte catecúminos; por la qual Aldea sucedió de aí pocos dias pasar un su hechicero en que ell[os] tienen grande crédito, y aiuntáronse los catecúminos y echaron el hechicero fuera, diciendo que iá tenían otra lei en que vivían. Este hechicero, viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres dezían la verdad, y que él iá muriera y passara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dábanle en este medio

A relação dos meninos ameríndios, chamados também de *hermanitos de la tierra*, com os jesuítas, ajudou a construir e a alimentar a figura do “missionário protetor”, que constantemente rivalizava com o pajé. Ao demonstrarem falta de interesse pelo “feiticeiros” e ao optarem pela aproximação com os inacianos, os índiozinhos contribuíram para a ressignificação dos símbolos locais. Seja agindo sozinhos, coordenados pelos jesuítas, ou em conjunto, aprendendo diretamente com os meninos enviados do reino, os *kulumins* mantinham viva a esperança de um futuro mais cristão, apesar das constantes decepções causadas pela inconstância dos nativos adultos.

1.6 A lida com catecúmenos renitentes

Uma vez em solo americano, os jesuítas perceberiam que, assim como se dava no trato com os cristãos dissidentes europeus, a evangelização dos ameríndios, como de outros povos pagãos, exigiria dos missionários cada vez mais pragmatismo, e cada vez menos idealizações. Sabe-se que a instabilidade do comportamento Tupinambá, etnia ameríndia em contato mais frequente com os primeiros jesuítas¹⁰², fez com que a conversão dos americanos se refletisse em uma grande quantidade de índios conversos, porém, em catecúmenos relutantes, de modos frouxos e duvidosos. O feito era logo desfeito e a impermanência seguia desafiando a divina providência, pois “é gente de memória muito fraca para as coisas de Deus, e só se de contínuo os conversamos, converter-se-ão.”¹⁰³ Antônio Pires alerta seus pares quando reforça o pedido por aumento de contingente missionário:

tiempo las hijas a su peticón. Sucedió en esta conjunción tornar los Padres a pasar por aquella parte y digéronle cómo todo aquello era mentira. Tomó tanta pasión en gentil que luego fue en busca del buen hombre y matáronle”. (IR. Vicente Rodrigues, carta 43, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 319-320).

¹⁰² “O termo Tupinambá é empregado nesta monografia para designar o conjunto de grupos tribais descritos sob este nome nas fontes compulsadas. Assim, estão compreendidos neste estudo os grupos tribais Tupi que, na época da colonização do Brasil, entraram em contato com os brancos no Rio de Janeiro e na Bahia; e os grupos tribais Tupi que, depois, povoaram o Maranhão, o Pará e a ilha dos Tupinambaranas. Todos os grupos tribais Tupi constituíam ramos de um tronco comum e provavelmente tiveram um mesmo centro de dispersão. A unidade linguística e cultural dos referidos grupos tribais é acentuada nas próprias fontes. (...) parece-me lícito, portanto, o uso do termo Tupinambá para indicar os grupos tribais assim designados nas próprias fontes. Sabe-se atualmente que de fato eles constituíam grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidariamente diferenciados. Mas todos faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sociocultural os mesmos traços fundamentais” (FERNANDES, Florestan. Organização social dos tupinambá. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1963, pp. 15-16).

¹⁰³ “hé gente de muy fraca memoria para as cousas de Deus, e só se de continuo os conversarmos converter-se-ão.” (P. Antônio Pires, carta 44, 1552, apud, LEITE: 1954, vol.1, p. 323).

irmãos, não creiam que quando os de cá pedem, que é em vão, porque, se para converter os da Índia ou mouros precisa-se de X, esta terra precisa de XX. Não deixo de alertar que vos espantareis como terra em que os homens pedem batismo não é já toda cristã. A causa disto é que estando aí, não se alcançam as coisas tanto quanto vendo-as, porque de tal parecer veio mandar-se, segundo aqui se diz, que quantos se quisessem cristãos se fizessem, o que foi causa de se fazerem muitos erros e escândalos.¹⁰⁴

Os escândalos a que se refere o padre Pires são, justamente, o retorno aos velhos costumes. Antes do batismo o índio é apenas um pagão de hábitos “contrários à natureza humana”, porém, depois de batizado, se pertinaz, passa à categoria de herege. Com efeito, batizar os nativos apressadamente poderia ser uma forma de produzir hereges, e não cristãos, daí todo o receio e cuidado para escolher os que deveriam ser respingados com água santa, pois tornar-se católico era dar o primeiro passo em direção à via sacra, uma via reta e de mão única. No entanto, os índios insistiam em tomar a contramão para fazer o caminho de volta, “eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinentemente pelas ervas daninhas”.¹⁰⁵ De acordo com os cronistas, o problema não estava na incapacidade de absorver o que era ensinado, mas sim, na falta de memória e de vontade. Afonso Brás se queixa dessas dificuldades aos padres e irmãos de Coimbra, em 24 de agosto de 1551:

não ousou aqui batizar estes gentios tão facilmente, mesmo que peçam muitas vezes, porque temo por sua inconstância e pouca firmeza, a não ser, quando estão à beira da morte. Tem-se aqui muito pouca confiança neles, porque são muito mutáveis, e os homens acham impossível poder estes tornarem-se bons cristãos: porque já aconteceu de batizar alguns e tornarem a fugir para os gentios, e andam depois por lá piores que antes, e voltam a meterem-se em seus vícios, e a comer carne humana. (...) são tantos, e é a terra tão grande, e vão em tanto crescimento, que se não tivessem contínua guerra, e se não se comessem uns aos outros, não poderiam caber.¹⁰⁶

¹⁰⁴ “irmãos, não creas que quando vos de cá pedem que hé debalde, porque, se para converter os da India ou mouros há mester X, esta terra há mester XX. Não deixo de cuidar que vos spantareis como terra em que os homens pedem batismo não é já toda christã. A causa disto hé que estando lá não se alcanção as cousas tanto como vendo-as, porque de tal parecer veo mandar-se, segundo cá se diz, que quantos que quisessem christãos se fizessem, o que foy causa de se fazerem muytos erros e scandalos.” (Ibidem, p. 324).

¹⁰⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 185.

¹⁰⁶ “no oso aquí baptizar estos gentiles tan fácilmente, aunque lo piden muchas vezes, porque me temo de su inconstancia y poca firmeza, si no quando están en el punto de la muerte. Tiénese acá muy poca confianza en ellos, porque son muy mudables, y parece a los hombres imposible poder éstos venir a ser buenos christianos: porque aconteció ya baptizar los christianos algunos, y tornarse a huyr para los gentiles, y andan después allá peores que dantes, y tórnanse a meter en sus vicios, y a comer carne humana. (...) Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviessen continua

Na falta de materializações claras do inimigo, seja em ídolos mágicos, estátuas míticas, ou em templos sagrados, convencionou-se apontar a presença do mal na rotina nativa, que ia fortemente de encontro ao que se considerava natural e civilizado. Hábitos como a nudez, a poligamia, o canibalismo, as guerras de vingança e a bebedeiras de *cauim*, eram considerados *contra natura*, e rotulados simplesmente como *maus costumes*. Agora, a palavra divina, trazida pelos missionários inacianos, deveria libertar os indígenas da presença diabólica que manipulava seus costumes:

quando estão doentes alguns dos novos cristãos, ou quando morrem, chamam os padres para que roguem a Deus por eles e para que estejam em sua morte, e os enterrem depois de mortos. Mas Satanás, que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que os ensinávamos os trazíamos a morte.¹⁰⁷

Havia um grande apetite por experimentar todas as novidades que eram apresentadas, um interesse explícito, real e constante em relação ao que era oferecido, no entanto, a força que residia na “ditadura dos costumes”¹⁰⁸, sempre passada, ao longo de muitos anos, de geração em geração, apresentava-se como o inimigo número um da missão. Uma vez saciada a fome da curiosidade, recalcitravam, voltando ao “vômito dos antigos costumes”, cenário que Eduardo Viveiros de Castro chama de *bulimia ideológica*. Os indivíduos europeus, submetidos a um único Deus e a um único soberano, viviam sob noções de autoridade e modelos administrativos que se baseavam em uma centralidade política e religiosa. Os ameríndios nos Brasis não estavam familiarizados com nenhum dos dois formatos verticais de se produzir submissão, o que dificultava enormemente o projeto civilizacional colocado em prática pelos missionários. Sem temer as consequências de seus atos, por não se abalarem perante as ameaças de Deus ou do Rei, os nativos não hesitavam em serem volúveis e inconformes. Os “selvagens” guardavam com sinceridade uma vontade de se tornar

guerra, y si se no comiessen los unos a los otros no pederían caber.” (P. Afonso Brás, carta 34, 1551, apud, LEITE: 1954, vol.1, pp. 274-275).

¹⁰⁷ “ya agora, quando están dolienes algunos de los nuevos christanos, o quando mueren, llaman a los Padres para que rueguen a Dios por ellos y para que estén a su muerte, y los entierren después de muertos. Mas Satanás, que en esta tierra tanto Reyna, ordenó y enseñó a los echizeros muchas mentiras y engaños para empedir el bien de las almas, dizendo que con la doctrina que les enseñavamos las trayamos a la muerte.” (P. António Pires, carta 31, 1551, Ibidem, p. 256).

¹⁰⁸ *Ditadura dos costumes* é um termo usado por Tzvetan Todorov em seu trabalho intitulado *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade da natureza humana*. Publicado originalmente em 1989 e impresso no Rio de Janeiro em 1993 por Jorge Zahar Editor.

outro, mas não exatamente o outro esperado pelo agente catequizador, pois, parafraseando Viveiros de Castro, os Tupinambá faziam tudo que os missionários mandavam, exceto o que não tinham vontade:

os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logicamente a conversão (...) ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição (...) no modo de crer dos Tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia.¹⁰⁹

A guerra era como uma religião para os índios, e os costumes tão abominados pelos jesuítas eram parte essencial dessa crença fundamentada na vingança belicista. O aprisionamento de um tupinambá contrário, e seu sacrifício ritual, seguido da ingestão de sua carne, estava diretamente ligado a sentimentos basilares de sua sociedade.¹¹⁰ A prática da antropofagia não era unanimidade dentre os indígenas encontrados no litoral, mas era facilmente identificada em muitos povos. Em relação aos índios Tupinambá, essa tradição aparece com muita força nos relatos epistolares, por ser uma praxe ritual que envolvia o grupo social em sua totalidade. Todo o processo de guerra e antropofagia era responsável por construções hierárquicas, posicionamentos políticos e códigos morais, já há muito atávicos em suas organizações sociais:

sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos; nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância. A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de preação e execução ritual de inimigos, motor da guerra.¹¹¹

O *cauim* processado pelos índios, só podia ser bebido pelos homens que já haviam matado um prisioneiro de guerra em ritual. Segundo Florestan Fernandes, a fragilidade da conversão se fazia óbvia, principalmente nos momentos de festas, quando os ameríndios se curvavam aos prazeres da bebida, o que avivava sua memória ancestral, agindo como um combustível para a guerra de vingança. De acordo com Fernandes, ao embebedarem-se, os nativos lembravam suas glórias de guerra e suas

¹⁰⁹ CASTRO, 2014, p. 217.

¹¹⁰ FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. São Paulo: Editora globo, 2006.

¹¹¹ CASTRO, 2014, p. 228-229.

conquistas de novos nomes e honras, através de cantos festivos que bradavam os grandes feitos de combate, o que alimentava o desejo de vingança. As bebedeiras representavam grave barreira, pois a bebida estava relacionada com tudo que os jesuítas queriam extirpar, a inconstância alimentada pelo *cauim* não fomentava apenas o sentimento vingativo, mas também o sentimento de nomadismo, outro fantasma que perseguia os padres inacianos, ávidos por manterem os índios assentados nos mesmos sítios de fácil acesso:

cada ano mudam de aldeias, e antes, se algum se embebedou ou se enfurece, porque então, não fazem mais que tomar uma chama de fogo e queimam suas casas, e dela passa para as outras por serem de palmeira, por onde se queima toda a aldeia, como aconteceu agora, numa noite passada, que parecia dia de juízo. E assim se mudam quando menos se pensa, como acontece muitas vezes comigo em minhas aldeias.¹¹²

Privar o índio da vingança de guerra e dos rituais nela inseridos seria “privá-lo de sua antiga vida”, e era exatamente esse o objetivo dos missionários, que buscavam batizar os nativos, permitindo-os deixar para trás todo um passado de pecados ímpios, dando-lhes uma nova vida, a vida cristã, livre de seus velhos costumes *contra natura*. A própria cerimônia do batismo representava ao mesmo tempo uma morte e um renascimento, pois uma vez batizado, o catecúmeno abandonava seu nome indígena e ganhava um nome cristão. No entanto, a visão de mundo dos índios não era dual e maniqueísta. Eles queriam absorver os novos costumes, mas sem abandonar os antigos, o que sufocava a rotina dos jesuítas com decepções, e dilemas constantes, como se já não bastassem todas as provações por que passavam, ao peregrinar dia e noite, por searas tão ásperas e adversas: “passamos muito perigo por outras partes, animosidade de feras, por andarmos algumas vezes à noite, porque de dia em alguns lugares é ainda mais perigoso”.¹¹³

Em contraponto às dificuldades na lida com os adultos, estava a esperança nas crianças. Muitos indiozinhos passavam a auxiliar os evangelizadores, imitando o que viam os órfãos portugueses fazerem, e assim, aprendendo com eles. Em 1552, Vicente

¹¹² “cada anno las mudan las Aldeas, y antes, si alguno se emborracha o se enoja, porque entonces no hazen mas que tomaren un tizón de fuego y quemaren sus casas, y dellas salta a las otras por seren de palma, por donde se quema toda la aldea, como aconteció agora, en una noche pasada en una, que parecía dia de juizio. Y así se mudan quando hombre menos piensa, como a mí muchas veces acontece en mis Aldeas.” (P. João de Azpilcueta, carta 14, 1550, apud, LEITE: 1954, vol.1, p. 181).

¹¹³ “passamos mucho peligro por otras partes, así de fieras, por caminharos algunas vezes de noche, lo que de dia por algunos lugares es harto peligro”. (P. João de Azpilcueta, carta 35, 1551, Ibidem, p. 279).

Rodrigues seguia “ensinando-lhes a doutrina cristã pela língua, eu e alguns *hermanitos de la tierra*, que comigo andam, como lhes chamamos.”¹¹⁴ No mesmo ano, o orgulhoso Francisco Pires conta, satisfeito, que seus pupilos “fazem muito fruto e ajudam muito bem aos padres e espantam-se os gentios verem-nos falar com fervor e sem medo nem vergonha de Nosso Senhor. Em casa se tem muito exercício de tudo, assim das pregações, como de cantigas, pela língua e em português, e aprendem muito bem o necessário.”¹¹⁵ Segundo os padres, os pequenos indígenas apresentavam melhores resultados, se comparados com os filhos dos residentes lusitanos: “os nossos índios, filhos de índios, que temos em casa, os quais ensinamos, vão muito adiante com a doutrina, o que nos dá muita confiança, porque os vemos mais amigos de Deus que os filhos dos cristãos”.¹¹⁶

Passada a inocência da infância, no entanto, a tarefa tornava-se mais complexa: “dos meninos temos muita esperança, porque têm habilidade e inocência, e tomados antes de irem á guerra, quando vão até as mulheres, e antes que bebam e se metam em desonestidades.”¹¹⁷ Uma vez feitos “adolescentes” os jovens nativos tendiam a demandar maior controle, nem sempre fácil de ser efetivado. Por isso buscava-se confessar, batizar e casar estes jovens o mais rápido possível, mas não sem antes ter certeza de que o catecúmeno já conhecia a verdade e estava firme em sua conversão: “um domingo na igreja, diante de todos, antes de o batizar, o examinamos, e ele respondeu a cada questão muito bem e com muito fervor, de maneira que nos deu muita consolação; depois disto o batizamos e casamos.”¹¹⁸ Antônio Pires explica em detalhes essa estratégia:

os filhos se ensinam com muita diligência em bons costumes, e a ler e escrever, e alguns deles são muito hábeis; e destes esperamos tirar bons discípulos, porque como não podem já ir para outra parte e são contínuos, não poderão deixar de saber muito. (...) os outros de mais idade e que podem já ter pecado mortal, não batizamos senão confessando-se e tomando estado de vida, de serviço de Nosso Senhor, e destes se vão despondo muitos dos

¹¹⁴ “ensennâmosles la doctrina christiana por la lengua yo y algunos hermanitos de la tierra que comigo andan, como les lhamamos.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 55, 1552, *Ibidem*, p. 410).

¹¹⁵ P. Francisco Pires, carta 53, 1552, *Ibidem*, p. 396.

¹¹⁶ los nuestros indios, hijos de indios, que tenemos en casa, a los cuales enseñamos, van muy adelante con la doctrina, lo que nos da mucha confiança, porque los veemos más amigos de Dios que los hijos de los christianos. (IR. Pedro Correia, carta 60, 1553, *Ibidem*, p. 440).

¹¹⁷ “de los niños tenemos mucha esperança, porque tienen habilidad y ingenio, y tomados ante que vaian a la guerra, ado van y aún las mugeres, y antes que bevan y entiendan en desonestidades.” (P. Luis da Grã, carta 25, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 133).

¹¹⁸ IR. José de Anchieta, carta 50, 1556, *Ibidem*, p. 315.

grandes para cedo batizarmos e casarmos uma boa soma; e esta ordem se terá em todas as outras povoações.¹¹⁹

A grande maioria dos nativos continuava relutante e acabava retornando aos seus costumes tradicionais, mas mesmo com tantas dissidências, a quantidade de indígenas recolhidos crescia progressivamente: “os indiozinhos, os quais no princípio vieram à escola sessenta e pela bondade do Senhor ainda até agora persevera este número e, segundo cuidado, de poucos dias a esta parte se tem acrescentado.”¹²⁰ Em 1557, Antônio Blasquez segue reportando otimista:

estão estes meninos tanto adiante por haver tão pouco tempo que se começou esta obra, e respeitando as más inclinações que herdaram de seus pais, porque com a conversação e magistério dos Padres nos costumes estão modestos e muitos deles sabem as orações de cor. Tem por costume quando nos encontram saudar-nos: Jesus, Irmão, e com este benditíssimo nome vi eu a muitos deles exortar-se uns e outros quando andavam trabalhando a par de nossa igreja.¹²¹

Diante do volume de tal fluxo, era preciso abrir espaço físico para novos catecúmenos, assim, “deu-se modo com que estes que eram já instruídos na fé, se pusessem a ofícios e os outros que novamente se queriam converter entrassem em seu lugar, e assim se fez”¹²². Este virou então um procedimento padrão, e concluídos os ensinamentos introdutórios da catequese, passavam as crianças ao aprendizado laboral com um tutor da Companhia, “e, entre mamelucos, meninos órfãos e índios da terra, se puseram com amos um bom golpe deles.”¹²³ Antônio Pires regozija que

um destes moços que os anos passados criamos e se ensinou a tecelão, está com seu tear em São Paulo e já faz pano, e o cuidado que antes tinham todos nas festas da carne humana e em suas guerras e cerimônias, o convertem em plantar algodão, e fiarem-no e vestirem-se, e este é agora o seu cuidado geralmente, e é começo para todos se vestirem e de feito muitos o andam já.¹²⁴

Instruídos desde muito jovens, esperava-se que na fase adulta, os catecúmenos adquirissem novos ares, modos muito mais próximos dos valores ocidentais. Insistia-se

¹¹⁹ P. Antônio Pires, carta 70, 1558, Ibidem, pp. 471- 472.

¹²⁰ IR. Antônio Blasquez, carta 52, 1557, Ibidem, p. 352.

¹²¹ Idem.

¹²² IR. Antônio Blasquez, carta 58, 1557, Ibidem, p. 389.

¹²³ IR. Antônio Blasquez, carta 58, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 389.

¹²⁴ P. Antônio Pires, carta 70, 1558, Ibidem, p. 472.

na estratégia de ensiná-los o ofício do plantio de algodão e a arte da tecelagem, pois com a agricultura combatia-se o nomadismo e com a manufatura combatia-se a nudez. Contudo, após dez anos de estafante labuta evangelizadora, os poucos casos isolados de sucesso não eram suficientes para atestar o bom andamento da missão. Em breve as estratégias teriam que ser revistas, quando a busca por métodos mais agressivos parecia inevitável.

CAPÍTULO 2 - RECOLHIMENTO E DIRECIONAMENTO DE MENINOS

2.1 A política do degredo

Parece legítimo afirmar, que a edificação da América portuguesa teve seu movimento inaugural em uma penitência de degredo: “degredar deriva de *degradar*, isto é, diminuir de grau, rebaixar. E, na prática, era pena equivalente ao desterro ou a trabalhos forçados para El Rei, sobretudo nas galés”.¹²⁵ Em 2 de maio de 1500, quando Pedro Alvares Cabral decidiu seguir viagem em direção à Índia, decretou que dois de seus marinheiros ficassem em Porto Seguro, com a missão de aprenderem a língua da terra e os estranhos modos daquele povo, para que então pudessem facilitar a fixação dos próximos lusitanos que por lá se aventurassem. Há outras suspeitas sobre o número exato de pioneiros abandonados por Cabral no litoral recém “descoberto”, mas

de estabelecido sabemos que ficaram no Brasil dois degredados. A carta de Pero Vaz acrescenta dois grumetes que fugiram para terra na véspera da partida, todavia sem especificar se lá ficaram ou não. Espiões italianos, que em Lisboa interrogaram marujos recém chegados da expedição de Cabral, elevam o número a cinco (...) com semelhantes dados não podemos chegar a conclusões definitivas. Continuamos admitindo dois portugueses no Brasil em 1500, pois são os únicos de que existe referência em documentos oficiais da época.¹²⁶

As fontes não nos permitem saber muitos detalhes, mas pode-se bem imaginar o desespero desses homens, pois “tão grande fora o desalento dos míseros, ao verem enfundar-se as velas da armada, que segundo cronistas da época, até aos índios comovia”.¹²⁷ Ambos esperaram o retorno de seus compatriotas por longos 20 meses, no mesmo ponto onde foram deixados, como haviam sido comandados, e assim lograram resgate, provavelmente na expedição guarda-costas de Gonçalo Coelho, em 1501-1502. Um deles teve seu nome imortalizado, chamava-se Afonso Ribeiro, mas seu companheiro, possivelmente um tal João de Thomar, não teve o mesmo destino, caindo no esquecimento. Segundo Ronaldo Vainfas, o destino de Afonso Ribeiro seria a Índia,

¹²⁵ VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 362.

¹²⁶ PRADO, J. F. de Almeida. Primeiros povoadores do Brasil (1500-1530). São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 60.

¹²⁷ Ibidem, p. 59.

degradado por assassinato, mas por algum motivo que não conhecemos, sua pena foi antecipada por Cabral. “Afonso Ribeiro reapareceu em carta de D. Manuel a D. Fernando de Espanha, datada de 1505, na qual informou que um dos degradados deixados no Brasil por Cabral voltara mui destro na língua dos índios”.¹²⁸ É muito interessante notar que esses homens foram degradados aos Brasis com a missão principal de aprender o idioma da terra para assim facilitar o processo de mediação cultural, exatamente como os meninos órfãos que, encaminhados pelos jesuítas, partiram de Lisboa em direção a Salvador meio século depois.

Diversas expedições após a armada de Cabral deixaram indivíduos no litoral americano, voluntários ou não: “em 1502, Vespúcio afirma que levantou no Cabo Frio um forte, em que deixou 24 homens”.¹²⁹ Porém, degredo sistemático e volumoso para os Brasis, passou a ocorrer apenas após 1530, principalmente após 1535, quando a Coroa “transferiu o local de degredo de São Tomé para o Brasil e, posteriormente, abundam as notícias da chegada de navios que transportavam um número apreciado de pessoas compelidas a passar o seu tempo de degredo no Brasil”.¹³⁰ A missão jesuítica que chegou em 1549 a Salvador, com o primeiro governador geral Tomé de Souza, dividia a Nau com 400 soldados e 600 degradados,¹³¹ indivíduos que deveriam construir toda uma infraestrutura até então inexistente, a saber: “Casa de Governo, Audiência, Câmara, Alfândega, Fazenda, fortes e casernas, cadeia, a capela de Nossa Senhora da Conceição, armazéns, ferrarias, e habitações para os colonos.”¹³²

Há quase um século, Gilberto Freyre já estudava o fenômeno do degredo, inserido no processo de expansão, conquista e ocupação lusitana, iniciado na última centúria do medievo. Segundo o autor, essa plataforma de movimentos rumo ao desconhecido “tanto tinha de violentamente instintiva da parte do indivíduo quanto de política, de calculada, de estimulada por evidentes razões econômicas e políticas da

¹²⁸ VAINFAS, 2014, p. 363.

¹²⁹ PRADO, 1939, p. 61.

¹³⁰ CUNHA, Mafalda Soares da. A Europa que atravessa o atlântico (1500-1625). In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 294.

¹³¹ COATES, Timothy J. Convicts and orphans. Forced and state-sponsored colonizers in the portuguese empire, 1550-1755. California: Stanford University Press, 2001, p. 78.

¹³² OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

parte do estado.”¹³³ Realmente causa espanto constatar que esse reino tão pequeno, sofrendo com a indisponibilidade de capital e de contingente populacional, pudera agregar porções tão vastas de território, ocupando-as e defendendo-as das ameaças estrangeiras, ao passo que estabeleciam com certa firmeza, aspectos fundamentais de sua cultura, política e religião.

a escassez de recursos humanos, sobretudo quando comparados com a demografia dos espaços que a coroa portuguesa pretendia dominar, as idiosincrasias dos próprios agentes imperiais. Tudo isso dificultava mais ainda um ordenamento territorial e humano já de si complexo, quase tornando o império português num império impossível e, por isso mesmo, mais aliciante no momento de explicar a sua enorme durabilidade.¹³⁴

Em *Raízes do Brasil*, Sergio Buarque de Holanda atribui ao espírito aventureiro dos portugueses grande parte do sucesso nas ocupações lusitanas nos trópicos, considerando que, pensando em termos de Estado, “o empreendimento de Portugal parece tímido e mal aparelhado para vencer.”¹³⁵ O gosto pela aventura e a disposição para novas experiências culturais teriam moldado o conquistador português em capacidade de adaptação raríssima no europeu do século XVI, facilitando sua mobilidade social, e nutrindo uma capacidade de americanizar-se e africanizar-se com certa dinâmica, conforme as particularidades do processo expansionista.

Mesmo considerando as generalizações de Sergio Buarque sobre o indivíduo português como assertivas, o Estado lusitano não poderia de forma alguma depender apenas do espírito aventureiro português na construção de seus empreendimentos ultramarinos. Enormes contingentes populacionais teriam de ser deslocados para garantir viabilidade ao processo. Assim, homens, mulheres e mesmo crianças, tidos como de qualidade inferior transformavam-se em convenientes peças de xadrez, constantemente movidas e removidas pelos quatro cantos do vasto tabuleiro que era a expansão lusa, o que

parece indicar, em Portugal, a passagem de uma política de aproveitamento dos desclassificados sociais e dos marginais em trabalhos forçados (comum a grande parte da Europa nos séculos XV e XVI) para uma política de

¹³³ FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala. São Paulo: Global Editora, 2011, p. 70.

¹³⁴ XAVIER, 2008, p. 38

¹³⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 98.

aproveitamento destes mesmos elementos na lide ultramarina e na colonização do novo mundo.¹³⁶

Segundo Laura de Mello e Souza, “o incentivo do Estado ao envio de degredados para o Brasil mostrou-se concomitante, portanto, à montagem do próprio sistema colonial.”¹³⁷ Tratava-se afinal, de uma busca constante por purificação e saneamento, com o objetivo de “limpar” a metrópole, ao mesmo tempo em que povoava, não apenas o território brasileiro, mas todos os demais espaços conquistados por Portugal. Analisada sob essa perspectiva, a colonização lusa não parece mais tão errática e mal aparelhada quanto um dia concluiu Sergio Buarque de Holanda, que, ao chamar a atenção para o aspecto negligente da exploração dos trópicos, exagera e afirma que a construção da América portuguesa “não se processou, em verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e energética: fez-se antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores”.¹³⁸

A questão demográfica sempre foi um peso para os portugueses, seja na tentativa de povoar regiões remotas dentro do próprio reino, seja para ousar em povoar os novos territórios que agregava, pois além de debilitados em número, suas pretensões os faziam espalhar por toda parte, inclusive pelas áreas sob jugo espanhol: “em estudo mais recente, Daviken Studnicki-Gizbert contabilizou existirem cerca de 1.500 a 1.700 portugueses disseminados pelas índias de Castela, no final do século XVI”.¹³⁹ Mafalda Soares da Cunha defende que Castela mostrou interesse muito menor que Portugal em transportar seu material humano para o outro lado do Atlântico, fazendo da presença lusitana em espaço espanhol claramente superior, se comparada com a presença hispânica em seara lusa.¹⁴⁰ Todas as potências europeias tiveram dificuldade no processo de expansão e ocupação dos novos territórios, mas para um país tão pequeno quanto Portugal, o peso da obrigação em produzir grandes e inventivas soluções era sempre maior. Esse quadro fez com que a participação social generalizada, no processo de expansão ultramarina lusitana, tenha se tornado uma especificidade do Império português, se comparada com as nações vizinhas.

¹³⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1993, p. 90.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹³⁸ HOLANDA, 2011, p. 43.

¹³⁹ CUNHA, 2014, p. 297.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 285.

apesar de ser verdade que Portugal foi, e ainda é, um país pequeno, seu sistema penal de exílio produziu um número de condenados que rivalizou outras, e muito maiores, potências europeias. Este número de degredados portugueses relativamente alto, se apresenta como ampla evidência da natureza perversa do degredo na lei e na sociedade portuguesas. O exílio era muito mais um temido e real fato da vida para uma parcela muito mais abrangente da população portuguesa que era para os franceses, britânicos, ou outros europeus ordinários.¹⁴¹

Em Portugal, as regiões norte e sul eram drasticamente desiguais no tocante à densidade demográfica, e havia uma tentativa constante, frequentemente frustrada, de buscar certo equilíbrio, empurrando parte da população do norte para o sul. Tentava-se resolver essa desproporção com a punição do degredo dentro do próprio reino, que muitas vezes esbarrava nas condições precárias das longas e perigosas estradas, que separavam as povoações, na ameaça de corsários se navegando de cabotagem¹⁴², ou na morosidade e limitação do transporte fluvial.¹⁴³

a essa falta de meios da coroa para governar o Reino teríamos ainda de acrescentar uma referência ao deficiente conhecimento do próprio território – de que não houve representações cartográficas detalhadas ou contagens demográficas precisas até aos inícios do século XIX – e às dificuldades e demoras das comunicações internas – más estradas, deficiente serviço de correios.¹⁴⁴

Timothy Coates explica o principal motivo que fez os lusitanos evitarem a chamada *pena capital*, tão popular dentre as outras potências europeias. Segundo o autor, a escassez de material humano fez do homem, da mulher, e até mesmo da criança, peças preciosas demais para que fossem desperdiçadas, assim, os decretos de pena de morte eram raramente cumpridos. A combinação entre baixa densidade demográfica e alta demanda em escala global, fez o Estado abolir punições consideradas contra-produtivas, submetendo a legislação vigente ao pragmatismo que acabava por impor-se,

¹⁴¹ COATES, 2001, p. 184. Tradução nossa.

¹⁴² A navegação de cabotagem une dois pontos de um mesmo país, seguindo, sem perder de vista a linha costeira. A navegação de longo curso é seu exato oposto, por afastar a embarcação da costa na intenção de unir dois portos de diferentes nações. A expressão Cabotagem origina-se no nome do navegador veneziano Sebastião Caboto, que aventurou-se na costa americana no século XVI. (<http://www.revistamaritima.com.br/sites/default/files/rmb-1-2015.pdf>).

¹⁴³ COATES, 2001, p. 11.

¹⁴⁴ HESPANHA, Antônio Manuel.; SUBTIL, José Manuel. Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 136.

assim, “prostitutas, órfãos, criminosos de maior ou menor grau, ciganos, pecadores e cristãos novos eram mandados ao ultramar no início da Era Moderna, tornando-se elementos compatíveis com a população europeia em muitas regiões”.¹⁴⁵ Estes europeus, já há muito afastados do Velho Mundo, e que por isso viam-se obrigados a conviver com homens e mulheres de hábitos tão diferentes dos seus, acabavam por receber os degredados, com certa aceitação, pois apesar de seus históricos condenáveis, dividiam com eles os mesmo parâmetros culturais, o que nutria sentimentos de pertença, tão caros para quem vivia desterrado. Chegou-se ao ponto em que, em Portugal, a possível inclusão, destes indivíduos então excluídos, e suas utilidades práticas, não precisavam mais ser debatidos, a grande dúvida era de fato o destino geográfico que eles teriam, sendo conseqüentemente degredados e distribuídos conforme as necessidades dos territórios que formavam o Império.

Na virada do século XIX para o XX, parte da historiografia republicana atribuiu à política do degredo a responsabilidade por mazelas herdadas pelo Brasil. A administração lusitana teria infectado a nação que surgia com as mais desprezíveis figuras, povoando seus domínios americanos com toda sorte de escórias. No entanto, sabe-se atualmente que quase todos os crimes, mesmo os mais leves, eram punidos com o degredo, pois o critério punitivo e as orientações jurídicas de então eram bem diferentes. Além disso, as experiências místicas e os supostos desvios morais podiam adquirir proporções de gravíssimos delitos. Ainda assim, governadores, donatários e jesuítas, não viam com bons olhos a chegada cada vez mais expressiva de degredados aos territórios conquistados. Nóbrega já escrevia suas queixas sobre as faltas cometidas por indivíduos tomados como de qualidade inferior, “numa carta de 1556, ele atribuiu esses maus comportamentos aos atos nocivos dos degredados: “nesta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino”.¹⁴⁶ Divididos entre a falta de “gente branca” e a falta de qualidade dos “brancos” que chegavam, os padres seguiam apelando: “mande que os degredados, que não sejam ladrões, sejam trazidos a esta vila para ajudarem a povoar, porque há aqui muitas mulheres da terra mestiças, com quem casarão e povoarão a terra.”¹⁴⁷ Duarte Coelho, o primeiro Capitão-donatário da Capitania de Pernambuco, declarava abertamente sua resistência aos degredados e

¹⁴⁵ COATES, 2001, p. 188. Tradução nossa.

¹⁴⁶ PIERONI, Geraldo. Os excluídos do reino. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 32.

¹⁴⁷ Carta 41 – Da Câmara de São Paulo de Piratininga, 1561, apud, LEITE, vol. 3, 1954, p. 346.

não nutria a mínima projeção positiva em relação ao aproveitamento destes homens, que seriam, “antes malefícios à boa obra iniciada da colonização do que lhes servia de corretivo o degredo”.¹⁴⁸ Ao escrever ao rei ele implorava: “pelo amor de Deus, que tal peçonha por aqui não me mande”.¹⁴⁹

A transposição dos valores ibéricos para os trópicos se dava pelas mãos de portugueses, que haviam deixado sua terra natal para trás, em movimentos que poderiam ter sido espontâneos ou não, e a edificação da América lusitana dependia da colaboração de todos e da soma de suas forças. Uma vez do outro lado do Atlântico, pouco importava quem estava ali por vontade própria ou banido, eram todos colonos. Na falta de material humano disponível, nos primeiros anos de ocupação, qualquer um destes homens poderia ocupar cargo político ou administrativo de considerável relevância, colocando de lado, por necessidade, a forte tradição ibérica de hierarquização e exclusão, pois agora, sem a participação ativa dos indivíduos considerados de qualidade inferior, as empresas ultramarinas se comprometeriam. Aqueles de sangue impuro¹⁵⁰, por questões religiosas, raciais ou por defeito mecânico¹⁵¹, não seriam mais imediatamente excluídos, pois na inédita realidade colonial dos primeiros anos, qualquer participação seria bem vinda, quando prostitutas já velhas e doentes podiam se tornar respeitadas senhoras casadas, índios rudes viriam a ser condecorados por feitos de guerra¹⁵², e até mesmo crianças de oito anos de idade poderiam se tornar agentes catequéticos indispensáveis na propagação da Fé.

¹⁴⁸ José A. G. e Albuquerque Mello e Cleonir Xavier, op. cit., p.86 apud PIERONI, 2000, p. 34.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Apesar de tentativas vãs, como a busca de marca saliente no formato do nariz, não era possível apontar os judeus apenas pelo seu fenótipo, ou através de conhecimentos pseudocientíficos, como seria feito nos séculos XIX e XX. Ao contrário do negro ou do mourisco, o cristão-novo precisava de um outro símbolo, um signo de apelo tão forte quanto a cor da pele. Foi quando elevou-se a herança sanguínea ao patamar de documento jurídico, capaz de atestar a qualidade intelectual e moral dos seres humanos. A identificação de sangue impuro no histórico familiar era suficiente para impedir o excluído de assumir cargos públicos ou até mesmo de ingressar em universidades.

¹⁵¹ Durante o Antigo Regime a elite demonstrava total desprezo pela labuta braçal classificada como defeito mecânico, atividade sempre antagonista aos ares nobilitantes. Essa repúdia incluía atividades de agricultura, manufatura, comércio, entre outras, e aqueles que ganhavam a vida através de atividades braçais eram tidos como de sangue impuro e qualidade humana inferior. Tal julgamento só começou a ver sinais de reconsideração no acender das luzes do século XVIII.

¹⁵² A pesquisa do historiador Ronald Raminelli aborda os casos dos chefes indígenas e africanos, que, indispensáveis para o sucesso de Portugal nas guerras em colônia, não hesitavam em clamar por concessões reais, remunerações com títulos de baixa ou média nobreza: “Os chefes insistiram nos pedidos de mercês, realizaram pleitos frequentes e demonstravam nítido interesse no controle de benesses concedidas pela monarquia”. A possibilidade de condecorar ameríndios foi uma especificidade da colonização lusa, posto que nas fontes produzidas na América espanhola não foi possível ao autor

As prisões lusitanas estavam sempre tomadas por condenados ao degredo, que aguardavam o fatídico momento de seu desterro. A prisão do Limoeiro era o centro provedor desse material humano, e de lá os futuros degredados partiam para o cais, onde eram entregues a um mestre de galés ou embarcados em navios com destino aos territórios sob domínio luso. Porém, esses cárceres não eram os únicos “reservatórios de gente” à disposição do sistema, posto que a classe de criminosos não era a única camada social vista como massa de manobra ou como força de trabalho em potencial. Os mais pobres também precisavam ser úteis, e tê-los como força tarefa auxiliar na expansão era uma saída mais que conveniente, assim, os desvalidos também foram inseridos no processo de conquista, ocupação e preservação de territórios, através de banimentos dentro da Europa e também do exílio no ultramar. Tratava-se de utilizar a população subalterna como elemento colonizador, situado dentro do jogo político dos impérios ultramarinos.

2.2 Remédios para a falta de gentes

A falta de gentes foi um tema muito estudado e debatido no período histórico abordado aqui, e como vimos, um forte dilema para os impérios ibéricos, principalmente para Portugal. *Della Ragion di Stato*¹⁵³, de 1589, texto produzido pelo italiano Giovanni Botero (1544-1617)¹⁵⁴, demonstra que a preocupação com a questão demográfica ainda era pauta no final do século XVI. Botero constata que gente é sinônimo de força, e isso pode ser observado já nas necessidades mais básicas da população, como na produção de alimentos. Quanto mais indivíduos se apresentassem disponíveis para a lida agrícola, menos bocas famintas perturbariam o *status quo*, porque “onde há muito povo é inevitável que o terreno esteja muito bem cultivado (...) se a Espanha é considerada província estéril, não é por defeito do terreno mas sim por

verificar tais procedimentos. (RAMINELLI, Ronaldo. Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015).

¹⁵³ BOTERO, João. Da Razão de Estado. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

¹⁵⁴ Botero Nasceu em Bene Vagienna, no principado do Piemonte, no norte da Itália, estudou e lecionou em instituições jesuítas, mas foi afastado da Ordem por desavenças com o Papa. O pensador ficou muito conhecido em Portugal, e representa a praxis política possível entre os católicos. Há quem o considere, apesar das complexidades que suscitam tal comparação, uma espécie de “Maquiavel católico.” Mesmo não tomando esta analogia como assertiva, não se pode negar sua consciência calculista na política, o que o tornou muito importante na estruturação do Estado moderno, principalmente entre os católicos.

escassez de habitantes, pois o terreno é muito fértil e apto à produção de tudo o que diz respeito à vida civil.”¹⁵⁵ O texto destaca o grande risco que correram os reis D. Fernando e D. Manuel, por terem expulsado da península tantas famílias de judeus, o que Botero calcula somar por volta das oitocentas mil pessoas, uma total falta de prudência, por terem se “privado daquilo com que se desenvolvem e enriquecem sumamente os estados, isto é, de tanto povo”.¹⁵⁶

Sem esta força, o Príncipe ficaria impossibilitado de expandir seus domínios, pois, só “quem tem abundância de homens tem também abundância de todas aquelas coisas que provém do engenho e da indústria do homem.”¹⁵⁷ Apenas um reino de muitos súditos seria um reino rico, porque só “quem tem gente tem dinheiro”¹⁵⁸, e esta máxima faz de Portugal um Estado em grandes dificuldades, porque se “com a grande quantidade de povo crescem os tributos e com eles se enriquece o fisco”,¹⁵⁹ como enriqueceriam os países com poucos colaboradores e conseqüente reduzida soma de tributos? Ao longo do capítulo VII, Botero afirma que os súditos são a força motriz do Estado, e sem ela, não se pode vencer as dificuldades, principalmente se este Estado tem pretensões expansionistas, neste caso, “nenhuma coisa é mais precisa do que o grande número dos cidadãos, dos quais ela possa servir-se confiantemente nas ações militares, porque se forem poucos, ou pelo ímpeto da peste ou por alguma desgraça, são facilmente arruinados.”¹⁶⁰ Uma das soluções conhecidas, encontradas por Portugal, foi fazer dos braços africanos seus próprios, por meio da escravização, sem a qual qualquer pretensão de exploração estaria comprometida: “pela necessidade que têm de gente, mandam todos os anos as suas caravelas carregadas de várias mercadorias para os portos da Guiné e ali, em troca da mercadoria, tomam muitos milhares de escravos.”¹⁶¹

O texto de Botero compara as colônias fundadas pelo Império Romano com as colônias lusitanas e espanholas, destacando o problema da distância entre a Europa e o continente americano, o que dificultava, e muito, a administração dessas porções agregadas pelos Impérios ibéricos, pois foi exatamente para evitar esse fracasso, que os

¹⁵⁵ BOTERO, 1992, p. 148.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 150.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 148.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 136.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 149.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 148.

¹⁶¹ Ibidem, p. 170.

romanos “não fundaram nenhuma colônia fora da Itália durante seiscentos anos.”¹⁶² O contingente populacional disponível também é apontado como uma das principais diferenças existentes. Enquanto os romanos enviavam seu excedente populacional para ocupar os territórios conquistados, os ibéricos precisavam operar com material humano ralo, por isso

não têm mandado nem mandam para fora o que nas suas pátrias constitui o excedente, mas antes pelo contrário o que lhes seria útil e talvez necessário, tirando não o sangue excessivo ou corrompido mas parte do mais são e sincero. Consequentemente as províncias ficam debilitadas e muito enfraquecidas. (...) se Portugal e Castela continuarem, como fizeram até agora, a mandar para fora milhares de pessoas sem as substituir por outra via, não sei se no fim não acabarão por falir, como os bancos que têm grande saída sem entrada.¹⁶³

Das tantas elucubrações levantadas por Botero no que se refere às soluções para falta de gentes, está uma que nos interessa particularmente aqui: a utilização da população desvalida para suprir as necessidades do Império, encontrando utilidade para aqueles tidos como inúteis. Mais uma vez toma-se a Roma antiga como parâmetro para lembrar a distribuição dos condenados pelos campos de trabalho forçado, em labutas benéficas à sociedade. Os Estados modernos deveriam então

utilizar para obras deste gênero os que mereceriam a prisão ou a morte, assim como os romanos destinavam gente semelhante a extrair metais ou a cortar mármore; e se até estes faltarem, nunca faltarão ciganos e homens vagabundos e sem ofício, que é melhor empregar nalguma utilidade pública em vez de os deixar andar mendigando.¹⁶⁴

A prática da mendicância seria um exemplo claro de desperdício de gente, e se tal costume pudesse ser proibido, como o era na China, todos seriam aproveitados dentro de seus limites práticos: “os cegos, se não tem por si maneira de viver, são utilizados para fazer funcionar moinhos manuais, os aleijados, conforme o que podem, para fazer qualquer outra coisa, e só é concedida a entrada nos hospícios públicos aos que são completamente incapacitados”¹⁶⁵. Ele complementa o raciocínio chamando o

¹⁶² Ibidem, p. 162.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 155.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 155.

Príncipe à responsabilidade da beneficência aos desamparados, “socorrendo os necessitados, ajudando os que não têm possibilidade de casar as filhas ou encaminhar os filhos ou de manter-se a si próprios e à família, dando trabalho àqueles que podem trabalhar e sustentando benignamente os que não podem.”¹⁶⁶ Por fim ele aponta que caberia às instituições de assistência, a responsabilidade no redirecionamento dos mais sofridos às funções e práticas que lhes coubessem, seja dentro do reino, em benefício à sua manutenção, ou fora dele, em contribuição à sua expansão, ou seja, ninguém poderia ser desperdiçado, nem mesmo as crianças.

O degredo infantil foi mais comum do que se pode imaginar, seja dentro ou fora da Europa. A coroa francesa, no final do século XVII, por exemplo, inseriu nesse sistema meninos e meninas abandonados por seus pais na intenção de garantir presença francesa nas índias ocidentais e também no vasto território que hoje conhecemos como Canadá.¹⁶⁷ Andrea Daher aponta para essa política sendo utilizada já no século XVI pelos franceses, que acomodavam-se entre os índios nas partes americanas já consideradas portuguesas pelo Pontífice, o que de fato não significava muito para a França. As crianças francesas abandonados nas comunidades tupinambá aliadas eram chamadas de *truchements*, e sua função principal, assim como dos órfãos portugueses, era a de servirem como intérpretes aos franceses que chegassem depois.

uma prática corrente, na época, consistia em abandonar, em plena vida selvagem, meninos, provavelmente recolhidos nos portos da Normandia, para que se integrassem às sociedades indígenas, cujos costumes, diziam os rumores, compartilhavam inteiramente, do casamento ao canibalismo. (...) esse fenômeno de “endotismo”, ou seja, de penetração dos franceses na inextricável tessitura social indígena, era a condição para as alianças com os tupinambás, visando, num primeiro momento, garantir a eficácia das relações comerciais.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Ibidem, p. 161.

¹⁶⁷ COATES, 2001, pp. 16-17.

¹⁶⁸ DAHER, Andrea. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 410.

Vale destacar que o caminho contrário também ocorreu, como quando Carlos V decretou o envio de meninos indígenas à Espanha, para que lá vivendo por um tempo pudessem ser preparados e logo em seguida enviados de volta às Índias “como agentes eficientes da conquista espiritual. No que se refere a essa medida mais radical, foi posta em execução outra no sentido de prover no próprio local a instrução das crianças como agentes ou delegados a serem empregados logo depois.”¹⁶⁹ Esta foi uma estratégia também considerada por Manuel da Nóbrega, que nunca conseguiu concretizar seu sonho de enviar meninos indígenas à Portugal, para que lá se formassem missionários, e logo em seguida, engrossassem o contingente de pregadores *línguas* nos Brasis. A solução de Nóbrega foi a mesma utilizada nas partes hispânicas, treinar os meninos no próprio território americano, porém, com a auxílio de órfãos vindos do Reino.

sobre estes meninos tinha Nóbrega opinião formada. Achava que tanto os brasis como os mestiços eram capazes de seguir estudo, tratando de que alguns aprendessem já gramática ou latim; e até os achava suficientes para entrar na Companhia de Jesus, com a condição de se formarem em meio diverso daquele em que nasceram, não ainda bastante evoluído para nele cristalizarem vocações ao sacerdócio. O envio de meninos brasis e mestiços a estudar na Europa (Coimbra ou Évora) parecia-lhe exequível e útil. Não foi secundado.¹⁷⁰

A missão dos pequenos evangelizadores não seria apenas tratar dos gentios mas também de infiéis, o que confirma a intenção de utilizar os meninos não apenas na América portuguesa, mas também em outras partes do ultramar, ou mesmo na própria Europa. Em carta de 27 de janeiro de 1550, confirmamos o degredo de crianças órfãs também para Índia.

Irmãos meus, Nosso Senhor Jesus Cristo quis escolher destes órfãos sete para irem pregar o seu santíssimo nome aos **gentios** e **infiéis**, e coube a sorte a quatro deles, que foram dos primeiros que se tiraram da Ribeira que foram os alicerces desta sua santa casa, e quis lhes dar tanta fortaleza que por muitos rogos, admoestações e medos que seus parentes e amigos do mundo lhes pintavam, nunca os puderam tirar do proposito em que estavam.¹⁷¹

Uma passagem citada, em nota de rodapé, por Serafim Leite, revela que em 9 de março de 1551, nove meninos órfãos teriam sido enviados à Índia, conforme relato em carta enviada a Loyola. Além, tal trecho dá a entender inclusive, que a dupla de

¹⁶⁹ PROSPERI, 2013, p. 605.

¹⁷⁰ LEITE: 1954, vol. 3, p. 66*.

¹⁷¹ P. Pedro Domenench, carta 11, 1550, apud LEITE, 1954, vol. 1, p. 171.

meninos que inaugurou os degredos para os Brasis, nos primeiros dias de 1550, deveria ter sido, originalmente, enviada para Índia:

trabalhamos de criar outras plantas, e são bem necessárias, porque depois enviei dois ao Brasil, os quais me diziam que, pois o Senhor fora servido que eles não fossem à Índia, que ao menos os enviasse ao Brasil, de onde folgavam mais de ir que à Índia, porque na Índia poderia ser que a cobiça que lá anda os enganasse.¹⁷²

No entanto, o envio de meninos órfãos para estas partes da Índia só adquiriu regularidade nas décadas de 70 e 80 do século XVI. Acreditamos que neste tempo os Brasis já não mais recebiam tais degredos de meninos, posto que esses registros desapareceram das cartas produzidas no período. Sem embargo, o envio das chamadas *órfãs do Rei* com a finalidade de casarem-se com os luso brasileiros e luso indianos, continuou, de acordo com Timothy Coates, vigoroso, até o final do século XVI.

2.3 Pequenos ameríndios recolhidos

Segundo André Favacho, o recolhimento de crianças a um ambiente controlado tem, até hoje, o intuito de desenhar o caráter juvenil dentro dos moldes esperados pela sociedade. Com o consentimento dos pais, o recolhimento seria o afastamento do âmbito familiar, e a entrega a uma instituição doutrinadora, que deveria sistematizar o aprendizado e despi-lo do laço parental. O autor toma os recolhimentos de meninos, administrados pelos padres jesuítas, tanto no Velho quanto no Novo Mundo, como a gênese da estrutura educacional, que “nos convida, a todo instante, a recolher os meninos para algum tipo de instituição, sob o argumento infalível de protegê-los.”¹⁷³

O recolhimento foi um fenômeno que não se limitou ao Brasil, mas sim, salvaguardando suas particularidades, repetiu-se ao redor do globo, ao longo da linha do tempo. Segundo Favacho, esta é uma prática presente no ocidente desde a antiguidade, quando se afastavam os meninos das influências tidas como indesejáveis, para instruí-los em ofícios úteis à coletividade, porém, o objetivo seria muito mais garantir um futuro lugar no quadro social, protegendo-o da inferioridade e da ociosidade, do que

¹⁷² P. Pedro Doménech, apud: LEITE: 1954, vol. 1, p. 215.

¹⁷³ FAVACHO, André Marcio Picanço. O recolhimento dos meninos: por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008, p. 29.

alterar sua herança comportamental: “o que tal sociedade desejava era preservar o passado e as tradições, e não atuar sobre os recolhidos para mudar culturalmente o seu modo de ser.”¹⁷⁴ Em Portugal e na América portuguesa, no entanto, o fim do recolhimento de crianças era justamente o de transformar os infantes, para assim “controlá-los, selecioná-los, organizá-los e redistribuí-los em uma série de atividades para modificar-lhes o modo de ser; apagando neles não apenas uma moralidade indesejável, mas também a sua história.”¹⁷⁵ No que diz respeito às crenças, obviamente, mas “também como um recurso educativo e, portanto, político, que alterava modos de ser, que convidava o outro a fazer parte de uma outra verdade”.¹⁷⁶

A busca por mediadores entre as culturas autóctones e o cristianismo levou os missionários a utilizarem-se, não apenas da criança portuguesa, como também dos filhos dos indígenas. Em *Sobrados e mucambos* de 1936, Gilberto Freyre já afirmava que os jesuítas conseguiam convencer os índios de entregarem seus filhos de bom grado, para que os padres os educassem, “tornando-os filhos mais deles, padres, e dela, Igreja, do que dos caciques e das mães caboclas, dos senhores e das senhoras de engenho.”¹⁷⁷ Claro que o processo não foi assim tão simples, e nem sempre foi bem sucedido, mas parece certo afirmar, que com o tempo, crescia a influência dos padres em relação aos meninos índios e diminuía o respeito desses meninos em relação aos mais velhos da tribo e às tradições nativas de modo geral: “nesse complexo jogo, a criança-índia ajustava os discursos de que dispunha aos discursos estranhos, posicionando-se contra ou a favor de verdades que o quebra-cabeça colonial lhe permitiu construir.”¹⁷⁸

Visitar aldeias e recolher crianças foi uma prática muito presente e duradoura, e como registrado nas cartas, “entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir um povo agradável a Cristo”.¹⁷⁹ Contudo, afastar os meninos de seus pais, nem sempre foi um movimento fácil, a frequência e o grau de dificuldade dessas práticas eram variáveis,

¹⁷⁴ Ibidem, p. 199.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 201.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 202.

¹⁷⁷ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*, 1936, apud BITTAR, Marisa; JÚNIOR, Amarílio Ferreira. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. Revista brasileira de estudos pedagógicos, v. 81, n. 199, 2007, p. 455.

¹⁷⁸ FAVACHO, 2008, p. 204.

¹⁷⁹ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 106.

como atestam algumas cartas: “das idas que fizemos às aldeias foram poucas, e numa delas nos deu Deus três índios pequenos, que estimamos muito, por serem tão poucos os pais que queiram dar seus filhos”.¹⁸⁰ Era comum também tentar resgatar os meninos feitos prisioneiros de guerra, embora nem sempre fosse uma tarefa fácil. Pero Corrêa, em 1554, relata bem a complexidade dessas ousadas incursões:

foram-se todos a juntar num lugar onde estava ordenada uma grande matança de escravos. Trabalharam para ver se podiam impedir (...) pregaram aos escravos que fossem cristãos. Em pouco tempo os converteram, mas os índios nunca quiseram permitir que os batizassem, dizendo que se os matassem, depois de batizados, que todos os que matassem e comessem daquela carne morreriam, e que eles por isso não poderiam consentir, e não valiam razões. Vigiavam-nos muito bem, mas pouco adiantou, porque com uma folha molhada de agua benta, muito secretamente foram todos batizados. Na hora da morte, pediram ao padre que ficasse onde pudessem ver os que padeciam, e os encomendassem muito a Nosso Senhor. E um irmão, naquela conjuntura, andava pregando tanto aos cordeiros quanto aos carneiros, e na presença do padre e irmãos, que com ele estavam, os mataram. O primeiro com quem começaram se colocou de joelhos com as mãos levantadas chamando pelo nome de Jesus, e deram certas pancadas com a espada na cabeça, que o derrubaram no chão, mas logo levantou-se e colocou-se de joelhos, com os olhos no céu e no padre, chamando sempre pelo nome de Jesus, como esta voz se foi, e depois todos os outros. Neste acontecido mataram três inocentinhos meninos pequenos, de maneira que naquele dia foram mártires e inocentes à gloria. Bendito seja o Senhor para sempre.¹⁸¹

As visitas às aldeias com o intuito de recolhimento de meninos, mostravam-se, muitas vezes, mais proveitosas que o previsto pelos missionários: “queria levar muitas crianças consigo e não o deixaram levar, porém, um se escondeu debaixo da coberta, sem ele nem ninguém saber, e lá vai. Ficarão maravilhados, quando lá pelo mar, ele sair

¹⁸⁰ “de las ydas que hizimos en las Aldeas fueron pocas, y en una delas nos dió Dios três índios pequenos, lo que nosotros stimamos en mucho por ser tam pocos los padres que quieram dar sus hijos.” (IR. António Blázquez, carta 15, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, pp. 56-57).

¹⁸¹ “fuéronse todos a ajuntar en un lugar donde estava ordenada una grande matança de esclavos. Trabajaron por ver si la podian ympedir. (...) predicaron a los esclavos que fuesen cristianos. Em poco tempo los convirtieran, mas los Yndios nunca quisieron consentir que los batizasen, dizendo que si los matasen después de bautizados, que todos los que los matasen y los que comiesen de aquella carne morirían, y que ellos por esto no avían de consentir en ello, y no valían razones. Velávannos muy bien, mas poco les aprovechó, porque con una savana mojada en agua bendita, muy secretamente fueran todos bautizados. Y en la hora de la muerte mandaron los que avían de padecer pedir al Padre que se pusiese en parte donde lo pudiesen ver, y los encomendasse mucho a nuestro señor. Y un Hermano en aquella conjunción les andava predicando así a los cordeiros como a los carneiros, y en presencia del Padre y Hermanos que con él estaban los mataron. El primeiro en quien começaram se puso de rodillas con las manos alevantadas llamando por el nombre de Jesús; y dieron ciertas pancadas con la espada en la cabeza que lo derribavan en el solo, mas luego se tornava a levantar y poner de rodillas, con los ojos en el cielo y en el padre, llamando siempre por el nonbre de Jesús, y con esta boz espiró y después todos los otros. En esta buelta mataron três inocenteziños, niños pequenitos, de manera que en aquel día fueron mártires y ynocentes a la gloria. Bendito sea el Señor para siempre.” (IR. Pero Correia, carta 17, 1554, Ibidem, p. 67-68).

lá de baixo.”¹⁸² Segundo algumas cartas, tão logo que chegaram os primeiros órfãos de Lisboa, crianças indígenas começaram a fugir de suas famílias para viverem com os jesuítas. Antônio Pires mostrava-se confiante: “já começaram os filhos dos gentios a fugir de seus pais, e virem a nós, e por mais que façam, não os podem afastar das conversas com as outras crianças. E é tanto, que quando partimos da Bahia, chegou um, abatido, e sem comer todo um dia, fugindo de seus pais até nós.”¹⁸³ O fascínio que as crianças europeias exerciam nos meninos índios fomentava esse ímpeto, fruto da sede por experimentar brincadeiras diferentes e degustar tantas outras novidades trazidas pelos missionários. A se crer nos relatos jesuíticos, as fugas dos *Kulumins* eram um desejo realizado, uma busca por aproximação com os órfãos portugueses e com os padres jesuítas.

entre estes se achou um que, vendo vir a sua mãe, se escondeu entre o arvoredo, e dizia depois aos irmãos que ainda que sua mãe o quisera levar por força, que não se houvera de ir com ela. (...) outros meninos na idade bem pequenos enganaram a seus pais, dizendo que iam a nadar para ter ocasião de se vir com o irmão. Quase todos estes são já cristãos e sabem a doutrina cristã, e aprendem a ler e cantar.¹⁸⁴

Há também relatos de meninos nativos que fugiam dos pais, juntavam-se aos padres, incorporavam os valores cristãos, viviam as convenções ocidentais por alguns meses, e depois eram enviados de volta às suas aldeias de origem, para assim repreender os maus costumes de suas famílias, como uma semente romana que se plantava dentre as ervas daninhas tropicais. Há um episódio em que um menino da terra, que “fugiu de sua mãe e veio para a casa dos meninos, e depois de instruído na fé, se foi a pregar à sua mãe a fé de Cristo, e descobriu que tinha uma cabeça e pedaços de carne humana espetadas na fogueira para comer. Fugiu logo, e depois, por obediência voltou e a repreendeu por seus maus costumes”¹⁸⁵.

¹⁸² “quisiera llevar muchos niños consigo y no los dexaron llevar, todavia uno se escondió debaxo de la cubierta, sin él ni ninguno saberlo, y allá va. An de quedar maravillados quando allá por el mar saliere de debaxo.” (IR. Pero Correia, carta 17, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 71).

¹⁸³ “ya comiençaram los hijos de los gentiles a huyr a sus padres, y venirse a nos, y por más que hazen no los puden apartar de la conversación de los otros niños. Y es tanto, que a nuestra partida de la Baya llegó uno, descalabrado y sin comer todo un día, huyendo de su padre a nós. (P. Antônio Pires, carta 31, 1551, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 258-259).

¹⁸⁴ IR. Antônio Blazquez, carta 58, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 380.

¹⁸⁵ “fuyó de su madre e vino para la casa de los niños, y después de instrido en la fe, se fue a predicar a su madre la fe de Christo, y halló que tenía una cabeça e pedaços de carne humana colgada al humo para comer. Fuyó luego y después por obediencia tornó y reprendióla de sus malas costumbres.” (P. Pero Doménech, carta 56, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 416).

Uma vez agregados aos missionários, ali conviviam os meninos da terra, os órfãos vindos do reino, e também os pequenos mamelucos, alguns destes filhos de pais vivos e outros na condição de orfandade: “quatro ou cinco meninos órfãos dos que nasceram de pai português e mãe brasílica, vivem em nossa casa sujeitos aos padres e reservados para o Colégio, se se vier a fazer. A todos eles dá mantimentos a mesa de Cristo.”¹⁸⁶ A importância desses meninos mamelucos para a catequese pode ser atestada em diversas passagens das cartas, como nesta escrita por Anchieta em 26 de julho 1554, e endereçada a Inácio de Loyola: “neles está grande parte da edificação ou da destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversação dos gentios; e destes, os que fossem suficientes e tivessem boas partes, recolhê-los como irmãos, e os que não fossem tais, dar-lhes vida por outra via.”¹⁸⁷ Leonardo Nunes alerta sobre a importância de recolher esses pequenos mamelucos, o quanto antes, na intenção de alimentá-los com virtudes cristãs, ao tentar sublimar, ou, quem sabe, até mesmo apagar, resquícios de seus valores gentios. Em 1551 o jesuíta lamenta que

enquanto escrevia esta, veio aqui ao colégio um filho de um cristão e de uma índia, o qual, por 9 ou 10 anos, anda entre os índios, nu como índio, e deve ter vinte anos ou mais, sem saber coisa alguma de nossa língua, nem ter mais notícia de seu criador, que os mesmos índios, antes menos, se menos se pode dizer (...) destes são muitos os que andam pela terra adentro, assim homens como mulheres que se perdem por falta de socorro, coisa para todos chorarmos continuamente.¹⁸⁸

Os meninos precisavam se adaptar a uma rotina já estabelecida para os ensinamentos cristãos, com dia e horário definido para cada uma das atividades, e “quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento.”¹⁸⁹ Caso os meninos brasis não se apresentassem, os padres enviavam irmãos ou crianças portuguesas para resgatá-los

¹⁸⁶ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 103.

¹⁸⁷ “en ellos está mucha parte de la aedificación o destrucción de la tierra, como también porque son lenguas y intérpretes para nos ayudar en la conversión de los gentiles; y destes los que fuessem suficientes y tuviessem buenas partes recogerlos por Hemanos, y los que no fuessem tales darles vida por otra via.” (IR. José de Anchieta, carta 20, 1554, Ibidem, p. 77).

¹⁸⁸ “estando escrevendo ésta vino aqui al Collegio un hijo de un christiano y de una india, el qual avrá 9 ó 10 annos que anda entre los Indios, desnudo como indio, y será de edad de vinte annos o más, sin saber ninguna cosa de nuestra lengua, ny tener más notitia de su Criador que los mesmos Indios, antes menos, si menos se pude dizir. (...) destes son muchos los que andan por la tierra adentro assí hombres como mugeres que se perden por falta de socorro, cosa para todos llorar continuamente.” (P. Leonardo Nunes, carta 26, 1551, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 236).

¹⁸⁹ IR. José de Anchieta, carta 48, 1556, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 308.

onde estivessem, “a buscar os meninos que andam pela praia, porque é gente tão pobre que não tem outra coisa para comer senão o que pescam. E por esta ocasião se lhes faz duro acudir à Companhia, mas todavia vêm e juntos alguns (porque não é possível todos) lhes dão lição e ensinam a doutrina.”¹⁹⁰ Depois de ensinados, fazem suas refeições, dispersam-se novamente, e mais uma vez são intimados, “mas então vêm todos, e os doutrina com mais calma porque, além da lição, doutrina, ensina-lhes o Irmão a cantar missa e dizer a Salve, a qual sabem já e cantam por si com algumas introduções da missa, conformando-se em tudo com a ordem de São Vicente”.¹⁹¹

O cuidado evangelizador com as crianças, não desdenhava da catequese dos adultos e idosos, que precisavam tornar-se cristãos o quanto antes, assim, havia uma preocupação constante em inserir as noções de temporalidade, regulando as atividades pelo badalar do sino da Igreja: “uma hora antes do sol, se toca outra vez a campainha para que venham as velhas e velhos que em extremo são preguiçosos, aos quais torna outra vez a ensinar a doutrina.”¹⁹² Segundo Ângela Barreto Xavier, essa nova percepção de controle temporal era parte da estratégia missionária, comum a todos os campos de missão, onde a cristianização do tempo tendia a substituir, ou tentar substituir, os signos e imagens locais. No caso de Goa, demolindo edifícios pré-existentes diariamente, e em seus lugares inaugurando construções cristãs, “imprimindo, desde o primeiro momento, a partir da base, a partir das categorias mais estruturantes da percepção, significados cristãos nos lugares em que os outros significados tinham sido silenciados.”¹⁹³

Aos poucos, os valores ocidentais iam se tornando o padrão em vigor, principalmente na rotina de crianças e idosos: “tão bem sabem quando vem o domingo como eu, e não erram nenhuma. E se algum gentio fala mal dos brancos, eles são os primeiros que lhe vem a oferecer para se castigarem os ruins.”¹⁹⁴ É mesmo curioso notar a assimilação e o respeito ao calendário cristão, tão recentemente apresentado. Apesar de seu caráter instável, o cenário muitas vezes agradava aos inacianos, como relata Anchieta em 1556:

se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de

¹⁹⁰ IR. António Blazquez, carta 52, 1557, Ibidem, p. 351.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² IR. António Blazquez, carta 52, 1557, Ibidem, p. 352.

¹⁹³ XAVIER, 2008, p. 305.

¹⁹⁴ P. Francisco Pires, carta 53, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 395.

costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e se riem dele. Um, repreendendo-o eu por estar a fazer um cesto ao domingo, trouxe-o no dia seguinte à escola e queimou-o diante de todos por o ter começado ao domingo: muitos sabem tão bem tudo o que pertence à salvação, que não podem alegar ignorância diante do tribunal de Deus Nosso Senhor. Mas tememos que chegando eles à idade adulta voltem aos antigos costumes, ou por vontade dos pais ou com o tumulto da guerra, que diziam se prepara muitas vezes, e quando se quebra a paz entre eles e os cristãos.¹⁹⁵

Os missionários relatavam, com pesar, a perda dos meninos índios, quando estes entravam no período da puberdade, mas vangloriavam-se também da fidelidade desses nativos quando eram ainda crianças, pois além de fugirem das aldeias para agregarem-se aos missionários e órfãos, muitos meninos índios teriam passado a renegar a própria família, a julgá-los e condená-los por conservarem suas práticas gentias, dizendo-os que só os aceitariam como pais, caso fossem também filhos de Cristo.

apartam-se tanto dos costumes dos pais, que, passando aqui perto de nós o pai dum, e visitando o filho, este muito longe esteve de lhe mostrar qualquer amor filial e terno, de maneira que só por pouco tempo, contra vontade e obrigado por nós, é que falou com o pai; e outro estando já há muito separado dos pais, indo de caminho uma vez com os nossos irmãos pela a aldeia que a mãe habitava, e dando-lhe estes licença de a ir visitar se quisesse, passou sem saudar a mãe; deste modo põem muito acima do amor dos pais o amor que nos têm. Louvor e glória a Deus, de quem deriva todo o bem.¹⁹⁶

Em 1557, um ano antes da chegada do novo governador geral, Antônio Blasquez ainda relata recolhimentos, feitos de forma suave, onde muitas crianças, fisgadas pelas novidades do Velho Mundo, se voluntariavam para partir, deixando suas aldeias, seus parentes e tradições, para morar com os missionários.

despôs-se logo o Irmão para visitar as aldeias, e da primeira vez que foi a elas trouxe dois meninos; a um deles puseram nome Paulo e ao outro Pedro. Da segunda vez trouxe três muito bonitos a quem o P. Ambrósio Pirez pôs os nomes dos Reis Magos. Daí por diante, ajudando-se da obediência, ora trazia quatro, ora cinco, ora seis, de modo que lhe cobraram tanta afeição que fugindo de suas mães o vinham aguardar ao caminho para que os trouxesse consigo; entre os quais se achou um de seis anos, que agora é já Cristão e chama-se Ambrósio, que, deixada a avó, que tinha em lugar de mãe, veio a esperar ao caminho ao Irmão em companhia de outros meninos.¹⁹⁷

¹⁹⁵ IR. José de Anchieta, carta 48, 1556, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 308-309.

¹⁹⁶ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, Ibidem, p. 110.

¹⁹⁷ IR. Antônio Blasquez, carta 58, 1557, Ibidem, pp. 379-380.

Quando a política de aldeamentos, parte integrante do chamado “plano civilizador de Nóbrega” começou a ser objetivada, durante o governo de Mem de Sá, a frequência das visitas que os padres faziam às aldeias indígenas diminuiu consideravelmente, o que não implica o abandono da prática de recolhimento de meninos, estratégia presente na rotina dos jesuítas ao longo de todo o período em que residiram no Brasil.

2.4 Órfãos portugueses recolhidos

Nos últimos séculos da Idade Média, casos de morte em massa eram frequentes por todo o território europeu. Havia dificuldades de abastecimento, desastres naturais irremediáveis, doenças sem nenhuma perspectiva de cura, e atravanco na distribuição de alimentos. Em Portugal especificamente, a fome era uma ameaça constante, levando-se em consideração o baixo rendimento agrícola, agravado pela falta de mão de obra e por um cenário adverso ao cultivo de grãos, onde a produção de trigo, base da alimentação nesse tempo, se fazia penosa, onerosa e de pouco proveito, principalmente devido à irregularidade das chuvas.¹⁹⁸

É interessante notar que o desenvolvimento econômico no início da Era Moderna trouxe consigo também novas mazelas, agravando as já existentes e fomentando a segregação social. As áreas urbanas tornavam-se cada vez mais caóticas, por conta do aumento progressivo dos preços e do desaparecimento do comércio, onde as populações pobres “viram-se mais afetadas por não poderem se valer sequer de pequenas hortas domésticas. Os preços mais elevados da alimentação e do alojamento poderiam facilmente levá-los na espiral de pobreza”.¹⁹⁹ Essa espiral tragava com muito mais violência as crianças pobres, com certeza as maiores vítimas das circunstâncias.

Muitas crianças surgiam como resultado de relações amorosas frívolas e casuais, e eram encaradas como um acidente, um estorvo a se livrar, e logo que paridas, passavam a ser evitadas. Criar um filho era muito dispendioso, principalmente quando este adoecia, já que no processo de recuperação os pais prejudicavam-se duplamente: tinham que parar de trabalhar para cuidar do pequeno, ao passo que gastavam mais

¹⁹⁸ COATES, 2001, p. 09.

¹⁹⁹ FRANCO, Renato. Pobreza e caridade leiga – as Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa. Tese (Doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, 2011, p. 33.

dinheiro na aquisição das necessidades de um enfermo, seja na alimentação um pouco mais salubre, seja nos rústicos medicamentos disponíveis. Esse fardo pesava muito mais nas costas da mãe, levando-se em conta que nas comunidades europeias mais pobres, compostas por famílias com muitos filhos, estes eram geralmente negligenciados pelos homens adultos, que raramente ocupavam seu tempo no trato doméstico com os filhos. Os homens tendiam a conviver com sua prole apenas no ambiente laboral cotidiano, deixando a cargo das mulheres as questões relacionadas à esfera doméstica, o que fazia do contato entre pai e filha um acontecimento raro.

Com efeito, buscar sustento fora de casa era uma realidade abrangente, e os adultos eram praticamente obrigados a lançarem seus rebentos às vastas possibilidades do mundo exterior: “a impotência médica, o estado sanitário das povoações e das casas, a miséria, a ignorância supersticiosa das pessoas ou a dificuldade em aceitar a desonra, empurravam as crianças para situações dramáticas e frequentemente fatais.”²⁰⁰ Sem muita atenção e cuidado, e sobrecarregadas de tarefas e responsabilidades, muitas crianças não esperavam serem expulsas de casa, decidindo, por conta própria, vagar pelas ruas, longe de quaisquer olhares controladores. Perambulando sem rumo certo, os pequenos se associavam a grupos de mendigos, aglomeravam-se nas portas das casas e igrejas a esmolar ou pedir restos de comida, muitas vezes incentivadas pelos próprios pais, que poderiam até mesmo estar presentes nas mendicâncias. Seu destino era serem recolhidas sob o status de órfãos perdidos, mesmo tendo pais ainda vivos.

percorrendo ruas, praças e campos, expostos, órfãos e filhos de gente pobre, aprendiam aí quase tudo o que sabiam: os jogos, os divertimentos, as pequenas habilidades, o falar, os costumes, as crenças, as histórias, os vícios e, sobretudo, os rudimentos da sobrevivência, o que para muitos era de vital importância. (...) tratava-se de uma aprendizagem circunstancial e pragmática, decorrente da resolução e da vivência de situações de maior ou menor dificuldade. (...) sempre que não estavam ocupadas com algum trabalho ou a mendigar, era vê-las saltar de brincadeira para brincadeira, de um lugar para outro, perturbando aqui o sossego de pessoas ou animais, auxiliando ali alguém com quem simpatizassem, mexendo em tudo o que lhes despertava a curiosidade e que por vezes estragavam ou partiam (...) tentando de qualquer modo adiar a ida para casa onde as esperavam familiares cansados, pouco dados a atender ao fulgor e às diabruras infantis.²⁰¹

²⁰⁰ FERREIRA, Antonio Gomes. Gerar, Criar, Educar – A Criança no Portugal do Antigo Regime. Coimbra: Quarteto, 2000, p. 425.

²⁰¹ Ibidem, pp. 311-312.

Tal quadro nos levar a constatar que a palavra *órfão*, utilizada no período que tratamos aqui, tem significado consideravelmente distinto daquele que entendemos nos dias de hoje, a começar que juridicamente bastava ter o pai perdido para ser considerado órfão, pois a mulher não gozava de autonomia nessa sociedade, sendo eternamente tutelada por um homem, seja este pai, marido ou até mesmo um irmão mais velho. Em 1567, o bispo d. Jorge Semedo, ao reinterpretar uma lei já existente, declarou que “ser órfão apenas de pai era condição suficiente para declarar uma criança órfã e separar este ou esta de sua família remanescente, mesmo que a mãe da criança e outros parentes se opusessem.”²⁰² Concluímos então, que os órfãos lusitanos, tomados como objeto de estudo nessa pesquisa, não eram sempre crianças sem pais, mas muitas das vezes crianças abandonadas por pais vivos, por força dos acontecimentos e dos valores morais e culturais vigentes, ou simplesmente desvalidos sequestrados pelo Estado, através de ações da Igreja Católica, respaldada na letra da lei.

Além do abandono informal, que se dava pelo desdém cotidiano, havia a exposição propriamente dita, onde os pais, na maioria das vezes a mãe, abandonavam recém nascidos nas ruas da cidade. Assim resolviam-se os problemas econômicos, eliminando mais uma boca faminta, ou, se fosse o caso, alivia-se o peso da culpa cristã, livrando-se da vergonha e da sobrecarga moral, por serem muitas crianças frutos de amores casuais e condenáveis. A grande quantidade de bebês mortos encontrados pelas ruas, seja em montes de lixos ou devorados por animais, forçou as autoridades a buscarem soluções para o problema. Assim criou-se o advento da roda dos expostos²⁰³, que facilitava o processo de entrega da criança para adoção, sem revelar a identidade dos pais que a abandonavam. Sem embargo, mesmo após o recolhimento, as taxas de mortalidade continuavam altíssimas, e grande parte dos bebês não sobreviviam ao primeiro mês de vida.

da parte dos poderes públicos é também notória uma evolução positiva relativamente ao modo de se encarar as crianças enquanto cidadãos merecedores da atenção particular dos governantes e dos legisladores. Neste âmbito, muito estava por fazer; todavia, pelo menos relativamente aos mais desfavorecidos, alguns passos iam sendo dados. Embora pouco se tenha legislado especificamente sobre a criança, pelo menos acentuou-se a

²⁰² COATES, 2001, p. 166. Tradução nossa.

²⁰³ “No tabuleiro inferior da parte externa, o expositor colocava a criança que enjeitava, girava a roda e puxava um cordão com uma sineta para avisar à vigilante – ou rodeira – que um bebê acabara de ser abandonado, retirando-se furtivamente do local, sem ser reconhecido.” (MARCILIO, Maria Luiza. História social da criança abandonada. São Paulo: Editora Hucitec, 2006, p. 57).

preocupação com o enquadramento dos órfãos e dos abandonados em geral, o que proporcionou o aparecimento de instituições públicas particularmente vocacionadas para facultar a estes infelizes uma criação e educação condignas. A maioria dos estabelecimentos deste tipo, no entanto, continuou a depender da iniciativa de instruções locais, fossem elas de natureza pública ou dinamizadas por entidades religiosas.²⁰⁴

As instituições geralmente deixavam muito a desejar, no tocante à logística e estrutura, encurtando amiúde a sobrevivência dos inocentes acolhidos. Muitos são os registros de negligência e maus tratos, quando cuidados por amas de leite, interessadas muito mais nos proventos que essa atividade poderia render, pois quanto mais crianças amamentavam concomitantemente, maiores pagamentos recebiam, o que obviamente comprometia a qualidade dos cuidados individuais por elas oferecidos. Antes mesmo de qualquer exame de saúde, o órfão recolhido, independentemente de sua idade, era prontamente batizado, pois batizar duas ou três vezes era mais seguro do que correr o risco de tomar um pagão ou um herege no seio da instituição, primeiro garantia-se a salvação da alma, e só depois analisava-se a condição do corpo²⁰⁵. Agora, ao contraio da figura paterna que haviam tomado como parâmetro até então, os padres seriam sempre presentes no convívio e no cuidado dos meninos, o que fomentava um sentimento de gratidão, admiração e respeito, por parte das crianças, o que não significa, que sob a

²⁰⁴ FERREIRA, 2000, pp. 424-425

²⁰⁵ Se o batismo era apresentado nas Escrituras como a porta necessária para entrar no reino dos céus, com a vitória do cristianismo no Império romano ele se tornou também a condição para o ingresso no sistema de convivência civil e política, e a obsessão com a salvação das almas levou à regulamentação deste rito pelas autoridades. Sem ele não se pertencia à Igreja e não se abria a porta da salvação eterna. Somente ele poderia apagar a mancha do pecado original transmitida pela semente de Adão, que condenava toda a humanidade. O pecado original se transmitia pela geração natural, sem necessidade de atos conscientes, daí a urgência do sacramento e sua progressiva aproximação ao momento do nascimento natural, caso contrário, não se poderia adquirir o digno status de filho de Deus, condição que apenas a Igreja romana, e nenhuma outra, poderia tornar possível. Quem negasse o rito do batismo admitia-se inimigo de Deus, e deveria ser obrigatoriamente excomungado. Na hora da morte, para as crianças batizadas, ditavam-se regras especiais para um rito festivo e solene, com coroas de flores e cantos celebrando sua pureza angelical, ao passo que as crianças sem batismo não tinham nem o direito de entrar no espaço sagrado do cemitério, e caso uma criança não batizada fosse enterrada ali, o cemitério teria que ser reconsagrado. A alma do recém-nascido morto sem batismo permanecia numa condição de transitoriedade definitiva e irremediável, e com isso nunca poderia ver a face de Deus. O rito do batismo era o processo que incluía a entrada da alma no corpo através da intervenção do sumo poder divino sobre a nova existência, e era muito comum na época chamar de criança sem alma, aquela que ainda não havia sido batizada. Além, vale destacar que intervenções cirúrgicas eram feitas nas grávidas doentes, para que o feto pudesse ser batizado antes da morte. Em uma vida cotidiana entretecida de milagres, a preocupação em salvar a integridade da alma era maior que a preocupação em salvar a vida dos corpos. Logo, antes de se tornar uma técnica cirúrgica capaz de garantir a vida do nascituro e da mãe, a cesariana foi o meio de “dar a alma à criatura”, através da Água Benta respingada. Tais procedimentos legaram experiências e instrumentos que hoje são considerados documentos da história da obstetrícia, mas que, na verdade, pertencem à história da religião. (PROSPERI, Adriano. Dar a alma. História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das letras, 2010).

tutela dos eclesiásticos os pequenos não tivessem que se entregar a pesadas, e infundáveis tarefas.

Os meninos seriam cuidados quando muito novos, e em retribuição, deveriam tornar-se úteis à sociedade de alguma forma quando mais velhos, seja como aprendizes de marinheiros nas embarcações, como reforço em atividades missionárias ou pastorais, ou estudando para ordenarem-se padres. Aqueles que causavam problemas ou recusavam-se a obedecer ordens seriam simplesmente expulsos e submetidos às galés. Geraldo Pieroni cita um decreto de 6 de maio de 1536: “que os jovens vadios de Lisboa que percorrem o Ribeira roubando carteiras e cometendo outros delitos (...) se incorressem nas mesmas faltas e fossem novamente presos, seriam degredados para o Brasil e para nenhuma outra parte.”²⁰⁶ As meninas órfãs recolhidas cresciam esperando casamento, e caso não conseguissem um pretendente, deveriam ordenarem-se freiras ou seguir, também degredadas para o ultramar, com o propósito de tornarem-se esposas dos portugueses que lá viviam, assim como faziam as prostitutas recuperadas pela ação cristã.²⁰⁷ Segundo Timothy Coates, órfãs e prostitutas desempenhavam papel tão importante no processo de expansão do império lusitano, que tornaram-se colonizadoras patrocinadas pelo Estado português, ligando o império às instituições de caridade que as mantinha.

A história dos desvalidos lusitanos está intrinsecamente ligada a uma tentativa de salvação de suas almas pelas vias católicas: “a concepção cristã de caridade pretendia amenizar e corrigir as desigualdades sociais mas nunca suprimi-las. A caridade envolvia a salvação dos ricos e a santificação dos pobres.”²⁰⁸ Ao longo do século XVI, a força da religião alimentava a criação de serviços de assistência, e com o fortalecimento dos estados modernos, tal visão moderna de assistência, “tendeu a centralizar todos os hospitais e estabelecimentos de caridade numa tentativa de tornar mais eficiente a resposta ao grande número de pobres e estropiados que enchiam as cidades, criando um

²⁰⁶ PIERONI, 2000, p. 31.

²⁰⁷ Uma análise mais ampla do caso das meninas não cabe na pesquisa aqui proposta, que optou por abordar apenas a instrumentalização dos meninos, e seu papel nos processos de catequese. O filme brasileiro *Desmundo*, dirigido em 2003 por Alain Fresnot, retrata, com rara fidelidade histórica, o drama dessas meninas órfãs degredadas aos Brasis para casarem-se com os portugueses. O roteiro é uma adaptação do livro homônimo, escrito por Ana Miranda.

²⁰⁸ RODRIGUES, Ana da Rocha. As Santas Casas da Misericórdia e a Roda dos Expostos . In: VENANCIO, Renato Pinto (Org.). História social do abandono de crianças. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII – XX. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010, p. 127.

problema crônico”.²⁰⁹ Olhava-se para a população desvalida com uma perspectiva inovadora, ao passo que buscava-se medidas de controle da grande massa de súditos do Rei, turba esta que não era vista de modo homogêneo, mas sim como material humano que precisava ser selecionado. Com efeito, o grupo merecedor de assistência, era, obviamente, composto exclusivamente de cristãos velhos, enquanto que o restante da sociedade, sempre muito carente por auxílio, era simplesmente ignorada.

meninos que entravam na Graça tinham que ter “sangue puro” (isto é, não de parentesco com Cristãos Novos, Mouriscos ou Ciganos). Além, tinham que ser pobres e urbanos, e “idealmente, deveriam saber ler e escrever um pouco.” Para entrar, eles tinham que ter entre quatro e doze anos de idade, porque “se forem velhos não são tão fáceis de subjugar.” Os meninos usavam uniforme; quando iam pela cidade, eles eram obrigados a andar em pares, e não podiam dormir fora do Colégio (...) os meninos podiam permanecer no orfanato até atingirem a idade de quinze anos, quando eram enquadrados em algum emprego ou tornavam-se aprendizes de marinheiros (grumetes). Aqueles “que estudavam ou demonstravam talento no canto” eram mantidos pelo orfanato até que pudessem ser ordenados padres na idade de vinte um ou vinte dois anos. Aqueles que eram “naturalmente ruins, jogavam cartas ou outros jogos ilícitos, carregavam facas ou outras armas, mentiam, olhavam ou abordavam mulheres, após serem punidos pelo reitor” eram enviados ao Brasil ou à Índia para servirem à coroa e não eram permitidos retornar.²¹⁰

O Colégio de Jesus dos meninos órfãos, funcionava em Lisboa desde agosto de 1549, quando foi inaugurado sob os auspícios da família real, presente na cerimônia. Entregue à responsabilidade e administração do religioso catalão Pedro Doménech (... – 1560),²¹¹ o dito colégio encaixa-se perfeitamente no grupo de instituições mencionadas por Ângela Xavier na citação que segue. Segundo a historiadora, através das novas agremiações que surgiam nesse período, colocava-se em prática uma política verdadeiramente comprometida com a regulamentação das reproduções culturais:

multiplicaram-se também durante esse período, outros mecanismos reguladores da vida social, os quais providenciaram, a diversos níveis, a referida harmonização. São de destacar, neste âmbito, as pragmáticas de 1536, as leis sanitárias das décadas seguintes, as leis contra a mendicidade,

²⁰⁹ FRANCO, 2011, p. 05.

²¹⁰ COATES, 2001, p. 127. Tradução nossa.

²¹¹ Pelos fins de 1548 veio à corte de Lisboa um sacerdote catalão, de nome Pedro Doménech, abade do mosteiro de N. Senhora de Villabeltrán, de cônegos regrantes de S. Agostinho. (...) estivera por alguns anos em Roma, na embaixada portuguesa ao serviço de d. João III. (...) documentos coevos e escritores diversos afirmam que o abade catalão entrara na Companhia de Jesus. Aicardo no seu *comentário*, IV, 208, está pela opinião contrária, e baseia-se num passo de Polanco, I, 447, que diz nunca Doménech levava a efeito os desejos que algum dia tivera de se incorporar na Companhia. (RODRIGUES, 1931, p. 700).

bem como variadíssima legislação penal, a normalização de hospitais, gafarias, albergarias e de outros lugares pios. O próprio processo de reorganização da rede educativa tutelada pela coroa, através da criação de escolas de ler e de contar, de tentativas de fixação gramatical da língua portuguesa, da transferência, em 1537, da Universidade para a cidade de Coimbra e sua reorganização, e da instituição de 1547 do Colégio das artes.²¹²

Pedro Domenech havia desenvolvido esse mecanismo de caridade cristã com o suporte de d. João III “e insinuou-lhe em respeitosas e repetidas instâncias o grande serviço que faria a Deus, se instituísse um asilo ou colégio, onde eles se recolhessem e educassem para bem de suas almas e proveito da sociedade”²¹³ O padre Doménech recolhia quantos meninos perdidos pudesse, desvalidos conhecidos na época como *patifes*, e os introduzia o mais rápido possível no sistema de formação católica: “porque estes patifes, transformados pela educação cristã, iam desempenhar agora no Brasil uma ação civilizadora”²¹⁴

Os colégios surgiram inseridos na nova estratégia evangelizadora da educação, que buscava substituir os violentos conflitos persuasivos por métodos pedagógicos de catequese e conversão, que abrissem mais espaço para penetração e conquista: “nos países católicos, essa estratégia substituiu o confronto doutrinário aberto e litigioso por formas de intervenção baseadas no ensinamento positivo e nas práticas caritativas, de “ajuda”.”²¹⁵ Apesar das insistentes tentativas em priorizar meninos que já sabiam ler e escrever, a maioria dos recolhidos eram analfabetos. Logo, fazia-se necessário seduzi-los com toda sorte de atividades lúdicas, como a pintura, a música e a dramaturgia, que lhes estimulassem a memória, através de rituais litúrgicos e repetições mecânicas.

ensinar a doutrina significava muitas coisas. Começava-se com o sinal da cruz e seguia-se com as orações básicas, com o Credo, com os doze artigos da fé (uma para cada apóstolo), com os sete sacramentos e os sete pecados mortais, com os preceitos da igreja e os dias de jejum; mas também com noções de boa educação e de comportamento cotidiano, sobretudo para os meninos: pequenos manuais e folhas volantes reuniam sob esse termo uma grande quantidade de coisas. Aprender-las significava decorá-las, com o auxílio de ritmos, cantigas, imagens, com o estímulo de prêmios, pequenos ou grandes.²¹⁶

²¹² XAVIER, 2008, pp. 56-57.

²¹³ RODRIGUES, 1931, p. 701.

²¹⁴ LEITE, Serafim. Páginas de História do Brasil. Capítulo IV: O primeiro embarque de órfãos para o Brasil. São Paulo, Rio de Janeiro e Recife: Companhia Editora Nacional, 1937, p.72.

²¹⁵ PROSPERI, 2013, p. 590.

²¹⁶ Ibidem, pp. 602-603.

Antes mesmo de desenvolver uma capacidade mínima de automatização verbal, a criança já ouvia falar de Deus e Jesus Cristo, seja testemunhando a conversa dos adultos, seja aprendendo a balbuciar os primeiros nomes sagrados. Sufocado por uma avalanche de dogmas, o mundo infantil absorvia passiva e precocemente todos esses valores. As crianças aprendiam a nutrir gratidão ao Deus todo poderoso, por tudo o que possuíam, desde suas camas, suas roupas, sua comida, sua vida. Aquelas menos favorecidas e as que nada tinham, aprendiam que as faltas faziam parte de um propósito divino, e dos planos de Deus não se podia duvidar, mesmo sem os entender. Assim eram instruídas no seio de suas famílias, e se recolhidas pela caridade cristã, tais direcionamentos seriam certamente exacerbados, para que logo, as próprias crianças pudessem ajudar a conservá-los e propagá-los.

O surgimento da escola, ou colégio, no formato moderno, foi responsável pela segregação das crianças, que agora deveriam habitar um ambiente isolado, que as preparasse para ingressar na vida adulta. A educação não se daria mais apenas através da rotina laboral, mas sim, principalmente em processos formais, ocorridos em salas de aula, e coordenados por um único adulto, responsável conjuntamente pelo êxito de diversos aprendizes. Os meninos recolhido no Reino, ao atravessarem o Atlântico, continuavam sendo seguidores de exemplo, sem abandonar o aprendizado com os jesuítas nos Colégios, exatamente como acontecia em Portugal. Nos Brasis, porém, adquiriam certo protagonismo, ao se tornarem também modelos de beatitude cristã, ao se tornarem exemplos a serem seguidos pelos nativos e colonos, uma situação híbrida e muito particular.

a ideologia pedagógica jesuítica parece também aqui, um momento de transição. Ela encara a criança como criança no sentido medieval, na medida em que acha que o adulto é uma “continuação” da criança – ou: a criança é um pequeno adulto. Mas também encara a criança como algo autônomo no sentido de que é capaz de transformar – e fiscalizar – os padrões culturais de seus ancestrais.²¹⁷

Nota-se, no período, o aparecimento dos primeiros textos dedicados à psicologia infantil, que tinham como intuito a apreciação e o entendimento do universo das crianças, e como fim último a organização, dos agora, considerados necessários, métodos de ensino. O grande medo dos educadores era o malefício que o excesso de

²¹⁷ NEVES, 1978, p. 96.

liberdade poderia trazer, e exatamente por isso, os jovens deveriam ser isolados de qualquer interferência externa, para assim seguirem reduzidos aos mecanismos de controle então disponíveis, que tinham como objetivo maior restringir de forma eficaz suas espontaneidades e seus desejos pessoais, tornando-os mais humildes e submissos. De acordo com as pesquisas de Antônio Gomes Ferreira, a chamada idade da *puerícia*, que ia dos 4 aos 10 anos, marcava o fim da primeira infância, e era o momento crucial para moldar o caráter do indivíduo, blindando as verdades que assimilavam frente a toda sorte de questionamentos ou ponderações, inevitáveis em sua vida subsequente.

para que “logo na primeira flor da puerícia, tendo já a criatura de poucos anos algum uso de rasão”, se pudesse instruí-la na doutrina católica e no ler, escrever e contar. À puerícia, que também era a idade ideal para a aprendizagem do latim ou de qualquer outra língua, estava reservada uma instrução elementar, uma instrução dirigida a memória e não à compreensão.²¹⁸

O objetivo dos educadores não era o de nutrir reflexões nestes pequenos, muito menos o de fazer germinar a semente da erudição em suas mentes inocentes, mas sim “familiariza-la com os princípios mais elementares que regiam a lógica da vivência social, de tal modo que valores e condutas mais caras à sociedade tivessem já raízes bem fortes antes que acesse à idade da razão”.²¹⁹ Disciplinar era sinônimo de punir, e os castigos, parte integrante das rotinas, em todas as classes sociais. A dureza nas correções encontrava respaldo nas passagens bíblicas, repletas de histórias onde os protagonistas eram punidos com o açoite. Engano, falta de atenção, decoro displicente, e memória fraca no tocante as lições já ensinadas, sempre encontraram sadismo na varinha do mestre, e “em alguns casos, o exagero seria tal que as autoridades se viam na necessidade de intimar os mestres a não castigar os alunos com o excesso e rigor com que o haviam feito até então.”²²⁰

A severidade na disciplina tinha seus pilares assentados no sentimento do medo, que pertencia ao imaginário coletivo, e servia como um mecanismo de controle, não apenas da criança, mas também do indivíduo adulto, em qualquer classe social: “medos espontâneos sentidos por amplas porções da população (...) medos refletidos, isto é, decorrentes de uma interrogação sobre a felicidade, conduzida pelos conselheiros

²¹⁸ FERREIRA, 2000, p. 367.

²¹⁹ Ibidem, p. 419.

²²⁰ Ibidem, 2000, p. 319-320.

espirituais da coletividade – portanto, antes de tudo, pelos homens da Igreja”.²²¹ A violência física era complementada pela violência psicológica, através da invocação de seres ameaçadores, todos implantados na memória infantil pelas histórias aterrorizantes, contadas pelos adultos, e protagonizadas por fantasmas, monstros, bicho papão, e até mesmo pela figura do mouro (!). A tradição católica fomentava constantemente uma cultura de coerção, pois explicava todos os dissabores e atribulações, que não eram poucos, através da existência de um Deus vingativo, que corrigia seus filhos, por amor, aplicando-lhes gravíssimos castigos coletivos, o que obrigava as comunidades a submeterem-se à doutrina definida pela Igreja.

A forma como as crianças eram recolhidas e educadas ajuda a explicar a devoção e a resiliência com que os meninos tutelados pela Companhia de Jesus são descritos nas fontes. O espaço que a religião ocupava em suas vidas e a relação que aprendiam a nutrir com o Espírito Santo, desde a mais tenra idade, os levava a entregarem suas vidas às pretensões da causa romana, seja por devoção, seja por medo, seja pela soma de ambos. A confiança que os missionários depositavam em seus meninos estava assegurada pela formação que esses próprios eclesiásticos ofertavam, e as relações dos jesuítas e de outros europeus adultos com os órfãos portugueses degredados para os Brasis, e também com os meninos indígenas recolhidos na nova terra, refletem as diretrizes construídas e protegidas pela pedagogia cristã então em vigor.

2.5 Embarque para o Novo Mundo

Em 27 de janeiro de 1550, Pedro Doménech produziu uma epístola que reporta com riqueza de detalhes o embarque de meninos órfãos portugueses, destinados às missões de catequese em terras brasileiras: “eu não vos escrevi até agora da partida e embarcação dos meninos órfãos que foram ao Brasil com os Padres e Irmãos nossos, e posto que por outrem cuidou que o sabereis, por satisfazer em parte ao que devo, escrevo esta ainda que tarde.”²²² Essa carta de Domenech que indica como destinatário apenas “os padres e irmãos de Coimbra”, parece confirmar mais uma vez, que “ao longo do

²²¹ DELUMEAU, Jean. A história do medo no ocidente (1300- 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 31-32.

²²² P. Pero Doménech, carta 11, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 171.

século XVI, se fortalece a ideia de que as crianças constituíram, de fato, uma “nova cristandade”.²²³ O documento é particularmente valioso, mas é importante salientar que o texto produzido por Domenech, então administrador do colégio de meninos órfãos de Lisboa, tem caráter frequentemente auto elogioso. Sem embargo, a excitação, o drama e a comoção generalizada que parecem tomar de assalto os portugueses, no momento da despedida dos órfãos, são condicentes com as mentalidades e valores da época. Segundo Serafim Leite, o galeão utilizado para o envio dos meninos pertencia a Don Simão da Gama, era o galeão São João Baptista, conhecido por Galeão velho.²²⁴ Essa já era a segunda leva de meninos degredados aos Brasis, pois como mencionamos anteriormente, tal prática havia sido inaugurada com o envio de uma dupla de órfãos, ainda em janeiro de 1550.

Depois do jantar, movimentavam-se os meninos em direção ao embarque no galeão, em longa procissão, caminhando e cantando, imiscuídos como sempre, em suas práticas devocionais, afinal, estrategicamente, o dia do embarque era também véspera de dia santo no calendário católico.

véspera dos Reis depois de jantar com grandes fervores e postos de joelhos diante de uma imagem de Nossa Senhora tomaram sua cruz levantada e abraçando alguns irmãos pequenos e enfermos que em casa ficavam, pedindo-se perdão uns aos outros com muitas lágrimas se despediam deles. E acompanhados de todos os outros irmãos órfãos andaram em procissão cantando uma cantiga que diz: “Grande Senhor nos há nascido humano e mais divino.”²²⁵

Domenech compara seus meninos a adultos exemplares, com a convicção digna de líderes religiosos. O eclesiástico reforça, em algumas passagens da carta, que os pequenos missionários pareciam não se deixar abater, seja pelas dificuldades físicas, seja pelas tantas histórias tenebrosas e lendas fantásticas, que ouviam os adultos contarem a respeito do mundo recém descoberto. Na passagem que segue, confirmamos que muitos desses meninos eram órfãos apenas de pai, às vezes nem isso, e mesmo criados pela Ordem, ainda tinham algum vínculo com seus progenitores ou familiares:

²²³ CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das crianças no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p. 59.

²²⁴ LEITE: 1954, vol. 1, p. 258.

²²⁵ P. Pero Doménech, carta 11, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 172.

e se alguma vez a rogos de seus parentes lhes dávamos licença para que fossem a casa de seus pais ou mães ou amigos a comerem ou dormirem, em lugar deles chorarem e consentirem em seus rogos, os repreendiam e pregavam dizendo que tudo era nada senão servir a Deus e morrer pela santa fé católica. Diziam-lhe alguns: “Vós sois ainda meninos e sabeis pouco para ensinar”. Respondiam: “Deus é grande e nos esforçará e ensinará aquilo que havemos de dizer”. Diziam-lhes outros que no Brasil morrem os homens e comem carne humana. Respondiam eles que também em Lisboa morrem e que depois os comem a terra e bichos, e que um só pai tinham que está nos céus.²²⁶

Definitivamente, os pequenos não eram selecionados ao acaso para missionar, e dentre todos os órfãos tutelados pelos padres, os sete meninos elencados para embarcar, levavam a confiança da Companhia de Jesus, seguindo pelo Atlântico conscientes de que eram um instrumento da divina providência, e que deveriam oferecer suas vidas para fazer a diferença, nas labutas de evangelização, em brenhas tropicais. O relato de Domenech reforça a todo o tempo, a devoção e o drama da despedida, no momento do embarque.

e assim passando pela Rua Nova e pela metade da cidade, foram a pé até Belém, acompanhados de muitos devotos (...), quis a Providencia Divina que certos devotos nos esperassem na metade do caminho com refresco de muito pão e muita fruta. Chegados a Belém e postos de joelhos diante do Santíssimo Sacramento, fizeram oração e, esperando pelo batel, cantaram a Salve Rainha e umas prosas a Nossa Senhora onde estava muita gente e muitos frades, que ficaram muito edificadas; e cantando umas cantigas de N. Senhora se levantaram para se embarcar acompanhados de muitos homens e mulheres. Chegado ao batel para se embarcar, vieram-se todos para mim pecador e, prostrando-se com muita humildade e lágrimas, pedindo-me perdão e a benção, confesso minha fraqueza que por muito que dissimulasse não pude conter as lágrimas, e abraçando-os com o beijo da paz ergui os olhos aos céus, lhes dei a benção que aquele nosso Padre eterno dispensa com suas criaturas pelas mãos de seus ministros.²²⁷

Segundo o cronista, a comoção popular e a resiliência dos meninos se fundiam em um só corpo, logo, quanto mais longa fosse a procissão, mais benéfica e funcional seria tal prática. Enquanto seguiam seu caminhar, as crianças eram acometidas pelo mesmo choro emocionado dos espectadores, ao passo que o povo, testemunha de tamanha bravura em corpos tão franzinos, acabava por nutrir-se também de coragem, perseverança e fé católica: “era tanto fogo por onde eles passavam, que me acendia o rosto como se estivesse numa estufa”.²²⁸ Afinal, se o Deus único doutrinava o mundo

²²⁶ Ibidem, p. 171.

²²⁷ P. Pero Doménech, carta 11, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, pp. 172-173.

²²⁸ Idem..

através de castigos coletivos, aquelas crianças deveriam ser reconhecidas como mártires cristãos em potencial, que partiam rumo ao desconhecido pelo bem da coletividade, e por isso, “todas as ruas e janelas estavam cheias de gente, uns choravam, outros levantavam as mãos aos céus dando louvores ao Senhor, outros os benziam, outros saíam com esmolas pelas ruas (...), outros corriam para os ver chamando-lhes bem-aventurados”.²²⁹ Seria, para os portugueses, como testemunhar a paixão do Cristo ainda criança, já que “desde o século 13 surgiram, nas representações artísticas, alguns tipos infantis mais próximos do sentimento moderno, destacando como modelo e ancestral de todas as crianças pequenas “o menino Jesus”.²³⁰

O grupo composto por crianças-anjos, que partia, formava um quadro vivo de consolação e de apologia ao cristianismo, materializando mais um triunfo da fé, e tornando-se mais um dos infindáveis registros do tão almejado progresso cristão: “a missão humana referia-se a uma missão *increata* – aquela para qual Cristo tinha sido enviado ao mundo – e à *missio creata* dos anjos mandados ao mundo para ajudar os indivíduos e toda a igreja”.²³¹ Chegada a hora de relatar o momento exato do embarque, surge finalmente o nome de um de nossos protagonistas: Francisco Carneiro, órfão que aparece nas linhas de Domench como uma espécie de líder dessa estoica juventude inaciana. Ao abordar a conduta do menino Francisco, o cronista menciona enfim a palavra que poderia resumir todo o processo: **martírio!**

então abraçavam-se uns aos outros com muitas lágrimas e choro dizendo: “Irmãos meus, ficai muito embora.” Outros diziam: “Ó irmão meu, como nos deixais?” Era tanto o choro que grandes e pequenos, moços e velhos que ali estavam todos choravam. Então um deles, que se chamava Francisco Carneiro, saltou no batel e arrimado à bordo dele tomou a cruz na mão e, levantada no ar com grande fervor, começou a cantar a alta voz: “Os mandamentos de Deus que havemos de guardar dados pelo Rei dos céus para todos nos salvar.” Andava tão fervente que parecia daqueles que vão a receber **martírio**. Então todos o seguiram, e eles chorando no mar e nós na terra, fazendo longo adeus, se partiram sem partir-se nossos olhos deles até que chegaram ao galeão.²³²

Os meninos que ficaram no cais, tão logo refeitos da dor da perda de seus companheiros, retomariam a velha rotina de pregações, e aqueles padres e irmãos, que desta vez não embarcaram, aguardariam uma nova oportunidade de missionar,

²²⁹ Idem.

²³⁰ BITTAR ; JÚNIOR, 2007, p. 454.

²³¹ PROSPERI, 2013, p. 573.

²³² P. Pero Doménech, carta 11, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 173.

trabalhariam na assistência pastoral lisboeta, retomariam seus estudos filosófico-teológicos, ou simplesmente reassumiriam a responsabilidade pela preparação de novos jovens, também dispostos a entregarem suas vidas à causa romana.

os nossos meninos que aqui ficaram sentiram tanto a partida dos seus caríssimos irmãos que os não podíamos aquietar, que era já perto da cidade e ainda alguns deles choravam. O dia depois dos Reis à tarde, os Padres da Companhia e Irmãos nossos vestiram suas sobrepelizes e um deles uma capa e os meninos com sua cruz levantada e um retábulo de Nossa Senhora que levavam no ar, cantando a Salve Regina (...). E assim no nome de Nosso Senhor Jesus Cristo se partiram.²³³

2.6 A travessia

Se a presença de mulheres a bordo era sinal de mau agouro, o embarque de homens comprometidos com ofícios religiosos nutria paz nos corações dos marinheiros, assim, as práticas devocionais e as pregações eram incentivadas a continuar, como aconteciam em terra firme. Mesmo com tantas intempéries nas travessias atlânticas, os padres e irmãos davam-se frequentemente ao suporte moral e à evangelização de todos os tripulantes, o que incluía obviamente o auxílio dos pequeninos, que nunca eram poucos nas caravelas e galeões: “na nau todos nos amavam muito, e recebiam bem o que lhes falávamos de Nosso Senhor.”²³⁴. Timothy Coates divulga um relato de viagem de 1562:

em certo ponto daquela viagem parecia que aquela nau afundaria, um padre jesuíta que estava a bordo foi chamado para ouvir confissões de pânico, primeiro de marinheiros de um lado do barco, e então do outro, indo e voltando. Felizmente, a tempestade passou e a nau foi capaz de completar sua viagem. Escrevendo mais tarde de Cochin sobre esta experiência, e as pessoas a bordo, e suas tarefas, o padre disse: “havia muitas coisas maléficas, das quais eu muito temia antes de deixar Lisboa. A causa de algumas delas, como já é sabido pelos oficiais de Sua Majestade, cuja função é mesmo saber, é o tipo de gente que parte nestas naus”.²³⁵

Dentro das embarcações, os órfãos tutelados encontrariam outras crianças, presença comum nas travessias: “em dada altura dos acontecimentos, diante de

²³³ Idem.

²³⁴ En la nave todos nos amavan mucho, y recibían bien lo que les hablávamos de nuestro Señor.” (P. Brás Lourenço, carta 73, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 515).

²³⁵ COATES, 2001, p. 68. Tradução nossa.

inúmeras dificuldades surgidas a bordo, os padres organizaram procissões em que iam “descalços, e com os meninos” embarcados, “que seriam trinta de 12 anos para baixo”.²³⁶ Mesmo que os filhos de passageiros fossem poucos, podemos encontrar muitos grumetes e pajens²³⁷ nas naus, e contabilizadas todas as crianças e adolescentes a bordo, estas somariam, em média, um total de 25% dos tripulantes, ou seja, a cada quatro embarcados, um tinha menos de 16 anos de idade, e em muitos casos, havia também crianças judias raptadas e tomadas a força de suas famílias para trabalharem no mar, em benefício dos Cristãos velhos. A busca pela contratação, ou melhor dizendo, escravização de crianças, é reflexo direto da aversão generalizada que nutriam os adultos em relação a vida de serviços no mar, e “apesar dos grumetes não passarem, quando muito, de adolescentes, realizavam a bordo todas as tarefas que normalmente seriam desempenhadas por um homem”.²³⁸

Chama atenção a importância das crianças também na logística dos empreendimentos ultramarinos, pilares da expansão do Império português. Os grumetes, sob o comando dos marinheiros, e os órfãos tutelados pelos jesuítas dividiam uma origem comum, ambos haviam sido retirados das ruas e recolhidos pela caridade católica, na intenção de serem recuperados e preparados, e enfim direcionados em alguma funcionalidade, que fosse de fato útil ao Estado lusitano. A fome que assolava as famílias mais pobres das cidades portuárias era um grande incentivo para que os pais entregassem os filhos à marinha portuguesa, assim como os entregavam aos padres, aliviando o peso em prover tantos rebentos. Porém, transformar seus filhos em grumetes era ainda mais vantajoso, pois os proventos pagos aos meninos eram entregues aos pais que ficavam em terra, e nunca às crianças exploradas, o que transformava tal prática em uma venda velada de crianças, pois a chance de vê-las novamente era exígua. Mesmo

²³⁶ RAMOS, Fabio Pestana. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). História das crianças no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p. 28.

²³⁷ Fabio Pestana Ramos explica a diferença entre Grumetes e Pajens: “diferente dos grumetes, embora na mesma faixa etária ou talvez um pouco mais jovens, as crianças embarcadas como pajens da nobreza tinham um cotidiano um pouco menos árduo, e muito mais chances de alcançar os melhores cargos da Marinha, sobretudo servindo a algum oficial da embarcação. (...) aos pajens eram confiadas tarefas bem mais leves e menos arriscadas do que as impostas aos grumetes, tais como servir à mesa dos oficiais, arrumar-lhes as câmaras (camarotes) e catres (camas) e providenciar tudo que estivesse relacionado ao conforto dos oficiais da nau. (...) não seria de estranhar que, graças à proximidade com os oficiais, acabassem exercendo algum tipo de autoridade até mesmo sobre os marinheiros. Os pajens eram raramente castigados com severidade. Os grumetes, ao contrario, tal como os marinheiros, recebiam chicotadas e eram postos a ferros (acorrentados ao porão) caso desobedecessem às ordens dos oficiais, sendo ainda por vezes ameaçados de morte”. (RAMOS, 2103, pp. 28-29-30).

²³⁸ Ibidem, p.23.

um século após o embarque aqui relatado, esse problema social, que persistia, era “sanado” da mesma forma: “ganguês de meninos mais novos perambulavam pelas ruas de Lisboa, em números considerados pela coroa e pelo conselho da cidade como alarmantes. Em 1625, a câmara sugeriu que eles fossem reunidos e acomodados em um prédio vazio usado como hospital durante epidemias, e treinados como marinheiros.”²³⁹ Manuel Severim de Faria em seu texto *Noticias de Portugal*, de 1655, sugeria recolher meninos órfãos, a partir dos oito anos de idade, em cidades portuárias como Lisboa, Setúbal, Porto e Vianna, com o intuito de treiná-los para que se tornassem aprendizes de marinheiros, prática que permaneceu em vigor por toda a Europa ocidental até o século XIX.²⁴⁰

Havia pouco espaço disponível para a instalação de passageiros. Isso se dava pelo excesso de mercadorias transportadas, fruto da ganância infinita dos oficiais, que se beneficiavam com uma porcentagem no lucros dessas empresas. Quanto maior a carga destinada ao comércio, menos era também a disponibilidade de víveres necessários para a viagem, aumentando ainda mais a infinita lista de desconfortos, sempre encarada pelos jesuítas como grande oportunidade de desenvolver as qualidades que imitavam as de Cristo. O Padre Brás Lourenço nos conta sobre sua travessia atlântica:

tivemos no caminho, pela bondade de Deus, que dele nos fez mercê, muitos trabalhos, assim em vir enjoados muito tempo, não tendo quem nos preparasse o que comer, nem tomasse conta de nós, de modo que os irmãos enfermos ajudavam, como no dormir, que as vezes era uma noite dividida em sete ou oito partes, sobre as tábuas, porque para as necessidades das naus, nos faziam os marinheiros levantar muitas vezes, como em outras coisas molestas que consigo traz o mar. Mas Nosso Senhor nos deu ajuda, tanto interior quanto exterior, para os sofrer, desejando sofrer outros maiores por seu amor.²⁴¹

À falta de conforto, por repousar em espaços de cinquenta centímetros quadrados, muitas vezes molhados e sujos, somava-se a constante insalubridade das refeições, que além de insuficientes, ao invés de nutrir os passageiros, os deixava mais debilitados e doentes. Na falta de tempo disponível para esperar pela oportunidade de

²³⁹ COATES, 2001, p. 67. Tradução nossa.

²⁴⁰ Ibidem, pp. 128-129.

²⁴¹ P. Brás Lourenço, carta 73, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, pp. 514-515.

capturar peixes, usava-se, em casos de fome extrema, a carne dos tripulantes falecidos como isca, na captura de pássaros que acompanhavam as embarcações.

o biscoito era bolorento e fétido, todo roído pelas baratas. A carne salgada encontrava-se, constantemente, em estado de decomposição. A água potável, igualmente podre, exalava um incrível mau cheiro por ser armazenada em toneis de madeira, onde, em poucos dias, proliferavam inúmeros micro-organismos, responsáveis por constantes diarreias. Ainda assim, sua distribuição estava restrita a apenas três rações diárias.²⁴²

Nas tempestades morria-se de pneumonia, e no verão, de insolação. O ambiente das naus era propício ao desenvolvimento de doenças típicas da infância como sarampo e caxumba, todas remediadas com procedimentos que hoje consideramos superstições e grosserias: “como os médicos eram raros a bordo, as crianças eram entregues aos cuidados de barbeiros que serviam como cirurgiões nas embarcações; estes costumavam aplicar-lhes as temidas sangria, método de cura para todo e qualquer mal, que, na maioria das vezes, terminava por exauri-los ou mata-los”²⁴³. A falta de vitamina C trazia uma patologia conhecida como escorbuto²⁴⁴, vulgo mal de Luanda, mal de Holanda, ou mal de sangue, que causava fadiga extrema, dor nos músculos e nos ossos, erupção de manchas roxas na pele, o apodrecimento da gengiva e a perda dos dentes. Essa doença do mar seria vencida apenas a partir do século XVIII, através da distribuição de laranjas e limões dentre os tripulantes.

As embarcações portuguesas não ofereciam real resistência aos ataques de piratas franceses, holandeses e ingleses, que uma vez de posse das naus, escravizavam as crianças, ou as vendiam para os mercados asiáticos de prostituição, “para os piratas, a captura de crianças representava uma alternativa ao aprisionamento dos adultos. Elas eram mais facilmente controladas, ao passo que os homens podiam sempre se revoltar e tomar a embarcação na primeira oportunidade.”²⁴⁵ Havia também o perigo de caíem no mar, pela falta de experiência no trato a bordo, e nestes casos a chance de resgate era ínfima. Em momentos de ameaça de naufrágio, os adultos desesperados deixavam as crianças para trás, em um tempo em que o jargão “mulheres e crianças primeiro” ainda

²⁴² RAMOS, 2013, p. 26.

²⁴³ Ibidem, p. 26.

²⁴⁴ A palavra escorbuto deriva do neerlandês *scheurbuik*, «boca gretada», pelo francês *scorbut*, «escorbuto», ou do latim *scorbutus*. (<http://salvador-nautico.blogspot.com/2018/06/mal-luanda-escorbuto.html>).

²⁴⁵ RAMOS, 2013, p. 40.

não existia. Segundo Timothy Coates, a taxa de mortalidade para essas viagens, entre os séculos XVI e XVII foi de 30 a 50%. Um padre jesuíta que viajava para a Índia declarou que, das “650 pessoas a bordo, mais de 500 estavam em pobreza extrema, e tinham apenas as leis do Rei. Destes, muitos morreram de fome.”²⁴⁶ Esse mesmo padre definiu a travessia como “um tipo de teste para provar quem eram os verdadeiros filhos da Companhia de Jesus, e para alguém chegar a conhecer a si próprio verdadeiramente.”²⁴⁷ Dos sete meninos que embarcaram em Lisboa chegaram todos vivos a Salvador, provando terem sido muito bem escolhidos, provando serem mesmo “verdadeiros filhos da Companhia”, que estavam agora tão prontos para a entrega plena quanto os tutores que os acompanhavam. Em 17 de fevereiro de 1551 Pedro Domenech escreve à Roma, em carta endereçada a Inácio de Loyola, onde conta orgulhoso os feitos dos meninos órfãos, já atuantes em seu destino final, a por em prática aquilo que era esperado pela Companhia de Jesus.

destes meninos enviou o Rei o ano passado sete ao Brasil, para ensinar aos filhos daqueles gentios. Tenho cartas deles do grandíssimo fruto que lá fazem; de maneira que, quando um destes nossos meninos sai fora, se ajuntam mais de duzentos meninos dos gentios, e o abraçam e riem com ele, fazendo muita festa, e vem ali, à casa dos meninos para aprender a doutrina, e depois vão-se às suas a mostrar e ensinar a seus pais e irmãos (...) e como são jovens, logo aprendem, de maneira que já os nossos meninos entendem muitas coisas de sua língua. Bendito seja o Senhor para sempre. Agora o rei os manda vestidos, e camisas, e livros, e tudo o que pedem: este Príncipe é tão bendito, que é pai de todos.²⁴⁸

Aventa-se a possibilidade dos órfãos terem passado o tempo de viagem no galeão, já estudando e tendo aulas de tupi. A isto eram instruídos a dedicarem-se muito, a todo o tempo, tanto os missionários adultos quanto seus “filhos”, e esse era mais um ponto em comum a todos os campos de missão jesuítica. Em 15 de outubro de 1565, manifestava-se “o desejo do novo Padre Geral de que se escrevesse à Índia, ao Brasil e ao Japão, para mandarem de lá um vocabulário da língua mais comum, a fim de os missionários, destinados àquelas partes, a poderem estudar enquanto esperassem embarcação em Lisboa e durante a longa viagem.”²⁴⁹ Sem sombra de dúvidas, dentre todas as contribuições que traziam as crianças europeias, a facilidade em aprender o

²⁴⁶ COATES, 2001, p. 68. Tradução nossa.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ P. Pedro Domenech, carta 21, 1551, apud, LEITE: 1954, vol. 1, pp. 214-215.

²⁴⁹ LEITE: 1954, vol. 2, p. 52*.

idioma local era sua qualidade mais preciosa, aos olhos dos jesuítas. O objetivo principal era limpar os ruídos de comunicação, e assim potencializar as pregações, convertendo, ou acreditando converter assim, um número cada vez maior de almas perdidas em terras longínquas.

2.7 O desembarque

Após quase dois meses no mar, as crianças que desembarcavam em Salvador caíam logo doentes ou drasticamente exauridas, por conta da baixa imunidade provocada pelas condições extremas de vida a bordo. Agora em terra firme, para que pudessem se recuperar, deveriam consumir muitas frutas e verduras, beber água fresca, fazer exercícios físicos, e repousar em ambientes limpos e confortáveis. Mas a exposição a doenças completamente novas podia ser fatal aos recém-chegados, e no caso das crianças o perigo era ainda maior: “muitos deles caíram logo doentes e tivemos muito trabalho com eles, pela falta que digo do necessário”.²⁵⁰ A carência padecida pelas ruas e campos lusitanos, sua origem antes do recolhimento, repetiu-se na travessia atlântica, e agora, ao experimentar um mundo novo, muito pouco mudaria nesse quesito: “esses meninos chegaram, quando eu de Porto Seguro, e nos deram alguma perturbação pelo pouco gasalhado e maneira de com que os manter há nesta terra”.²⁵¹

As linhas escritas por Ambrósio Pires em 1555 transbordam lamento e preocupação, por ver desembarcar tripulantes tão jovens e ao mesmo tempo tão sofridos. Padre Pires segue antecipando inevitáveis problemas, que já vinha testemunhando na lida com os meninos degredados anteriormente. Dentre muitos contratempos, ele destaca a presença das índias nuas, tendo em vista a inocência desses mancebos, já na fronteira da puberdade e constantemente postos a prova pelas tentações da carne. Mulheres nuas e “descabeladas”, representavam um retorno ao estado natural, onde as paixões rejeitavam qualquer tentativa de controle.²⁵² Quando as índias cercavam um menino, poderiam até mesmo levar os missionários a questionarem a pertinência no envios dos jovens:

estes meninos são nesta terra perdidos ainda nas coisas espirituais, pela grande soltura da gente dela, porque as mulheres andam cá nuas e são tão

²⁵⁰ P. Ambrósio Pires, carta 36, 1555, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 232.

²⁵¹ Idem.

²⁵² XAVIER, 2008, p. 362.

ruins, que andam atrás destes moços para pecarem com eles e os enganam, eles que facilmente se deixam enganar. Assim que esta terra não é senão para velhos, ou moços tão virtuosos, que a virtude muito supra a idade.²⁵³

A interação entre as crianças “brancas”, mamelucas e indígenas acontecia, tão pronto os pequenos portugueses se viam recuperados da viagem, uma lida que permaneceu vigorosa enquanto durou a estratégia de utilização de órfãos, que quando não estavam em peregrinações, se ocupavam de “uma missa cada dia” e de “outras coisas semelhantes”. Logo em suas primeiras peregrinações, os meninos europeus já eram acompanhados pelos *kulumins*, que curiosos, voluntariavam-se a participar: “logo as crianças dos lugares se ajuntavam com eles, e toda a gente se maravilhava muito de coisa tão nova. Recebiam-lhes por onde iam muito bem, e quando partiam dos lugares, também saíam cantando as ladainhas, e alguns dos meninos deixavam seus pais e mães e iam com eles”.²⁵⁴ A esperança nutrida era a de encontrar meios para provê-los e assim, aumentar progressivamente a quantidade de crianças tuteladas. Uma vez residindo juntas, o tempo de convivência seria total, e de acordo com os padres jesuítas, esta condição seria de largo benefício, pois já “ordenam seus cantares nesta língua, os quais cantam os mamelucos pelas aldeias com os outros”.²⁵⁵ Em 1551, Antônio Pires apostava que “teríamos a casa cheia, se os pudéssemos sustentar, e se tivéssemos onde acomodá-los, e daqui a poucos meses haverá mantimentos para podermos receber mais”.²⁵⁶ A presença dos primeiros meninos europeus foi o que de fato influiu a motivação dos jesuítas na construção, manutenção e administração de um “colégio” que na verdade era nada mais do que uma edificação precária, porém de considerável valia, na proteção dos meninos e irmãos, durante as chuvas e possíveis ataques de animais:

na Bahia esta dado principio a uma casa, em que se recolham e ensinem os filhos dos gentios recentemente convertidos. A qual começou com alguns mestiços da terra, e com alguns dos órfãos que de lá vieram no galeão (...) é

²⁵³ P. Ambrósio Pires, carta 36, 1555, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 232.

²⁵⁴ “Y en su peregrinación tenían este estilo: que quando entravan en algún lugar huno de los niños llevaba una cruz pequena alevantada, y Ivan cantando las letanías por una certa manera muy buena; y luego lon niños de los lugares se ayuntavan con ellos, y toda la gente se maravillava mucho de cosa tan nueva. Recebíanlos por donde yvan muy bien; y quando se partían de los lugares también salían cantando las letanías, y algunos de los niños dexavan a sus padres y madres y ívanse con ellos.” (IR. Pero Correia, carta 17, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 66-67).

²⁵⁵ “agora se ordenam cantares en esta lengua, los quales cantam los mamalucos por las aldeas con los otros”. (P. Antônio Pires, carta 31, 1551, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 258)

²⁵⁶ “tuviaéramos la casa llena, si les pudiermos sustentar, y si tuviaéramos adonde aposentar-los; y daqui a poucos meses avrá mantenimentos para poderse tomar más” (Idem).

coisa que fizemos por nossas mãos, ainda que seja de pouca duração, e tomamos terra para mantimento dos meninos.²⁵⁷

Dois anos depois, a esperança de dias melhores já havia sofrido inúmeros golpes. Em 1553, o Irmão Pedro Correia apresenta um cenário pessimista: “são as casas tão pobres, que uns quarenta ou cinquenta moços que aqui temos, não os podemos sustentar senão muito mal e com muito trabalho, e isto ainda somente o de comer, quanto mais se tivéssemos que os vestir e tratar, como era o certo.”²⁵⁸ O receio de não conseguir dar conta de tantos meninos ao mesmo tempo, misturados índios, mamelucos e lusitanos, foi um dos motivos para a redistribuição dos órfãos que chegavam, e uma vez em Salvador, os jovens eram repartidos dentre as Capitânicas conforme as necessidades, para assim ajudarem no combate aos costumes da terra, ao mesmo tempo em que distribuía os custos de manutenção: “a primeira capitania por onde os repartiram foi Porto Seguro”,²⁵⁹ onde, apontam as fontes, foram muito bem recebidos:

de lá viemos, com outro trabalho devido à contrariedade do mar, a outro lugar chamado Porto Seguro, onde encontramos o Padre Navarro, que fazia muito fruto, assim nos lugares de cristãos como nos de gentios, pregando aos portugueses, e aos gentios também em sua língua, a qual tem já apendida; e dizia missa aos escravos que eram muitos, e pregava também em um povoado chamado Santo Amaro (...) Nesta Capitania fomos recebidos com muita devoção por todo o povoado, e especialmente por todos os devotos da Companhia, dando-lhes tudo o que precisavam com muito amor. E foi tanta a devoção deste povoado, que se juntaram todos os principais e pediram ao Padre Nóbrega que fizesse ali uma casa para se sustentar e ensinar meninos, que eles todos ajudariam com quanto pudessem.²⁶⁰

²⁵⁷ “en la Baya está dado principio a una casa, en que se recojan y ensenen los niños de los gentiles nuevamente convertidos. La qual se empeçó con algunos mestiços de la tierra, y con algunos de los huérfanos que dallá vinieron en el galeón. (...) Es cosa que hizimos por nuestras manos, aunque sea de poca dura, y tomamos tierra para mantenimiento de los niños”. (Idem)

²⁵⁸ “mas son las casas tan pobres, que unos quarenta o cinquenta moços que aquí tenemos no los podemos sustentar sino mucho mal y con mucho trabajo, y esto aún solamente del comer, cuánto más si los ubiéramos de vestir y tratar como era razón.” (IR. Pedro Correia, carta 60, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 447).

²⁵⁹ Ibidem, p. 259.

²⁶⁰ “de allí vinimos con otro trabajo por la contrariedad del mar a otro lugar llamado Puerto seguro, adonde allamos al Padre Navarro que hazía mucho fructo así en los lugares de christianos como en los de gentiles, predicando a los portugueses y a los gentiles también en su lengua, la qual tiene ys deprendida; y dizia missa a los esclavos que eran muchos, y predícales también en un poblado llamado Sancto Amaro. (...) En esta Capitania fuimos recibidos con mucha devoción de todo el pueblo, y especialmente de todos los devotos de la Compañía, dándolos todo lo que avíamos menester con mucho amor. Y fue tanta la devoción deste pueblo, que se yuntaron todos los principales dél y pidieron al Padre Nóbrega que hiziesse allí una casa para se sustentar y enseñar niños, que ellos todos ayudarían con quanto pudiesen.” (Um irmão do Brasil, carta 59, 1553, Ibidem, p. 426 - 427).

Em pouco tempo, o próprio Nobrega levaria com ele alguns desses meninos, tanto do reino quanto da terra, da Bahia para Pernambuco. A preocupação com a distribuição se dava também por acreditar que, ao longo de toda a costa, os nativos precisavam ser

ajudados por muitos padres e crianças que cantem, acompanhados de virtude para que possam ensinar aos outros, trazendo consigo as coisas que temos pedido e encomendado, e muitas campanhas para quando se repartirem pelas aldeias com que chamem à doutrina, do que aqui temos muita falta, porque os padres e as crianças são repartidos pelas Capitânicas, e muitas campanhas são necessárias quando forem pelas aldeias.²⁶¹

Nestes percursos entre capitânicas, estavam todos sempre expostos a diversas provações: “padeceram os irmãos com o padre, muito detrimento além do cansaço do caminho, que levaram passando por rios a nado despidos (...), e não tão somente isso, mas muita fome em extremo, que não comiam senão palmitos que achavam pelo mato”.²⁶² Os momentos de perigo real não eram poucos: “no caminho passamos farto trabalho e perigo por nos ser necessário andar de noite algumas vezes e por matos, porque aqui não há os caminhos de Portugal, e há neles muitas onças e outras feras”.²⁶³ Muitas vezes os padres perdiam o controle e colocavam a vida dos meninos em risco. Em carta de 1552, Vicente Rodrigues escreve aos irmãos de Coimbra, relatando aventuras insólitas que parecem, até mesmo, terem saído de uma obra de ficção:

umas vezes perdidos pelos matos e serras e barrancos, que não havia nenhum remédio, porque os meninos atolavam muito no lugar onde a maré vinha dar, e quando o mar enchia não tínhamos onde nos apoiar, porque de uma parte era mar e de outra brenhas muito altas, de modo que estando nós assim, o Padre Nóbrega encomendou isto muito ao Senhor, e saiu do lodo donde estávamos todos nos metendo, indo pelo mato adentro, a ver se podia conseguir algum remédio para os meninos. Quando o vimos assim ir, fomos atrás dele mato a dentro, e bosques muito altos. Nisto nos mostrou Nosso Senhor o caminho, o qual com muito trabalho não se podia achar. De modo, meus irmãos, que com a fraqueza do muito caminhar, e da falta dos mantimentos, pensávamos em ficar nas brenhas, e quando veio a noite, encontramos o que Nosso Senhor, depois de muitos trabalhos dá, que é a

²⁶¹ “ayudados de muchos Padres y niños que cantem, acompañados de virtud para que puedan enseñar a los otros, trayendo consigo las cosas que les hemos pedido y encomendando, y muchas campanas para quando se repartieren por las Aldeas con que llamem a la doctrina, de lo que acá tenemos mucha falta, porque los Padres y los niños son repartidos por las Capitânicas, y an menester muchas campanillas quando fueren por las Aldeas.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 385)

²⁶² IR. Diogo Jácome, carta 28, 1551, Ibidem, p. 245.

²⁶³ en el camino passamos harto trabajo y peligro por nos ser necessario andar de noche algunas vezes y por matos, porque acá no ay los caminos de Portugal, y ay en ellos muchas onças y otras fieras. (P. João de Azpilcueta, carta 35, 1551, Ibidem, p. 278).

consolação. Porque achamos um principal de uma aldeia, com todos os seus, que nos vieram a receber com grande amor que nos mostravam.²⁶⁴

Não há dúvidas de que a vida que essas crianças levavam em Portugal era muito sofrida, porém, uma vez desembarcadas do outro lado do atlântico, os inéditos contratempos tropicais fariam de sua rotina missionária uma coleção infindável de provações.

²⁶⁴ “unas veces perdidos por los matos y sierras y barrancos, que no avía ningun remedio, porque los ninnos atolavam mucho en lugar donde la maré venía a dar, y en esto así em mar inchía y no teniamos donde nos fuésemos recogiendo, porque de una parte era mar y de la otra brenhas mui altas, de manera que estando nós assí, el Padre Nobrega encomendó esto much al Señor, e salióse del lodo donde estávamos todos metiendose por el mato adentro a ver si podía allar algún remedio para los ninnos. Quando le vimos así ir fuímonos en pos dél por medio de los matos y arboledos mui altos. En esto deparóle nuestro Señor el camino, el qual con mucho trabajo no se podía allar. De manera, mis Hermanos, que con flaqueça del mucho caminar y de la falta de los mantenimientos pensávamos quedar en las brennas, y quando vino la noche allamos lo que nuestro Señor después de muchos trabajos da, que es la consolación. Porque allamos hun Principal de una Aldea con todos los suios que nos venían a recibir con grande amor que nos mostravan.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 55, 1552, Ibidem, pp. 413 - 414).

CAPÍTULO 3 - A IMPORTÂNCIA DAS CRIANÇAS

3.1 A vida nas brenhas da mata atlântica

Aos olhos ocidentais, as condições habitacionais dos nativos muitas vezes pareciam precárias, e “abafavam os meninos não acostumados ao fedor de suas casas, e diziam quase todos que estar ali era estar no purgatório, e na verdade eu não tenho visto coisa que melhor o represente”.²⁶⁵ Antônio Blasquez aponta tal insalubridade com detalhes: “suas camas são umas redes podres com a urina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar”.²⁶⁶ As provações olfativas no interior das ocas eram complementadas pela força supostamente agressiva dos ritos nativos testemunhados com frequência, uma combinação que os fazia pensar que realmente estavam no inferno: “vinham seis mulheres nuas pelo terreiro cantando a seu modo e fazendo tais gestos e danças que pareciam os mesmos diabos: dos pés até à cabeça estavam cheias de penas vermelhas (...) com estes traços andavam latindo como cães.”²⁶⁷ Sem embargo, os relatos sobre as habitações ameríndias não são todos assim tão negativos: “as casas daqui são como as de lá, e muito largas, todas cobertas de palmeira, do chão até em cima. Onde pousamos e repousamos, ao meio dia e de noite éramos muito bem hospedados, e nos davam o que tinham em abundancia. Bem parece que não falta nada aos que buscam a Cristo”.²⁶⁸

Os autóctones viviam em casas enormes, feitas para abrigar a coletividade, onde aglomeravam-se mais de 50 índios, com suas mulheres e filhos. Os cronistas se mostram sempre surpresos com o tamanho das fogueiras, feitas no interior dessas habitações, que os protegia de animais e insetos madrugada a fora. O hábito de estarem sempre juntos a compartilhar abrigo e alimentos facilitava a disseminação do que era ensinado nas práticas de catequese, onde os adultos abraçavam as novidades trazidas pelas crianças nativas, nos frequentes momentos de socialização. As casas levantadas pelos padres com a ajuda dos indígenas, em poucos meses caíam, por conta de sua

²⁶⁵ IR. Antônio Blazquez, carta 58, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 385.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem.

²⁶⁸ “Las casas de acá son como las de allá y muy largas, todas cubiertas de palma desde suelo arriba. Donde possábamos, repossávamos a medio dia y de noche éramos muy bien hospedados y nos davam de lo que tenían en abundancia. Bien parece que no falta nada a los que buscam a Christo.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol.1, p. 379).

precariedade, sendo assim levantadas novamente, e a cada edificação se faziam um pouco mais fortes, por mérito da experiência.²⁶⁹ Em 1554, o então jovem Irmão Anchieta agradece a oportunidade de manter seus pequenos em um ambiente, que imita o presépio onde nasceu o menino Jesus:

desde janeiro até ao presente, estivemos às vezes mais de vinte numa casa pobrezinha, feita de barro e paus, e coberta de palha, de 14 passos de comprimento e 10 de largura, que é ao mesmo tempo escola, enfermaria, dormitório, refeitório, cozinha e dispensa; mas não temos saudades das casas amplas que os Nossos habitavam noutras partes. Com efeito, em mais estreito lugar foi posto Nosso Senhor Jesus Cristo, quando se dignou nascer num pobre presépio entre dois brutos animais e em estreitíssimo morrer por nós na cruz. Esta casa construíram-na os próprios índios para nosso uso, mas agora preparamo-nos para fazer outra um pouco maior, de que nós seremos operários com o suor do nosso rosto e o auxílio dos índios.²⁷⁰

Longe dos nativos que se portavam “feito bestas”, as acomodações não eram tão distintas, “em vez de camas, a maior parte dos irmãos usa uns panos de algodão, tecidos à maneira de rede e dependurados nas traves por duas cordas; alguns porém, que se encontram adoentados deitam-se em camas como em Portugal.”²⁷¹ As redes eram um grande fardo, carregado pelas longas peregrinações: “com a cruz levantada a modo de procissão e com suas redes, onde dormem, nas costas, cada um com a sua, assim meninos como padres, caminhando todo o dia, (...) e assim andávamos muito grandes jornadas, não deixando todavia de pregar as grandezas de Deus.”²⁷² Porém, em terra de tantas adversidades, surpresas e improvisações, a penitência de carregar a própria cama nas costas podia se transformar, literalmente, em uma tábua de salvação, frente a ameaça de enchentes e de rios caudalosos:

passamos as pessoas por duas vezes com uns paus de jangada, que juntamos e atamos com as cordas dos leitos que levávamos para dormir, e assim passamos a boca de um rio que entra no mar, que mais era mar que rio, no

²⁶⁹As técnicas ameríndias de construção não eram capazes de prover edificações duradouras, posto que os nativos eram adeptos do nomadismo, e logo que os recursos naturais de certa região se esgotavam, incendiavam suas próprias casas e partiam sem pesar algum. Os índios tinham certa dificuldade em assimilar o interesse dos padres na sedentarização, e na busca por abrigos realmente fortes, com pretensões de durabilidade longa.

²⁷⁰ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 110-111.

²⁷¹ Ibidem, p. 103.

²⁷² “con la cruz alevantada a modo de procissão y con sus redes, donde duermen, a las costas, cada uno com la suia, assí ninnos como Padres, caminhando todo el día (...) , y así andávamos mui grandes jornadas no dexando todavia de praedicar las grandezas de Dios”. (IR. Vicente Rodrigues, carta 55, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 413).

momento muito perigoso, segundo nos contaram depois que aconteceram muitos desastres.²⁷³

Havia abundância de alimentos em certas aldeias, mas escassez de víveres nas peregrinações, atividades que tomavam a maior parte do tempo dos meninos. Em contraponto ao conforto das pescarias na costa, estava a penúria do interior. Quando os padres pediam o envio de meninos de Portugal, pediam que fossem de “boas falas”, para que colaborassem, persuadindo os cristãos a prover bons alimentos quando saíssem para esmolar, prática muito comum dentre os membros da Companhia, nos dois lados do atlântico. Alimentavam-se basicamente da mandioca, que “se come cru, como muitas outras raízes de que usamos. E desta farinha se faz pão de muitas maneiras. Há, contudo, muito milho e arroz muito bom e em muita quantidade.”²⁷⁴ Havia sempre a possibilidade de caçar animais silvestres, como macacos, alguns répteis, pássaros e peixes, estes últimos mais escassos dependendo da região em que estivessem. Complementavam as refeições com legumes e vegetais selvagens, como abóbora, folhas de mostrada e certas ervas. Ambrósio Pires sente falta de uma alimentação mais completa para aqueles que se encontram doentes: “tirando a farinha de pão, que é boa, a terra é muito necessitada de carne e peixe e das mais coisas necessárias para uma enfermidade, quando o senhor a dá, porque das coisas dos sãos há poucas e das dos doentes nenhuma.”²⁷⁵ Em 26 de março de 1554, Brás Lourenço escrevia mais uma vez aos padres e irmãos de Coimbra:

quanto à terra é muito abastada, no mais que há capitánias no Brasil. O que aqui se come, na maior parte é milho, de que se faz pão muito bom que parece de Portugal. Há também muita caça brava, a saber, porcos, veados, antas, muitas aves, muito pescado, muitos peixes muito bons, que pesam 15, 20 arrobas, e alguns 30, 40. Para os meninos mataram esta quaresma alguns 5 de que tiraram muita manteiga, (...) Dá-se aqui todas as coisas de Portugal, mas as formigas não querem deixar criar-se nada.

Em tempos de maior escassez de alimentos, esses insetos passavam de atravanco a provento, quando “esperamos um certo gênero de formigas, das quais

²⁷³ “passamos la gente por 2 vezes con unos palos de jangadas, que ajuntamos y atamos con las cuerdas de los lechos que llevávamos para dormir, y assí passamos la boca de un rio que entra en el mar, que más era mar que río, al presente muy peligroso, según nos contaron despúes que aconteción muchos desastres”. (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 381).

²⁷⁴ “se come crudo, como muchas otras raízes de que usamos. E desta harina se haze pan de muchas maneras. Ha con todo mucho milho y arroz mui bueno y en mucha cantidad.” (P. Luis da Grã, carta 25, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 131).

²⁷⁵ P. Ambrósio Pires, carta 36, 1555, Ibidem, p. 232.

quando terminam ficam as crianças um pouco cheias, e estas temos aqui por manjar delicado, e não pensamos que temos pouco quando as temos.”²⁷⁶ Para fazer descer os insetos bebiam água cozida com milho, e a adoçavam, quando tinham a sorte de conseguir colher algum mel. Anchieta agradecia mais esta condição com resiliência: “não podemos deixar de admirar muito a grandíssima bondade de Deus conosco, que nos conserva perfeitamente a saúde do corpo, carecendo nós por completo de todos os mimos, sendo o alimento indispensável muito insípido e de pouca substância e não nos deixando a terra viver em delícias.”²⁷⁷ Mas quando nem formigas tinham, nos momentos de falta total de alimentos, os padres e meninos chegaram, inclusive, a consumir os restos de uma tribo, preparados nos mesmo utensílios que cozinhavam carne humana: “comíamos das calabaças²⁷⁸ dos negros cozidas sem sal e sem azeite, com farinha podre; e as cozinhávamos e comíamos nos alguidares²⁷⁹ e panelas, que eles cozinham a carne humana. As vezes me vinha asco, mas a fome o eliminava.”²⁸⁰

O mito de São Tomé, já profundamente analisado por Sergio Buarque de Holanda em sua clássica obra *visão do paraíso*²⁸¹, está sempre muito presente nas cartas produzidas pela primeira geração de jesuítas nos Brasis. Nas linhas de Francisco Pires, as supostas pegadas do Santo, aparecem como um tipo de ponto turístico, destino das crianças, em tempo de “recesso”, chamado “férias grandes: novembro e dezembro”.²⁸² Ao longo desses meses, os pequenos geralmente partiam em longas peregrinações, a visitar searas remotas, com a condição de que lhes fosse garantido acesso a alguma igreja ou ermida. Mesmo nas “férias”, o trabalho de catequese realizado pelos órfãos não tinha qualquer trégua, como reporta Antônio Blasquez:

²⁷⁶ “esperamos un certo género de ormidas, las quales quando hechan exambre son los hijos un poco grandes, y estas tenemos aquí por manjar delicado, y no pensamos que tenemos poco quando las tenemos.” (IR. José de Anchieta, carta 23, 1554, Ibidem, p. 123).

²⁷⁷ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, Ibidem, p. 112-113.

²⁷⁸ Cerâmicas confeccionadas pelos índios e usadas para cozer alimentos.

²⁷⁹ Pratos de barro utilizados entre os nativos pra refeições individuais.

²⁸⁰ “comíamos de las calabaças de los negros cozidas sin sal y sin azeite, com harina podrida; y coziámoslas y comiámoslas en los alguidares y ollas en que ellos cozen y comen la carne humana. A las vezes me venía asco, mas el hambre lo quitava.” (P. Brás Lourenço, carta 13, 1554, Ibidem, p. 43)

²⁸¹ HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso*. Capítulo 5 – Um mito luso-brasileiro. São Paulo: Editora brasileira, 1996.

²⁸² LEITE: 1954, vol. 2, p. 353.

estiveram os estudantes na ermida dois meses refazendo-se nas forças corporais, porque do continuo trabalho estavam muito debilitados e haviam enfermado alguns. Assim que, como dizem, fizeram de uma via dois mandados, porque indo a cobrar saúde do corpo, davam a outros a saúde d'alma ensinando aos filhos dos gentios a doutrina cristã, tomando-lhes também conta de sua lição. Também tomavam seu trabalho em os ir a buscar, porque o caminho, por onde os vão chamar, é de areais que com a força do sol, estão tão abrasados que lhe convém, aos que vão em sua busca, ir correndo e descansar em alguma sombra para não poder sofrer.²⁸³

Os meninos seriam levados por Francisco Pires por terra, e provavelmente trazidos de volta por Manuel da Nóbrega pelo mar. O provincial já havia visitado o sítio em 1549, no mesmo ano em que chegaram os jesuítas, e era o único que já conhecia o local. Serafim Leite esclarece, que Nóbrega

desta vez deve ter ido por mar sem perder de vista a expedição por terra e aí esperaria os meninos com abastecimento e no navio voltariam todos à Baía, pois só se conta a viagem de ida. Está-se em pleno verão baiano. Excursão de férias, a que Nóbrega quis dar também o carácter pio de peregrinação, e isto era o que interessava dizer ao P. Doménech.²⁸⁴

De tantos registros que usamos como fonte para entender melhor como se deu a contribuição dos meninos portugueses ao processo de catequese, uma epístola nos é cara em especial, conhecida como *Carta dos meninos órfãos*: “nas cartas coletivas de meninos a benfeitores ou Superiores, o que em geral se pratica é que o redator seja um Mestre.”²⁸⁵ Nesse caso, o mestre seria Francisco Pires, pois conhecia pessoalmente o destinatário da carta, e havia chegado à salvador junto com os órfãos em 1550. De fato, em 05 de agosto de 1552, Pires escrevia para Pedro Doménech, religioso responsável pela administração do colégio de meninos em Lisboa, para prestar contas do aproveitamento desses pequenos, preparados por ambos para a função de “hermanitos” na missão tropical. Através desse documento podemos ter uma visão detalhada da aventura em busca das famosas pegadas de São Tomé:

fomos aquela noite a uma aldeia. Todos diziam que não tinham nada para comer senão alguma farinha que para muitos se juntou. Quis Nosso Senhor que partíssemos aquele dia de casa, que nos deram o que comer aos meninos com aquela farinha. Dali partimos outro dia pela manhã e fomos a outra aldeia, onde encontramos o que almoçar sem faltar-nos nada do necessário.

²⁸³ IR. António Blazquez, carta 52, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 354.

²⁸⁴ LEITE: 1954, vol. 1, p. 381.

²⁸⁵ Ibidem, p. 375.

Na outra que primeiro dormimos tivemos nossos sermões e falas de Nosso Senhor, dizendo-lhes o padre que aquela era a verdadeira santidade, e dizendo aos principais que se vestissem para as coisas de Nosso Senhor em nome do Bispo, que era o verdadeiro “Pagé Gaçu”, que quer dizer “Grande Padre” e vestissem para ser cristãos não como seus antepassados que se haviam feito cristãos por camisas e não pelo amor de Deus e por isso a maioria deles estava morta, fazendo-lhes exemplo para muitos, e seus danos passados, e os trazíamos exemplo de outros que foram bons cristãos, que eram nossos amigos e não morriam, porque acreditavam na verdadeira santidade, que nós levávamos, e cumpriam as coisas de Deus que os ensinávamos, as quais davam vida eterna nos céus, e que os maus que morriam iam ao inferno para arder com os diabos, o que lhes metia grande medo e espanto.²⁸⁶

Segundo Francisco Pires, vencer as dificuldades em deslocamentos por territórios tão inóspitos, era sempre uma grande vitória: “Nosso Senhor fez milagre conosco, de tantos como éramos não nos acontecer perigo”. O objetivo era justamente conseguir acolhimento no maior número de aldeias possível, até finalmente atingirem seu destino final. Assim garantiriam descanso e proventos para a jornada, ao passo que levariam os ensinamentos de Cristo sertão a dentro, plantando, com resiliência, a semente da sagrada palavra.

e depois disto, tocávamos e cantávamos, do que alguns tinham medo, porque pensavam que nosso cantar lhes daria a morte, outros, ao contrário, ficavam muito felizes, e vinham ao nosso tocar, cantando e dançando, donde vinham velhos e velhas que era de se espantar, sendo estes por quem são governados. Desta maneira que, atravessando pela terra adentro, encontrávamos diferentes tipos de negros (...) e assim passamos pelas demais aldeias e caminhos, com exceção daquelas que nos era necessário comer e descansar, onde Nosso Senhor queria que não nos faltasse nada do que precisávamos, com muita alegria e muita vontade. E nestas aldeias, onde encontramos o que precisávamos, que era carne ou peixe, nos diziam que nos outros dias passados não haviam tido coisa alguma senão naquele dia em que chegávamos. E numa aldeia que nós entramos uma tarde, foram adiante a dar as novas de que chegávamos, e vieram logo muitos negros carregados de pescado, de que comemos muito bem e ainda levamos pescado cozido.

²⁸⁶ “fuimos aquella noche a una Aldea. Todos dezían que no tenían nada para comer sino alguna harina que por muchos ajuntaron. Quiso nuestro Señor que partimos aquel día de casa, que nos dieron con que comieron los niños con aquella harina. De ay partimos otro día por la mañana y fuimos a otra Aldea, donde hallamos de almorçar sin faltarnos nada de lo necesario. En la otra que primeiro durmimos tuvimos nuestro sermones y hablas de nuestro Señor, diziéndoles el Padre que aquella era verdadera santidad, y diciendo a los principales que se apaarejassen para las cosas de nuestro Señor de parte del Obispo, que era el verdadeiro “Pagé Gaçu”, que quiere dizer “gran Padre” y que se aparejassem para ser christianos no como sus antepassados que se avían hecho christianos por camissas y no por amor de Dios e por esso eran muertos los más dellos, trayéndoles a muchos por exemplo, e sus daños passados, y les trayamos exemplos de otros que fueron buenos christianos, que eran nuestros amigos y no morían, porque creían en la verdadeira santidad, que nosotros llevávamos, y cumplían las cosas de Dios que les enseñávamos, las quaes davan para siempre vida en los cielos, y que los malos que morían yvan al infierno a arder con los diablos, lo qual les metía gran miedo y espanto”. (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 386-387-388)

Quando chegamos à “Aldea del Grillo”, onde havia dias que não morria nada, aquele dia que estivemos, morreu um veado de que comeram as crianças e levaram para o caminho. Em outra nos deram muita farinha, pescado cozido e assado, e muitos camarões de que comeram em abundância e levaram para o caminho, de maneira que, onde quer que fossemos, encontrávamos, mesmo que por um curto período, abastança.²⁸⁷

A viagem, em busca das supostas evidências da presença do Santo católico na América, é, sem sombra de dúvidas, a peregrinação, envolvendo os órfãos, que conhecemos mais a fundo. Sabe-se que o momento escolhido para a travessia não foi dos melhores, pois era tempo das cheias, e assim passavam por muitos rios e águas. A dimensão do perigo em enfrentar as correntezas das águas foi mensurado por Juan de Azpicuelta Navarro em carta de 1551: “indo uma vez, eu teria me afogado em um rio, no qual há pouco tempo se afogou um frade de S. Antônio, que ia a esta mesma capitania pregar no sertão. Passei farto perigo, por ser o rio muito corrente e enganoso de passar”.²⁸⁸ Semelhante situação enfrentavam os órfãos na busca por celebrar as evidências da passagem de São Tomé pelos trópicos:

quando chegamos às pegadas, por debaixo de grandes árvores, sempre por água, sem acertar o caminho, até que ao final, fomos dar em uma balsa atrás de um rio Mautin, onde afundamos até os joelhos, e por onde quer que andávamos, cheios de ostras que bastava para cortarmos as pernas, se Deus não fosse por nós. Ali, andamos muito perdidos, porque não sabíamos se íamos pelo mar ou pela terra; mas alguém se lembrou de Santo Antônio,

²⁸⁷ “y después desto tañíamos y cantávamos, de lo que algunos havían miedo, porque pensavan que nuestro cantar les darí la muerte, otros por el contrario holgavan mucho y venían a nuestro tañer a cantar y baylar, donde venían viejos y viejas que era para espantar, siendo éstas por quien ellos se rigen. Desta manera que, atravesando por la tierra dentro, hallávamos mucha diferencia de negros, porque en muchas Aldeas no nos querían ver y huyan de nosotros escondiéndose con sus hijos, pensando que luego havían de morir con gran miedo que tenían de nós, y en otras partes quemavan pimenta que da un olor muy fuerte y fumo que parece que ahoga, y assí passamos por las más aldeas y caminos, salvo en aquéllas que nos era necesario comer y descansar, donde nuestro Señor quería que no nos faltasse nada de lo que avíamos menester con mucha alegría y mucha voluntad. Y en estas Aldeas que esto hallávamos, que era carne o pescado, según havíamos menester, nos dezían que en los otros días passados no havían tenido cosa alguna sino en aquel día que nosotros llegamos. Y en una Aldea que nosotros entramos una tarde fueron delante a dar nueva cómo íbamos, y vinieron lu[e]go muchos negros cargados de pescado, de que comimos muy bien y aún llevamos pescado cozido. Quando llegamos a la Aldea del Grillo, donde avía días que no moria nada, aquel día que estuvimos murió un venado de que comieron los niños y llevaron para el camino. En otra nos dieron mucha harina, pescado cozido y assado, y muchos camarones de que comieron en abundancia y llevaron para el camino, de manera que donde quiera que íbamos hallávamos por poco que fuesse abastança.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, *Ibidem*, p. 386-387-388)

²⁸⁸ “yendo una vez me oviera de ahogar en un rio, en el qual ha pocos tiempos se ahogó un frayle de S. Antonio, que yva de aquesta misma Capitania predicar al sartón. Passé harto peligro, por ser el río muy corriente y engañoso de pasar”. (P. João de Azpilcueta, carta 35, 1551, *Ibidem*, p. 277-278).

chamou os meninos, e todos declamaram em resposta, e o bem aventurado Santo Antônio nos pôs em caminho.”²⁸⁹

Vencidos os desafios, a “romaria das pegadas” repousou na aldeia mais próxima ao seu destino final, “onde recebemos tanta consolação, que foi maior que os trabalhos que passamos”.²⁹⁰ Mesmo depois de tantos obstáculos ultrapassados no caminho, a pregação não tinha descanso, “e nesta mesma aldeia dançamos e cantamos a seu modo, e os cantares em sua língua, e a mulher do principal se levantou a dançar conosco”.²⁹¹ No dia seguinte bem cedo, a mesma mulher “nos foi mostrar um limoeiro, de onde os meninos chuparam limões”²⁹², e em seguida partiram em direção ao marco sagrado, “depois de práticas, pregações pelas casas e cantares, em direção às pegadas, com a ladainha nossa companheira, e eles todos com *ora pro nobis*.”²⁹³ E então, finalmente avistaram as famosas “pegadas”:

chegando, era meia maré vazia, e vimos pegadas, que as cobre a maré cheia, que estão em pedra muito rasa, e as pegadas marcadas como de um homem que fugindo resvalava, e a pedra deu lugar a seus pés como se fora barro: assim ele se abaixou e se humilhou. Estando nós ali por um tempo, dando louvores a Nosso Senhor por aquele mistério, porque Nosso Senhor não permite nada em vão, senão para aviso e exemplo deles e nosso, e por sinal do que Nosso Senhor faz pelos seus, depois disso, foram cortar dois paus longos e fizeram uma grande cruz entre muitas pedras na parte inferior.²⁹⁴

Submetidos os nativos à sedução das cantorias e danças, “recebemos grandes elogios do Principal que estava presente. Nos disseram que morássemos ali e que nós, que sabíamos, os ensinaríamos e eles nos fariam uma casa nas pegadas do bem-

²⁸⁹ “quando llegamos a las pissadas, por debaxo de grandes arboledas siempre por agua sin acertar con el camino, hasta que al cabo fuimos a dar a una balsa detrás de un rio Mautin, donde estancábamos fasta las rodillas, y todo por onde andávamos lleno de ostras que bastava para cortarnos las piernas si Dios no fuera con nosotros. Allí andubimos muy perdidos, porque no sabíamos si yvamos anzia mar o ancia terra; mas uno acordándose de Sant Antonio llamó a los niños y todos dixeron un responso, y el bienaventurado Sant Antonio nos puso en camino.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 388)

²⁹⁰ “donde recibimos tanta consolación, que fué mayor que los trabajos que passamos”. (Ibidem, p. 389).

²⁹¹ “y en esa misma Aldea bailamos y cantamos a su modo y los cantares en su lengua, y la muger del Principal se levantó a bailar con nosotros”. (Idem).

²⁹² “nos fue amostrar un limonar donde lon niños tomaron de los limones”. (Idem).

²⁹³ “después de plática y predicaciones por las casas e cantares, para las pissadas, con la letanía nuestra compañera, y ellos todos con ora pro nobis”. (Ibidem p. 380).

²⁹⁴ “en llegando era media marea vazia, y vimos pissadas, que las cubre la marea llena, que están en piedra muy rezia, y las pissadas señaladas como de hombre que huyendo resvalava, y la piedra dio lugar a sus pies como si fuera barro: assí se le abajó y humilló. Estando nosotros ay por un espacio dando loores a nuestro Señor por aquel mysterio, porque nuestro Señor no permite nada en valde, sino para aviso y exemplo de ellos y nuestro, y por señal de lo que nuestro Señor haze por los suyos, luego de allí nos fueron ellos a cortar dos palos largos e hizieron una cruz grande entre muchas piedras al pie.” (Idem)

aventurado Santo”²⁹⁵. Para isso, a comitiva deixaria dois dos meninos por lá, tutelados por Vicente Rodrigues, pois “encontramos os negros tão bons que teve que ficar ali um irmão com dois meninos para os ensinar e fazer uma casa nas pegadas onde se recolham crianças e aprendam”.²⁹⁶ O próprio Francisco Pires, ainda no mesmo ano de 1552, após ter visitado as pegadas com os órfãos, escrevia para Coimbra elogiando os frutos colhidos por Rodrigues dentre aqueles gentios, relatando que seu trabalho era de muito bom resultado, com o auxílio de “dois meninos pregadores que fazem muito fruto; fazem quanto lhe diz.”²⁹⁷ Ele reporta que Rodrigues encontrava-se, naquele momento, “quatro léguas pela Baía a dentro e tem cuidado de visitar algumas aldeias de gentios, (...) está muito aceito entre eles, e é junto de onde dizem estar as pegadas de Santo Tomé”.²⁹⁸ É interessante notar que o jesuíta, mesmo já tendo visitado o sítio, não afirma com convicção que as pegadas são do Santo, mas sim, declara que isto é o que dizem.

Missão cumprida e visita concluída, já era hora de partir. Sem embargo, precisavam ainda definir os “hermanitos” eleitos para edificação e manutenção do novo colégio, que seria administrado por Vicente Rodrigues, próximo às pegadas de São Tomé. Depois de vários meses, às vezes anos, convivendo dia e noite, separar os meninos quando havia mister era sempre choroso, “e dai nos apartamos dos irmãos, os quais ficaram muito saudosos de nós”.²⁹⁹ Decidido quem ficaria e quem voltaria à salvador, “fomos pela praia onde encontramos outro limoeiro que deu muito trabalho, principalmente aos meninos pelos muitos mosquitos que nos picavam”.³⁰⁰ Enfim, quase livres dos insetos, e caminhando algumas léguas mais, “fomos até chegar a uma boca de rio que passamos em uma canoa”,³⁰¹ e depois, de volta a Salvador. Chegava ao fim as supostas “férias escolares”, experimentadas pelos meninos órfãos portugueses, guiados pelos jesuítas, nas brenhas da mata atlântica.

²⁹⁵ “lo más de la noche tuvimos grandes cumplimentos con el Principal que estava al presente. Nos dixerón que morásemos allí y que nosotros, que sabíamos, los enseñariamos y ellos nos harían una cassa en las pisadas del bienaventurado Santo”. (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 379-380).

²⁹⁶ “allamos los negros tam buenos que hubo de quedar allí un Hermano con dos niños para los enseñar y hazer una casa en las pissadas donde se recojan niños y deprendan”. (Ibidem, p. 388-389).

²⁹⁷ P. Francisco Pires, carta 53, 1552, Ibidem, p. 397.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ “y day nos partimos de los Hermanos, los quales quedavan muy desseosos de nosotros”. (Ibidem, p. 389).

³⁰⁰ “fuimos por la playa do hallamos otro limonar que dio mucho trabajo, principalmente a los niños por los muchos mosquitos que nos mordían” (Idem).

³⁰¹ “y desta maneira fuimos hasta llegar a una boca de un rio que passamos en una canoa, donde está agora en casa.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 389).

No episódio relatado encontramos todos os elementos que indicam a importância das crianças no desenvolvimento do trabalho dos padres. Elas foram fundamentais no acesso às aldeias, através de seu carisma, e uma vez acolhidas pelos indígenas, foram apresentadas pelos jesuítas como modelo de comportamento infantil. Na hora de partir a comitiva, foram deixados no local, ajudando no reforço ao contingente missionário, e uma vez edificado o colégio auxiliaram os padres com sua qualidade mais admirada, atuando como intérpretes na comunicação com os nativos. São esses cinco elementos que explicam a importância das crianças, lusitanas e ameríndias, nas dinâmicas de evangelização, nas vilas e capitânicas do Brasil quinhentista: acesso, carisma, exemplo, contingente e principalmente, comunicação.

3.2 Acesso, carisma e exemplo

As festas cristãs, as missas e as procissões eram momentos de grande união entre os pequenos, quando os meninos índios e portugueses, trabalhando juntos, influenciavam-se mutuamente. Símbolos cristãos e símbolos da terra rapidamente passavam a se confundir, como no dia do Anjo Custódio, quando a espada e o tacape na mão do menino Jesus, se faziam presentes, simultaneamente, representando o poder. A espada como era costumeiro em Portugal e o tacape, como era de praxe entre os nativos.³⁰²

acabada a procissão, e depois que comemos em casa, com a cruz toda pintada de pena da terra, muito bonita, com o menino Jesus no alto da cruz em traje angélico com uma espada pequena na mão. E assim fomos com a cruz levantada pelas aldeias cantando em cada uma delas e tocando ao modo dos negros e com suas mesmas músicas e cantos, mudadas as palavras nos louvores de Deus.³⁰³

Para garantir presença volumosa dos habitantes da terra nos festejos, os meninos órfãos costumavam visitar os povoados fazendo anunciações, e visitar as propriedades para pregar e convidar os cativos: “nos dias de festas pregam na igreja e declaram o evangelho, e vão nos dias santos pela cidade e aldeias antes que amanheça, que são as

³⁰² LEITE: 1954, vol. 1, p. 386.

³⁰³ “acabada la procesión, y después que comimos en casa, con la cruz toda pintada de pluma de la tierra muy hermosa, con el Niño Jesús en lo alto de la cruz en traje angélico con una espada pequeña en la mano. Y así fuimos con la cruz levantada por las Aldeas cantando en cada una dellas y tañendo a modo de los negros y con sus mismos sonos y cantares, mudadas las palabras en loores de Dios.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 385) .

horas que eles pregam, e eles dizem a solenidade do dia, chamando-lhes ao conhecimento de Deus e ao que devem fazer”.³⁰⁴ Os gentios cativos logo pediam permissão para frequentarem as festas cristãs na cidade, pois “vão aos seus senhores dizer o que ouviram e a lhes pedir licença”.³⁰⁵ Na ocasião de celebração do dia de Todos os Santos, “mandou o Padre à aldeia os meninos órfãos a que lhes cantassem as vésperas e oficiassem a missa”.³⁰⁶ Em 1557, Antônio Blasquez explica que na procissão “mandou João Gonçalves que cada menino órfão levasse um filho dos gentios a seu cargo”³⁰⁷, o que demonstra claramente a confiança depositada em cada um dos pequeninos evangelizadores. Como resultado, os espectadores “se maravilhavam muito e ficavam como atônitos porque em extremo são dados à musica e ouvir cantar.”³⁰⁸

se ordenou uma procissão na qual foram os filhos dos gentios, mamelucos e meninos órfãos, e em sua companhia levavam ao Irmão João Gonçalves e a mim. (...) assim que partimos de casa trinta, vestidos os filhos dos gentios de branco com todos os mais, que parecia muito bem e edificava-se a cidade disto, principalmente porque os indiozinhos iam modestos com as mãos, coisa que eles não esperavam de pais tão ruins.³⁰⁹

O suporte dos pequenos era também fundamental na realização das missas, “tão bem cantada com a ajuda de nossos devotos e dos meninos órfãos; a ela se acharam presentes muitos gentios que não pouco se maravilhavam desta novidade.”³¹⁰ O Padre Leonardo Pires era cantor e regente, e o Irmão Antônio Rodrigues, regente e flautista, ambos responsáveis pela formação musical dos “meninos que já cantavam na Baía, sobretudo os órfãos de Lisboa, onde se ensinava o canto e eram nisso favorecidos pela corte de D. João III, diante do qual alguma vez honradamente se exibiram.”³¹¹ As crianças viviam divididas entre seus afazeres práticos e as abstrações das pregações, precisavam pescar se quisessem comer, mas não poderiam deixar de evangelizar se quisessem seguir sob os cuidados e sob a orquestração dos padres. O apreço pela música, pela dança e pela retórica foi muito bem aproveitado pelos missionários,

³⁰⁴ “los días de fiestas predicán en la yglesia y declaran en evangelio, y van en los días santos por la Ciudad y Aldeas antes que amanezca, que son las horas a que ellos predicán, e eles dicen la solemnidad del día, llamándoles al conocimiento de Dios y lo que han de hazer”. (Ibidem, p. 378).

³⁰⁵ “van a sus señores a dezir lo que han oydo y a le pedir licencia.” (Idem).

³⁰⁶ IR. Antônio Blasquez, carta 52, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 353.

³⁰⁷ Ibidem, p. 384.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Ibidem, p. 351.

³¹¹ LEITE: 1954, vol. 1, p. 431.

garantindo acesso e permanência dos órfãos entre os indígenas. O fascínio que essas artes exerciam nos nativos era tão presente, que até mesmo ofuscava as desavenças belicistas com seus contrários, e os deixavam passar, se estivessem cantando, tocando ou discursando. Tamanho interesse explica muito bem a ousadia jesuítica em tentar combinar as músicas sacras executadas em Portugal com os cantares gentios, pois tais inovações eram promessa de grandes resultados. Francisco Pires concorda com Nóbrega a esse respeito:

pois se isto que os negros sabem que são mentiras e enganos, e assim o confessam, os atraí, que fariam se, com música, que nunca ouviram, os pregássemos a verdade do mesmo Deus exercitada em nossas almas? Quem terá dúvida, senão que tremerão os demônios e seus poderes, como nublados diante do sol? Isto disse o Padre Nóbrega e o tenho por muito certo, porque os meninos tem muitos sermões estudados e tocam e cantam ao modo deles, o qual regozijam em ouvir. E quando os meninos vão cantando e tocando por suas aldeias, vêm os velhos (que costumam ter medo de nós e escondem seus filhos) a dançar sem descansar, e até mesmo as velhas, cujos conselhos seguem, tanto os velhos quanto os novos, e os meninos andam atrás de nós esperando nosso cantar e tocar, rogando-nos que os ensinemos, e dizendo-nos alguns que querem vir conosco. Assim o desejam, mas não ousam confiar por completo, pelos enganos e males que até aqui receberam dos cristãos passados, o qual agora Nosso Senhor lhes abre os olhos, e confessam nossa verdade muitos deles, e reconhecem seus enganos.³¹²

Admirados assim pelos nativos, os órfãos europeus tornavam-se um parâmetro, um modelo que os índios adultos queriam ver incentivado em seus próprios filhos, e para isso, os entregava aos jesuítas. Quanto mais frutos essa estratégia parecia prover, mais apostavam os padres nas práticas musicais:

nesta aldeia houve muitas festas, onde os meninos cantaram e divertiram-se muito, e de noite se levantaram ao modo deles e cantaram e tocaram com taquaras, que são umas canas grossas que dão no solo e com o som que fazem cantam, e com maracas, que são de umas frutas uns cascos como cocos (...) e assim que os meninos cantavam, de noite (como é costume dos negros),

³¹² “pues sí esto que los negros saben que son mentiras y engaños, y así lo confiesan, los atrae, ¿qué harán sí con música, que nunca oyeron, les predicáremos la verdad del mismo Dios exercitada en nuestras almas? ¿Quién tendrá duda sino que tremerán los demonios y sus poderios como nublados ante el sol? Esto dize el Padre Nóbrega y téngolo por muy cierto, porque lon niños tienen muchos sermones estudiados y tañen e cantan al modo dellos, lo qual huelgan de oyr. Y quando los niños van cantando y tañendo por sus Aldeas, vienen los viejos (que suelen aver miedo de nosotros y esconden sus hijos) a bailar sin descansar, y assimismo las viejas, por cuyo consejo se rigen así viejos como moços; y los niños andan tras nosotros esperando cuándo emos de tañer o cantar, rogándonos que los enseñemos, y dizéndonos algunos que quieren venir con nosotros. Así los desean, mas no osan del todo fiar por los engaños y males que hast’ aquí recibiereon de los christianos passados, lo qual agora nuestro Señor les abre los ojos y confiesan nuestra verdad muchos dellos y conocen sus engaños.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, *Ibidem*, p. 384-385).

se levantavam de suas redes e andavam espantados frente a nós. Parece-me, já que eles são amigos de coisas musicas, que nós tocando e cantando entre eles os ganharíamos, pois diferença há entre o que eles fazem e o que nós fazemos, e faríamos se V.R. nos pudesse prover de alguns instrumentos para que aqui tocássemos (enviando alguns meninos que saibam tocar), como são flautas e gaitas, e “nésperas”, e umas vergas de ferro com umas argolinhas dentro, as quais tocam dando com um ferro na verga, e um par de pandeiros e maracas. Se viesse algum tocador de tambor e gaiteiro aqui, parece-me que não haveria principal que não desse seus filhos para que os ensinassem.³¹³

Os instrumentos musicais confeccionados pelos índios, tinham como matéria prima os poucos elementos disponíveis. Era comum encontrarmos instrumentos trabalhados em madeira, mas também aqueles desenvolvidos a partir de pedaços de ossos, retirados dos corpos de seus contrários, devorados em cerimônias antropofágicas: “e por alegrar a festa tocavam umas flautas que tem feitas das canelas dos contrários para quando os hão de matar.”³¹⁴ Segundo Marcos Holler, a utilização de ossos humanos na confecção de instrumentos musicais sempre esteve presente entre os índios antropófagos: “na crônica do padre Bettendorf, índios tapuias roubam um osso do cadáver do padre Bernardo Gomes para fazer uma gaita.”³¹⁵ Pode-se imaginar a indignação do primeiro bispo dos Brasis, d. Pedro Fernandes Sardinha³¹⁶ (1496-1556),

³¹³“En esta Aldea uvo muchas fiestas donde los niños cantaron y holgaron mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaron y tañeron con tacuaras, que son unas cañas grossas con que dan en el suelo y con el son que hazen cantan, (...) y luego los niños cantando, de noche (como es costumbre de los negros), se levantaban de sus redes e andaban espantados en pos de nosotros. Parézeme, según ellos son amigos de cosas musicas, que nosotros tañendo y cantando entre ellos los ganaríamos, pues diferencia ay de lo que ellos hazen a lo que nosotros hazemos y haríamos si V.R nos hiziesse proveer de algunos instrumentos para que acá tañamos (imbiando algunos niños que sepan tañer), como son flautas, y gaitas, y nésperas, y unas vergas de yerro con unas argolicas dentro, las quales tañen da[n]do con un yerro en la verga; y un par de panderos y sonajas. Si viniessse algún tamborilero y gaitero acá, parézeme que no havría Principal que no diesse sus hijos para que los enseñassen.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 383-384).

³¹⁴ IR. António Blazquez, carta 58, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p.386.

³¹⁵ HOLLER, Marcos. Os jesuítas e a música no Brasil colonial. São Paulo: Editora Unicamp, 2010, p. 106.

³¹⁶ Pedro Fernandes Sardinha foi clérigo da diocese de Évora, onde nasceu. O Bispo costumava assinar Pero, o que induz a certa confusão. Esteve em Paris por dez ou onze anos, onde estudou humanidades e teologia, adquirindo o grau de bacharel, tendo supostamente se tornado mestre de Inácio de Loyola e Simão Rodrigues, de matéria não especificada. Era capelão e pregador de d. João III ao partir em 1545 para a Índia, onde foi Vigário Geral da Diocese de Goa. No Brasil foi bem recebido por todos e pelo Padre Nóbrega, que o hospedou no Colégio da Companhia e tanto o desejou e pediu. Pediu Bispo “não para fazer-se rico, porque a terra é pobre, mas para buscar as ovelhas tresmalhadas do rebanho de Jesus Cristo.” (LEITE: 1954, vol. 1, p. 51). Sardinha fez exatamente o contrário, desdenhou das ovelhas e sucumbiu à cobiça, carregando sua nau com todo o ouro conquistado, naufragando na foz do Rio Coruripe, e morrendo devorado pelos índios Caeté, em 16 de junho de 1556. “porque os outros todos os mataram os Índios e segundo seu costume os comeram. Agora está esta cidade sem Bispo bem triste e desconsolada porque ainda depois de tantas misérias lhes sobreveio esta, que eles sentem muito pelo contentamento e alegria que os Índios tomam por terem morto ao Bispo.” (IR. António Blazquez, carta 58, 1557, apud, LEITE:1954, vol. 2, p. 390-391).

ao ver as crianças portuguesas, vestidas de branco, adentrando a igreja, misturadas aos índios nus, com alguns destes instrumentos na boca, a soprá-los em melodias sacras, por “andarem tocando e cantando nos dias de festa os instrumentos e sons que os gentios tocam e cantam quando andam embriagados e fazem seus matares.”³¹⁷ Segundo o bispo tal prática era “a favor da gentilidade, e com pouco fruto da fé e conversão”:

na companhia dos índios vinha um padre sacerdote, Salvador Rodriguez; tocava, dançava e saltava com eles. E tanto por isso ser a favor da gentilidade, e com pouco fruto da fé e conversão, e com menos reputação da Companhia, como também pelo inventor disto ser um Gaspar Barbosa, que na cidade de Lisboa fugiu do cárcere (...) e veio depois degredado para cá, para sempre; e por ainda não deixar de usar aqui seus maus costumes, mandou o Governador que viesse a esta cidade preso, sentenciado que não saísse mais desta cidade. (...) foi este que inventou esta curiosa e supersticiosa gentilidade, e ele mesmo cantava e tocava pelas ruas com os meninos e padres. Tal coisa defendi que abandonasse a gentilidade que tão mal parecia a todos. E também estranhei muito trazerem os meninos com o cabelo feito aos modos gentílicos, que pareciam de monges. E ao Padre Nóbrega isto não parecia mal porque consentia (...) eu lhe disse que não vinha aqui fazer dos cristãos gentios, mas acostumar os gentios a serem cristãos.³¹⁸

A estratégia dos primeiros jesuítas de utilizar órfãos como mediadores passou a sofrer constante retaliação por parte do bispo, que via essa interação como total falta de decoro no processo evangelizador. É importante assinalar a expressão *a seu modo*, no texto de Sardinha, pois a diferença de critério entre o Bispo e estes Jesuítas reside aqui.

os meninos órfãos, antes da minha chegada, tinham o costume de cantar todos os domingos, e nas festas de Nossa Senhora, no tom dos gentios, e tocarem certos instrumentos que estes bárbaros tocam e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos. Debatí isto com o Padre Nóbrega e com algumas pessoas que sabem a condição e o modo destes gentios, em especial com ele que leva esta, que se chama Pablo Díaz, e ali

³¹⁷ “andaren tañendo y cantando los días de fiesta los instrumentos y sonos que los gentiles tañen y cantan quando andan embriagados y hazen sus matares. Y aora me dixeram que enterraron algunos que hizieron christianos al modo gentílico.” (P. Pedro Fernandes, carta 02, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 12).

³¹⁸ “en la compañía de los niños venía hun padre sacerdote, Salvador Rodriguez; tañía, dançava y saltava com ellos. Y tanto por esto ser a favor de la gentilidad, y com poco fruto de la fee y conversán, y com menos reputación de la compañía, como también por el inventor desto ser un Gaspar Barbosa, el qual en la ciudad de Lixbona huyó del cárcel (...) y vino después degra[da]do, acáa para siempre; y por no dexar de usar aún aquí de sus costumbres nalas, le mandó el Goverbador venir a esta ciudad preso, y salió la sentencia que no salisse más desta ciudad. (...) Este es el que inventó esta curiosa y suprestiosa gentilidad, y el mismo cantava y tañía por las calles con los niños y Padres. La qual cosa defendi para quitar gentilidad que tan mal parecia a todos. Y también estrañé mucho traeren los niños el cabello hecho al modo gentílico, que parecían de monjos. Y el Padre Nóbrega como esto no le pareciesse mal porque consentía en ello (...). Yo le dixé que no venía aquí hazer los christianos gentiles, sino a costumar los gentilles a ser christianos.” (D. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 359-360)

estes gentios louvam que eles são bons, pois os Padres e meninos tocam seus instrumentos e cantam **a seu modo**.³¹⁹

A música era o combustível do carisma, que aliado ao talento dos meninos nas pregações, transformava os pequenos em um vetor de aproximação com os indígenas, “mostrando-lhes seus enganos muito claros, de que ficaram espantados por saber tanto os meninos, porque falavam do inferno e do diabo de quem eles tem medo, de tudo o que os meninos línguas andam muito ensinados”.³²⁰ Os índios associavam o homem “branco”, à injustiça, à opressão e à exploração,³²¹ com efeito, sem o auxílio dos meninos, os religiosos muitas vezes eram recebidos com desconfiança e animosidade nas aldeias que visitavam. Relata o missionário Vicente Rodrigues em 1552: “os gentios com medo que tinham de nós pensando que lhes traríamos a morte, não nos recebiam nem ousavam de nos dar do que tinham”³²² No entanto, o encanto dos órfãos era muitas vezes capaz de exercer grande influência nas relações entre jesuítas e indígenas. Como uma espécie de anjos da guarda da caravana missionária, os meninos cantantes entoavam melodias e iam a frente da comitiva, vestindo batinhas brancas, “que é-nos dado pelo Rei Sereníssimo”, facilitando assim a penetração. O mesmo Vicente Rodrigues mostra gratidão por acolhimento:

era penoso para quinze meninos que levávamos sem ter o que comer, e quando anoitecia, quase sem esperar, vinham pelo caminho nos receber, chamavam-nos para suas casas para descansar, e nos acomodavam com grandessíssimo amor, até nos mandava fazer pão de milho da terra e outras coisas de que louvávamos o senhor, e desta maneira sem nos faltar mais nada passamos nossa peregrinação que foram muitos dias.³²³

³¹⁹ “los niños huérfanos antes que yo viniese tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra señora al tono gentilico, y tañerem ciertos instrumentos que estes barbarous tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos. Platicé sobre esto com el Padre Nóbrega y com algunas personas que sabem la condición y manera destes gentiles, em espical com el que lleva ésta, que se llama Pablo Díaz, y allé que estos gentiles se alaban que ellos son los buenos, pues los Padres y niños tañiam sus instrumentos y cantavan a su modo.” (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 359).

³²⁰ “mostrándoles sus engaños muy claros, de lo que fueron espantados saber tanto los niños, porque le hablavam del inferno y del diablo de quien ellos an miedo, de todo lo qual los niños lenguas andam muy enseñados.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, Ibidem, p. 378).

³²¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p. 68.

³²² “los getiles con miedo que tenian de nós pensando que les traíamos la muerte no nos recebiam ni osavam de nós dar de lo que tenían” (carta 55, 1552, apud LEITE, 1954, vol. I, p. 413).

³²³ “era lástima de quinze ninnos que levávamos sin tener qué comer, y quando nos anocheecía quasi sin lo esperar venían al caminho a nós recibir y llamarnos para sus casas a reposar y nos aposentavam con grandíssimo amor, asta nos mandar hazer pan del milho de la tierra y otras cosas de que loávamos al

Manter os meninos nas primeiras linhas das comitivas era praticamente uma garantia de ingresso no mundo dos “selvagens”. A sedução que os pequenos missionários exerciam, uma vez inseridos nas aldeias, era um grande trunfo para os jesuítas. A competência nas suas pregações e a segurança de suas convicções parecem fazer dessas crianças verdadeiros membros honorários da Companhia de Jesus:

em uma aldeia de um grande e mais grave principal de todos os da terra se pôs uma cruz, a qual puseram os padres em procissão, cantando com os meninos as ladainhas e toda a aldeia um a um iam a beija-la e adora-la. E depois, estando assim todos juntos, lhes pregou um menino destro nisso, declarando-lhes o mistério da cruz, na qual pregação deu nosso senhor fervor e lágrimas ao principal, de maneira que se pôs a chorar e deu um seu filho aos padres.³²⁴

Nos dias de batismo, os meninos da terra recolhidos, e agora também vestidos de branco, caminhavam em direção à igreja para se juntarem aos padres e aos meninos do reino, reforçando a estratégia de usar o carisma das crianças para facilitar a penetração nas aldeias e também para impedir os catecúmenos de evadirem-se em nomadismo:

vinham os meninos com suas roupetinhas brancas e umas capelas de flores na cabeça e palmas nas mãos em sinal da vitória que alcançavam do demônio. Enquanto isso, estavam os Padres aguardando por eles na porta da igreja, onde lhe fizeram os catecismos com toda a solenidade e festa que nós podemos. Estando, pois, tudo a ponto para os batizar, começaram os Padres e meninos a ladainha cantada, não com pequena devoção e lágrimas dos presentes, por ver como a piedosa clemência do Senhor se dignava de escolher a estes por filhos, nascidos de gente tão bruta e boçal. Depois de feitos cristãos nós fomos para dentro levando-os no nosso meio, cantando *Te Deum laudamus*, e os abraçamos não como a servos e estranhos, senão como a filhos de Deus. A gente de fora, principalmente as índias e gentios, vendo o gasalhado que lhes fazíamos, ficavam juntamente edificadas e espantadas, e de verdade por este respeito se referiam aquela hora à doutrina, para que vendo esta obra, se afeioassem a receber nossa fé e viessem em conhecimento de seu criador.³²⁵

As aldeias já em contato com os padres passavam a viver uma dicotomia. Na presença dos jesuítas ocultavam suas práticas tradicionais para assim evitar a repreensão: “havia grande quantidade de vinho e carne dos contrários para comer, onde

Señor, y desta manera sin nós faltar más nada passávamos nuestra peregrinación que fueron muchos dias. (Ir. Vicente Rodrigues, carta 55, 1552, apud LEITE, 1954, vol. I, pp. 413-414).

³²⁴ P. Vicente Rodrigues, carta 12, 1552, apud PEIXOTO, 1931, p. 119.

³²⁵ IR. António Blazquez, carta 52, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, pp. 349-350.

pregando pelas casas, aquele dia não a comeram por nossa chegada, e sua festa acabou de tal maneira que eles mesmos fizeram calar aos seus que cantavam”.³²⁶ No momento da visita dos missionários, dissimulavam seus modos às pressas, ao passo que faziam questão de exaltar as atividades e rotinas “cristãs” apresentadas a eles pelos evangelizadores, principalmente quando, além dos padres, chegavam também as crianças: “foram bem acolhidos, e varrendo as ruas como a santos, e os meninos fizeram jogos falando pela língua. Os negros estavam muito espantados e nos proveram aquele dia do que tínhamos mais necessidade”.³²⁷

O grande medo que os silvícolas tinham da morte, identificado precocemente pelos missionários, foi muito bem aproveitado na intenção de torná-los tementes a Deus: “são muito grandes os desejos que têm de conhecer a Deus e de saber o que devem fazer para salvarem-se, porque temem muito a morte e o dia do juízo e o inferno, de que têm já alguma notícia.”³²⁸ A fama de um suposto poder taumaturgo dos meninos missionários era incentivada pelos padres, que aproveitavam o medo da morte e o prestígio infantil para abrir ainda mais espaço de acesso. Sempre que havia casos de doentes com possibilidade de cura, os jesuítas mandavam os órfãos, mas no caso de doenças mais graves, visitavam os próprios padres para batizar os moribundos e ministrar a prática da extrema unção, o que fez com que os índios acreditassem, estimulados pelos pajés, que o batismo poderia matar: “há aqui uns feiticeiros, a que dão grande crédito, que quando caminhamos, vai um adiante a dizer que lhes trazemos a morte e os outros medrosos não ousam nos receber em casa.”³²⁹ Divididos entre o sofrimento causado pelas novas doenças, trazidas pelo invasor, e o medo do batismo, os nativos, na maior parte dos casos, optavam por recorrer à experiência dos jesuítas: “este tinha uma filha muito doente, de que ele tinha muita pena pela grande enfermidade. A trouxe para que lhe déssemos saúde, ao qual um, que tinha mais Fé que eu, a prometeu.

³²⁶ “había gran cantidad de vino y carne de los contrarios para comer, donde predicando por las casas, aquel día no la comieron por nuestra llegada, y su fiesta cesó de tal manera, que ellos mismos hizieron callar a los suyos que cantavan”. (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 380)

³²⁷ “fueron bien acogidos, y les barrieron las calles como a santos; y los niños hizieron juegos hablando por lengua. Los negros estaban muy espantados y nos proveyeron aquel día de lo que havíamos menestrer.” (Idem)

³²⁸ “Son grandísimos los deseos que tienen de conocer a dios y de saber lo que han de hazer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el día del juizo y el infierno, de que tienen ya alguna notitia.” (P. Leonardo nunes, carta 26, 1551, Ibidem, p. 234-235).

³²⁹ “ai acá unos hechiceros a que dan mui gran crédito que quando caminamos va un delante a dezir que le traemos la morte, y los otros medrossos no osan de nós recoger en casa.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 55, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 415)

E com orações dos meninos, dai a poucos dias ficou boa”.³³⁰ A passagem que segue mostra a importância dos meninos na cura dos enfermos:

temia o gentio que lhes traria a morte ou lhes faria algum mal, e os padres respondiam que antes lhes traria a vida, se os acreditasse e fossem cristãos. Aconteceu que neste meio tempo havia entre eles uma tosse generalizada, de que muitos morriam, a qual de todos se foi, por onde ganharam grande crédito os meninos entre eles, e importunam que os mandem lá e fazem caminhos tão largos, por montes muito ásperos, como a estrada que vai para Coimbra. (...) e estando nesta aldeia, neste instante, uma menina à morte, pediram que rogassem os padres por ela a Nosso Senhor, e fazendo os meninos todos por ela oração, logo se saiu bem. E noutras partes estão muitas cruces postas, ais quais cantam muito grande reverência e as têm em sua veneração.³³¹

Como vimos, as figuras do órfão português e a do menino ameríndio convertidos, serviam como o melhor exemplo cristão. Esses jovens eram apresentadas aos indígenas adultos, como uma materialização da intenção dos missionários, facilitando a transposição de mais crianças para um ambiente controlado pelos evangelizadores.

a noite manda o irmão aos meninos que estão em casa que são cristãos, que vão pelas casas da aldeia a ensinar a doutrina levando em sua companhia alguns dos órfãos de Portugal. Outros bons costumes lhe ensina o Irmão conforme a sua idade tenra, para que se vão criando em virtude e boa criança e sejam exemplo aos que depois deles vierem. E com estes inocentes tem ele sua consolação, porque os pais deles se acarretam dificultosamente para as coisas de Deus.³³²

Quanto mais meninos batizados e ocidentalizados eram exibidos, mais meninos eram atraídos para os “colégios”. No entanto, essa não era uma influência direcionada apenas aos nativos, já que a intenção era utilizar esses pequenos como modelo de comportamento, no intuito de influenciar também a conduta dos lusitanos residentes,

³³⁰ “este tenía una hija muy doliente de lo que él tenía mucha pena por la gran enfermedad. Tráxola a que le diéssemos salud, la qual uno, que tenía más fee que yo, se la prometió, y con oraciones de los niños day a pocos días estuvo buena.” (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, Ibidem, p. 383)

³³¹ temíase el gentil que les hecharia la muerte u les haría algún mal, y los padres que ian con ellos les respondiam que antes les traían la vida, se les creissem y fuesen christianos. Aconteció que en este medio tiempo avía entre ellos una tose general de que muchos murían, la qual de todos se fué, por donde ganaron grande crédito los niños entre ellos, y importunan que los manden allá, y házenles caminos tan largos, por montes mui ásperos, como (la) strada que va para Coimbra”. (...) y estando en esta Aldea en este instante huna minna a la muerte, pidieron que rogasen los Padres por ella a nuestro Señor, y haciendo los niños todos por ella oración luego se alló bien. Y en otras partes están muchas cruces puestas a las quales catan mui gran reverencia y tienen en summa veneración.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 43, 1552, Ibidem, p. 320-321).

³³² IR. António Blazquez, carta 52, 1557, apud, LEITE: 1954, vol. 2, pp. 352-353.

reforçando nesses homens a necessidade de delegarem a educação de seus próprios filhos à responsabilidade da Companhia de Jesus. As condições adversas que enfrentavam os meninos pregadores com denodo, na busca por evangelizar os “brutos”, tornavam-se argumento favorável à transformação desses pequenos em mártires cristãos em potencial, porque “quanto aos meninos, que andam na Escola, quem não se comoverá vendo-os expostos ao vento e ao frio, aquecendo-se ao calor dum tição aceso, e aplicar-se à lição numa pobríssima e velhíssima, e, no entanto, feliz cabana ?”³³³

A criança missionária tornou-se assim o modelo perfeito do cristão puro, que servia à missão como um exemplar imaculado do notável e primoroso homem católico. Exibindo amiúde o esmero e o primor desse pequeno pregador, que a todo tempo, lembrava a sagrada figura do menino Jesus, os padres jesuítas buscavam também expor a vergonha e fazer brotar a culpa cristã nos residentes lusitanos, que já viviam há muito tempo distantes da Península, porém, sem muito sucesso na tarefa de aproximá-los ao ideário romano original.

3.3 Contingente

Uma vez assentados no novo território, não demorou muito para os missionários perceberem que a população de nativos, alvo principal da catequese, era assustadoramente grande. Essa preocupação passou a ser uma constante nas epístolas, e os pedidos de reforços ao grupo já atuante, começaram a se tornar lugar comum, ocupando constante destaque entre os temas abordados na correspondência dos religiosos. Em 1550, ano de chegada dos primeiros órfãos, antes mesmo da criação do primeiro colégio, Juan de Azpilcueta Navarro já clamava à divina providência que os abençoasse com mais missionários “para abranger as necessidades destas partes, principalmente desta gentilidade, na qual farão fruto os que amam muita a caridade e castidade, sem muitas letras, que pouco são necessárias entre eles, tendo as duas supracitadas virtudes, com forças corporais para acudir às necessidades distantes.”³³⁴ A missão não poderia concentrar-se apenas em Salvador, pois havia outros pontos de

³³³ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, Ibidem, p. 111.

³³⁴ “para abranger a las neccessidades destas partes, principalmente desta gentilidad, en la qual arán fructo los que aman mucho la charidad y castidad, sin muchas letras, que poco son neccessarias entre ellos, teniendo las dos sobredichas virtudes, con fuerças corporales para acudir a las neccessidades distantes.” (P. João de Azpilcueta, carta 14, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 185).

tensão entre os nativos e os residentes lusitanos, assim como diversas aldeias que deveriam receber os ensinamentos cristãos. Luiz da Grã parece frustrado com a diretriz imposta de “não nos dividir tanto pelas Capitânicas, pois éramos tão poucos.”³³⁵

Ao mesmo tempo em que o processo de formação dos jesuítas prezava por nutrir um sentimento desbravador, alimentando a sede por levar os ensinamentos de Cristo, na prática, era ainda muito difícil convencer os jovens missionários a se mudarem para terras tão incógnitas quanto estas, agora chamadas de Brasil, pois os destinos mais buscados costumavam ser as terras do oriente. A escassez de soldados adultos no exército de Cristo, levou à transformação dos meninos órfãos em combatentes mirins, que, desempenhando sua função com satisfatória competência, poderiam muito bem reforçar a tropa evangelizadora, na falta de irmãos adultos em vias de ordenação. Escrevia Vicente Rodrigues em 1552:

eu somente os direi, meus irmãos, que não sei onde há tanta paciência em vos esperar, porque o fervor é tanto, e deseja-se ir adiante descobrir terra, que as vezes estamos para deixar tudo, e o que nos detém é esperar por vós, que venham para sustentar este pouco que esta ganho, e também para dar início às casas das capitânicas onde se criarão guerreiros de Cristo.³³⁶

Leonardo Nunes também se queixava com frequência, quando escrevia para Simão Rodrigues na península: “portanto veja, nosso muito amado em Cristo Padre Mestre Simão, quanta necessidade há aqui de irmãos de Coimbra, assim para socorro e ordem desta casa, como para muitas necessidades que há sempre entre cristãos e gentios.”³³⁷ Um ano depois, o apelo se repetia: “por falta de padres, como não cesso nem cessarei de dizer, se perde muito, assim nos cristãos que são muitos, como na gentilidade que é infinita.”³³⁸ Com o reforço dos órfãos, esperava-se fortalecer a missionação, convencendo os nativos de que a chegada dos portugueses, era, na

³³⁵ “no nos dividir tanto por las Capitânicas, pues éramos tan pocos.” (P. Luis da Grã, carta 26, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 143).

³³⁶ “Yo solamente os diré, mis Hermanos, que no sé donde ai tanta paciencia en vos esperar, porque el hervor es tanto y desseos de ir adelante a descubrir tierra, que a laz veces estamos para dexar todo, y lo que nos detiene es esperar por vós que vengáis a sustentar esto poco que está ganado, y también por dar principio a las casas de las Capitânicas donde se criarán guerreros de Christo.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 42, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 313).

³³⁷ “por tanto vea nuestro muy amado en Christo Padre Mestre Simón quánta necesidad ay acá de Hermanos de Coymbra, assí para socorro y ordem desta casa, como para muchas necesidades que ay siempre entre christianos y gentiles.” (P. Leonardo Nunes, carta 18, 1550, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 209).

³³⁸ “por falta de Padres, como no cesso ny cessaré de dezir, se pierde mucho assí nos christianos que son muchos, como en la gentilidad que es infinita.” (P. Leonardo Nunes, carta 26, 1551, Ibidem, p. 237).

verdade, sua grande oportunidade de salvação. Aqui, os meninos ficaram conhecidos como “hermanitos”, ou irmãos pequenos: “foi o Padre Nóbrega com um irmão grande consigo e com outros quatro ou cinco irmãos pequenos.”³³⁹ A passagem que segue resume bem a resistência gentílica, e apresenta a rotina de pregação dessas crianças, que instruídas por seus tutores, exaltavam as maravilhas de ver o mundo pelos olhos de um cristão:

a cruz foi sempre levantada e os meninos à frente, de dois em dois ou de três em três, pregando, uns diante dos outros, por uma distância, a altas vozes, pregando ser Cristo o verdadeiro Deus, que fez os céus e a terra e todas as coisas para nós, para que o conhecêssemos e o servíssemos, e nós, a quem ele fez da terra e deu tudo, não o queremos conhecer nem acreditar, obedecendo aos feiticeiros e maus costumes, e que dali em diante não teriam desculpa, pois Deus os enviava a verdadeira santidade, que é a cruz, e aquelas palavras e cantares. E que Deus tinha vida para aqueles que creem no além, onde ele esta, mostrando-lhes a beleza dos céus, mostrando-lhes os elementos com seus frutos, e como de lá vinha o sol e chovia, dia e noite, e muitas outras coisas.³⁴⁰

A questão da insuficiência de contingente nos parece central, para entender a importância da incorporação de órfãos europeus e também de *kulumins* nas estratégias da Companhia de Jesus. Claro esta, que uma criança jamais substituiria um missionário adulto, porém, a discrepância gritante entre o número de jesuítas dispostos a evangelizarem nos brasis e a quantidade absurda de indígenas inconstantes, fazia com que a Companhia considerasse, cada vez mais, a participação dos meninos pregadores como central na busca por progressos significativos. Apostar na vinda de meninos lusitanos criados pela Companhia, era apostar em um futuro com mais evangelizadores a serviço da missão cristã, clérigos que, crescendo na nova terra, entenderiam suas especificidades, dominariam seu idioma, e desenvolveriam um poder persuasivo que padres adultos, vindos do reino, jamais poderiam ter. Esta era uma busca por mediadores culturais realmente eficazes, em um projeto de médio prazo. Mas para que a

³³⁹ “fué el Padre Nóbrega con un Hermano grande consigo y con quatro o cinco Hermanos pequenos.” (IR. Pero Correia, carta 17, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 66)

³⁴⁰ “la cruz fue siempre levantada e los niños delante, de dos en dos o de tres en tres, predicando, unos delante de los otros por un espacio, a grandes voces, predicando a Christo ser el verdadero Dios que hizo los cielos y la tierra y todas las cosas para nosotros, para que le conociésemos y serviésemos, y nosotros a quienes El hizo de tierra y dio todo, no lo queremos conocer ni creer, obediciendo a sus hechiceros y malas costumbres, y que de allí adelante no tendrían excusa, pues Dios les imbiava la verdadera santidad, que es la cruz y aquellas palabras y cantares. Y que Dios tenía vida para los que creen allá donde El está, mostrándoles la hermosura de los cielos, nombrándoles los elementos con sus frutos, y como de allá venía el sol e llovia, dia e noche, e otras cosas muchas. (P. Francisco Pires, carta 52, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 378).

missão pudesse sobreviver, precisava de voluntários de pronto, para que juntos pudessem trabalhar pela evangelização de tantos gentios, e como os meninos demonstravam já certa habilidade, sua incorporação na Companhia acabava sendo antecipada, apesar de não formalizada. O Irmão Rodrigues termina uma carta de 1552 com o mesmo apelo de sempre: “venham ajudar, que somos poucos e a terra grande, os demônios muitos, e a caridade muito pouca.”³⁴¹

3.4 Comunicação

Comunicar era sobreviver, por isso, a insistência em aperfeiçoar as práticas de interpretação e de tradução foi uma constante na missionação cristã, e não por acaso, o ensino do tupi nos trópicos ficou conhecido como o ensino do *grego da terra*. Assim como Tomás de Aquino traduziu Aristóteles do grego para o latim, subvertendo-o em benefício da doutrinação cristã, Manuel da Nóbrega, logo após seu desembarque na Bahia, começou a trabalhar na tradução do universo tupi com a mesma intenção, qual seja, a de cristianizar o que já tinha plena aceitação, projeto que atingiu seu auge de sofisticação mais tarde, através da pena lúdica de Anchieta. O mesmo fez Francisco Xavier ao evangelizar em Goa, formando catequistas e padres asiáticos através da tradução de livros sagrados para o idioma local, por ele também estudado com afinco³⁴². Também operou nesses termos o jesuíta Ippolito Desideri (1684-1733) quando evangelizou, ou tentou evangelizar no Tibet, onde precisou “continuar o estudo do idioma para que, no futuro, o rei pudesse ter o prazer de conversar com o missionário mais livremente, sem a necessidade de intérprete”.³⁴³ Após seus estudos, Desideri escreveu um livro em tibetano, que foi dedicado ao rei, e concluído em dezembro de 1716. Em seu texto, “as linhas de explicação da doutrina católica e os argumentos de refutação do budismo acomodaram-se ao formato que tinham os escritos tibetanos”.³⁴⁴

O problema linguístico da Companhia de Jesus já era uma barreira para os evangelizadores no próprio continente europeu, onde a pregação, assim como no ultramar, demandava enorme esforço intelectual nas tentativas de transpor as ideias de

³⁴¹ “venidnos a ajudar, que somos pocos y la tierra grande, los demônios muchos, y la charidad en mí poca.” (IR. Vicente Rodrigues, carta 42, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 314).

³⁴² BRODRICK, James. Saint Francis Xavier (1506-1552). London: Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1952.

³⁴³ CRUZ, 2014, p. 199.

³⁴⁴ Ibidem, pp. 203-204-205.

São Tomás de Aquino e Santo Agostinho, sempre registradas em latim, para o linguajar comum, no trato com sociedades majoritariamente analfabetas, e que muitas vezes se comunicavam em desconhecidos dialetos locais. O ofício de tradutores realizado pelos missionários, na Europa e além, podia ser tomado por muitos como uma heresia ainda mais perniciosa que a de Lutero, que havia traduzido recentemente a bíblia para o alemão. Reprovava-se aquilo que era entendido como um rebaixamento do conhecimento sagrado ao nível do vulgo, ou seja, o ato de vulgarizar a mensagem revelada: “a escritura em vulgar era um instrumento extremamente perigoso, cuja circulação devia ser evitada a todo preço (...) e havia muito tempo que o Índex excluía qualquer circulação em vulgar da sagrada escritura”.³⁴⁵ Segundo Adone Agnolin, a transformação da língua vernácula confunde-se com a transformação cognitiva dos falantes, influenciados diretamente pela combinação entre a retórica herdada dos antigos e as novas noções filosóficas, teológicas e políticas da neoescolástica, tal fenômeno era fomentado pelas experiências sócio culturais, que por sua vez alimentavam-se do dinamismo nos processos de mundialização. Expandir limites geográficos, linguísticos e culturais, eram também consequências das missões de catequese, mas isso não poderia significar uma ameaça à ortodoxia romana, por deixa-la contaminar-se por essas diversidades, agora em contato habitual.

De fato, uma vez inseridos nesses insólitos mundos novos, os missionários transportavam a verdade sagrada, contida nas escrituras reveladas, para idiomas considerados na época como línguas demoníacas, cujas representações escritas poderiam ter sido produzidas pela primeira vez por esses próprios evangelizadores, como era o caso do Brasil. Esses eclesiásticos estavam dispostos a concessões práticas, que assemelhavam-se aquelas adotadas nos ermos campos europeus, para realizar com êxito a propagação do evangelho fora da Europa, fazendo valer, como muitas vezes antes, o legado de Paulo de Tarso, “aquele que em suas pregações fora capaz de traduzir o cristianismo para gregos, judeus e latinos”.³⁴⁶ Se os papistas apontavam as traduções de Lutero como um desrespeito às escrituras, por lutar contra a exclusividade do latim na mensagem divina, os padres jesuítas agora se utilizavam, ironicamente, do mesmo artifício da tradução, para proteger o espírito universalista das missões católicas, utilizando-se não apenas de um idioma vernáculo, prática luterana que seria condenada

³⁴⁵ PROSPERI, 2013, p. 610.

³⁴⁶ PATUZZI, 2011. p. 106.

pelo Pontífice, mas de línguas pagãs, tomadas pelos teólogos europeus como obras de Satanás. Mais uma vez, confirmarmos as teorias de José Eisenberg, ao notarmos que as práticas estabelecidas nos campos de missão, referentes aos processos de comunicação com os nativos, iriam influenciar fortemente os escritos teológicos produzidos nos supostos centros emanadores de poder, responsáveis pelas tomadas de decisão e pela criação das gramáticas vigentes.

o ‘outro’ (a diversidade cultural) e o ‘mesmo’ (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe ‘verdades/conteúdos de fé’ (uma ortodoxia) às novas alteridades, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas), ao mesmo tempo em que, abre espaço para que na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu) possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensejar um processo de ‘encontro’ com o outro.³⁴⁷

A primeira impressão dos missionários que chegaram em 1549 foi a de estarem lidando com uma turba passiva, pronta para receber as instruções de como salvar toda a humanidade do pecado original. Via-se no índio um vazio a ser preenchido, a tabula rasa tão frequentemente citada pela historiografia, pois pela perspectiva missionária, “as “trevas da ignorância” configuram-se não como incapacidade – o que inviabilizaria a ação missionária (...) –, mas como vazio que reclama o ensino de verdades de fé e que revela, de fato, uma surpreendente capacidade de recepção”.³⁴⁸ Seguiam os missionários escorados na filosofia tomista, porém adotando uma pedagogia que fazia uso também dos “elementos da cultura nativa como “linguagem” para veicular conteúdos da fé católica,”³⁴⁹ em uma busca genuína por entendimento do mundo sociocultural ameríndio, criando interação constante: “uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro”.³⁵⁰

A primeira geração de jesuítas nos Brasis já aceitava que o tupi fosse de fato uma língua, mas a ideia de que fosse uma classe de comunicação inferior estava sempre presente nos registros dos cronistas, a busca pelo domínio do idioma da terra tinha a

³⁴⁷ AGNOLIN, 2001, pp. 38-39

³⁴⁸ Ibidem, p. 50.

³⁴⁹ POMPA, 2003, p. 53.

³⁵⁰ Ibidem, p. 48.

intenção de proteger a eficácia do processo de catequese, e o dinamismo desses intercâmbios. Das muitas pontes feitas entre os universos cristão e tupi, a construção inaugural foi um paralelo direto entre o Deus cristão e a figura de Tupã, que por ser ligado a fenômenos da natureza como raios e trovões, já era relacionado ao celeste. Porém, nem todas as analogias seriam criadas assim tão facilmente e aplicadas com sucesso, signos e símbolos corrompidos e reinventados agora começavam a se unir através da constante interação entre as duas culturas tão distantes, mas ainda assim, cada vez mais próximas. Novas formas de comunicação se desdobravam lentamente, desbotando as cores de antigas representações e despontando vigorosas, apesar de ainda embrionárias, construindo a cada nova interação, o que Cristina Pompa batizou de “uma linguagem simbólica negociada,” que só se fazia possível através da frágil relação estabelecida pelos missionários entre prudência conveniente e tolerância dissimulada. Essa linguagem negociada surgia a partir dos movimentos de tradução, que tentavam derrubar as barreiras linguísticas, que eram também barreiras culturais, se vistas por um prisma mais amplo.³⁵¹

Há uma linha tênue que divide as artes de traduzir e de interpretar, e o processo em progresso envolvia a identificação precisa sobre o que dizer, como e quando dizer. Essa era uma prática que aperfeiçoava-se com o tempo e exigia muita paciência do evangelizador, na intenção de aclarar os mistérios sagrados da fé cristã, conquistando e conservando assim o interesse dos catecúmenos, para enfim convertê-los de fato, ou ao menos chegar mais perto disso. No entanto, imergir os dogmas cristãos no oceano cognitivo dos ameríndios demandava muita sutileza, perspicácia, criatividade e insistência, sabendo-se que materializar sentimentos e valores abstratos inéditos, em palavras de uma língua estranha, é tarefa que se aproxima do impossível, e dela dependia o sucesso da ocupação na América. Em 1553 a língua da terra, “alcançava já os rudimentos da doutrina cristã, as orações fundamentais, sermões e cantos,”³⁵² porém, encontrar as ferramentas linguísticas capazes de levar o entendimento do mundo ocidental ao maior número de catecúmenos possível, e despertar nesses indivíduos interesse verdadeiro por novíssimos conceitos, era um busca de todos os dias e de todos

³⁵¹ A capacidade de traduzir também poderia funcionar como um instrumento de refutação, operado pelos indígenas, que assimilando o idioma do explorador europeu lograriam compreender melhor os limites da dominação, facilitando assim sua busca por outras ferramentas para contestar o que lhes era imposto.

³⁵² LEITE: 1954, vol. 2, p. 52*

os encontros. Para selecionar, ou criar, vocabulários que comunicassem ideias como pecado, inferno, culpa, milagre, paraíso, purgatório e tantas outras, esses missionários

operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas línguas das culturas indígenas (brasileiras), as quais eles utilizam para catequizar. De fato, para realizar esta difícil tarefa, produzem uma “língua geral da costa” que tem a função de se tornar um ágil instrumento de tradução, através de dois aparatos externos à cultura (linguística) que utilizam: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos.³⁵³

Como vimos, a barreira do idioma apresentava-se como obstáculo desafiador. A quantidade de pregadores capazes de se comunicar em tupi era reduzidíssima, principalmente nos primeiros anos da missão, logo, a Companhia mostrava-se permissiva com a confissão por meio de intérpretes indígenas e mamelucos, como relata Antônio Pires em 1552: “o interprete é uma mulher casada (...) com esta mulher confesso algumas índias cristãs e creio que é melhor confessora que eu, porque é muito virtuosa. Confio nela muitos em Nosso Senhor.”³⁵⁴ A confissão por intérpretes foi uma prática adotada de pronto, tomando os poucos portugueses residentes locais, e as crianças ou adolescentes, como a “Pedra de Roseta da mata atlântica”. As crianças indígenas e mamelucas, em contato frequente com os órfãos vindos de Lisboa, aprendiam o português muito mais rápido que os adultos, enquanto que os órfãos aprendiam o tupi muito mais rápido que os jesuítas. As crianças transformaram-se assim nos melhores intérpretes disponíveis, o que causava muito espanto no bispo Pedro Fernandes Sardinha, que para apenas considerar a possibilidade de presença de um intérprete, teria ele de ser, além de europeu e adulto, preferencialmente, um douto teólogo vindo do Reino, o que era obviamente inviável:

e quando tal confissão, por alguma via, fosse feita, seguindo-se dela algum grandioso proveito, haveria de ser por intérprete prudente, honesto e aprovado, e não por uma criança da terra, mameluco de dez anos (...) e o intérprete ainda estava escolhendo o penitente, e não o confessor. (...) por mais que digam alguns teólogos que a forma deste sacramento seja

³⁵³ AGNOLIN, 2001, p. 59.

³⁵⁴ “ho interprete hé huma molher casada (...) com esta mollher [confesso algumas indias christãs] e creio que hé melhor confessora que e[u, porque hé muy virtuosa]. Encomenday-a muytos a N. S[enhor].” (P. Antônio Pires, carta 44, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 326).

ponderada (eu te absolvo), sabe-se que tais palavras não podem ser ditas, senão por aquele que no caso diz e confessa seus pecados.³⁵⁵

Para esses missionários, privar o gentio da confissão apenas por conta da barreira linguística não fazia o menor sentido. Contudo, não pensava assim o Bispo Sardinha. O Impasse aparece aqui resumido por Nóbrega:

nesta casa estão meninos da terra feitos à nossa mão, com os quais confessávamos alguma gente da terra que não entende a nossa fala, nem nós a sua, e assim escravos dos brancos e os novamente convertidos, e a mulher e filhas de Diogo Alvarez Charamelu, que não sabem nossa fala, no qual a experiência nos ensina a ver-se feito muito fruto e nenhum prejuízo ao sigilo da confissão. (...) contrariou-nos isto muito o Bispo, dizendo que era coisa nova e que na Igreja de Deus se não acostuma. (...) esta é coisa muito proveitosa e de muita importância nesta terra, entretanto que não há muitos Padres que saibam bem a língua, (...) e privá-los da graça do sacramento por não saberem a língua e da glória por não terem contrição bastante, e outros respeitos que lá bem saberão, devia-se bem de olhar. Nem me parece novo o que por tantos doutores está escrito, posto que se não use, porventura por pouco olhar as coisas. Mande-nos a determinação por letrados, porque não ousaremos senão obedecer ao Bispo.³⁵⁶

Tal ousadia alimentava em Sardinha veemente reprovação, e afirmava o sacerdote que “provara ser muito perigoso, pernicioso e prejudicial à majestade deste santo sacramento introduzir tal costume.”³⁵⁷ Preocupado com a juventude e com a falta de experiência dos missionários, o eclesiástico reprovou o que encontrou em progresso na Bahia, e exigiu que “não façam nada sem meu conselho, porque, mesmo que sua intenção seja boa, ainda por serem jovens e pouco experientes nas coisas, caem em algumas faltas.”³⁵⁸ Nóbrega tinha 35 anos de idade na época, e Antônio Pires 33, enquanto Sardinha, 20 anos mais velho, considerava prudente pedir o envio de evangelizadores experientes, numa tentativa de frear as ousadas inovações, esperando assim conter os riscos de subversão na doutrina:

³⁵⁵ “y quando la tal confesión por alguna via se oviessse de hazer siguiéndose della algún grandísimo provecho, avía de ser por intérprete prudente et per virum honestum et probatum, y no por un niño de los de la tierra, mamaluquo de diez años (...) y el intérprete avía de escoger el penitente, y no el confessor. (...) por más que digam algunos theólogos, si bien se pondera la forma deste sacramento (ego absolvo te), consta que propriamente las tales palabras no se pueden dizir sino de aquél que por si dize y confiesa sus pecados.” (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 361).

³⁵⁶ P. Manuel da Nóbrega, carta 51, 1552, Ibidem, pp. 369-370.

³⁵⁷ “provara ser muy peligroso, pernicioso y prejudicativo a la magestad deste sancto sacramento entruduzir la tal costumbre.” (D. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, Ibidem, pp. 361-362).

³⁵⁸ “no hagan nada sin my consejo, porque aunque su intención sea buena, todavia por serem mancebos y poco experimentados en las cosas cayen en algunas faltas.” (Ibidem, p. 365).

finalmente digo que para edificar edificios novos e para plantar esta vinha do Senhor em terra tão nova, é necessário que enviem para cá oficiais velhos e bem cautelosos, e já que não temos outros, devia mandar-los visitar de três em três anos por pessoa de letras e autoridade, e zelosa com a reputação da Companhia, para consertar alguns defeitos que se podem cometer por descuido ou ignorância.³⁵⁹

Sardinha se valia do Direito Canônico, que já previa a confissão por intérpretes como procedimento condenável, e também não admitia testemunhar os padres se dedicando ao idioma nativo, pois clamava pelo reverso, queria ver os índios entendendo e falando português: “e dado ordem para que todos se certifiquem de mandar e aplicar penas aos maridos portugueses, que ensinem às mestiças, suas mulheres, a falar português, porque enquanto não o falarem não deixarão de ser gentio no costume.”³⁶⁰ O receio era que, ao invés de trazer os índios para os modelos culturais europeus, corresse o risco de perder os homens “brancos” nos descaminhos da cultura “selvagem”, pois nada estaria seguro “até que abandonem os costumes gentílicos.”³⁶¹ Por isso irritava-se o Bispo com a prática da confissão por intérpretes logo após sua chegada, e condenava, em absoluto, que os padres incentivassem tal absurdo.

também descobri que o Padre Nóbrega confessava certas mulheres mestiças por intérprete, o que me pareceu muito estranho, e deu o que falar, por ser coisa tão nova e nunca usada na Igreja. Ele então falou sobre isso comigo. Eu lhe disse que não o deveria fazer mais, mesmo que trezentos Navarros e seiscentos Caetanos digam que se pode fazer (...) nem se os doutores disserem que se pode fazer, deve-se então colocar em prática.³⁶²

Entendemos assim, que para acomodar devidamente os valores do universo cristão no seio do universo tupi seria necessário ter vivido em ambos. A criança portuguesa que chegava em Salvador sob a tutela da Ordem, por volta dos dez anos de idade, aos vinte, momento de ordenar-se padre da Companhia, estaria em um ponto de

³⁵⁹ “finalmente digo que para edificar edificios nuevos y para plantar esta viña del Señor en tierra tan nueva es necesarios que embie aquí oficiales viejos y bien mirados, y ya que no tiene otros devíalos mandar visitar de tres en tres años por persona de letras y autoridad, y zelosa de la reputación de la Compañía, para emendar algunos defectos que se pueden cometer por discuido o ignorancia.” (Idem).

³⁶⁰ “y dado ordem com que todos se confiessem com mandar y poner penas a los maridos portugueses que se enseñen las mestiças sus mugeres ha hablar portuguez, porque en quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles en las costumbres” (Ibidem, p. 362).

³⁶¹ “hasta les quitas las costumbres gentílicas” (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, Ibidem, p. 364).

³⁶² “también hallé que el Padre Nóbrega confessava ciertas mujeres mestiças por interprete, lo que a mí me fue muy extraño, y dio que hablar y que mormorar por ser cosa tan nueva y nunca usada en la Yglesia. El luego platicó esto conmigo. Yo lo dixé que no lo devía hazer más aunque trezientos Na[va]rros y seiscentos Caietanos digan que se puede hazer (...) Ni por los doctores diziren que se piede hazer, se a de luego de poner em obra” (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, Ibidem, p. 361).

conveniente perfeição em sua cronologia pessoal, momento em que sua formação seria, grosso modo, 50% resultado da vivência no Velho Mundo e 50% resultado de suas experiências no Novo. Estes sim, seriam detentores de raras ferramentas persuasivas, e poderiam compartilhar, e fazer surgir, um sentimento de fé atávico nos corações dos nativos, cristianizando verdadeiramente seus modos, levando-os a medir seus atos, e também a agir espontaneamente pelos parâmetros ocidentais. Essa interação nutriria finalmente nos catecúmenos uma aspiração natural, e não aquela surgida pelo medo de forças coercitivas, amadurecendo assim um vetor seguro entre valores díspares, uma ponte com potencial de excelência, um caminho eficaz para a mediação cultural tão desejada pelos missionários em terras americanas. Ao menos, essa era a intenção da Companhia de Jesus ao instrumentalizar os órfãos portugueses degredados para a América e também as demais crianças, que no Novo Mundo lograssem recolher.

3.5 Fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor ³⁶³

Relatos de contratempos emergem frequentemente em cartas enviadas por evangelizadores atuantes em diversos campos missionários, pois o otimismo desmedido dos primeiros anos tende a traduzir-se em frustrações. Nos Brasis, após poucos anos de insistentes tentativas e de grandes decepções, os chamados Apóstolos de Cristo já haviam se dado conta de que não pescariam tantas almas quanto um dia idealizaram os primeiros cristãos. No final da década de 1550, todos os artificios, movimentos e práticas haviam se mostrado de eficácia limitada, sendo progressivamente reforçados por propostas mais duras por conta da resistência e da inconstância dos nativos.

a tendência se acentua com a ação militar sistemática do novo governador Mem de Sá, que aplica aos indígenas severas punições por práticas condenadas pela religião, e, ao mesmo tempo, oferece proteção militar para a ação missionária dos jesuítas. A partir desse ponto sem retorno, a *narratio* das Cartas de Nóbrega organiza seus relatos de modo a postular, como condição do êxito da missão no Novo Mundo, a sujeição política do indígena, em oposição à ideia predominante anteriormente, de convertê-lo apenas pela pregação dos argumentos de fé – embora, antes mesmo do período final de Duarte da Costa, Nóbrega já aventasse alguma vez a hipótese dessa via mais dura e punitiva.³⁶⁴

³⁶³ IR. José de Anchieta, carta 22, 1554, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 118.

³⁶⁴ PÉCORÁ, 1999, p. 399.

Fracassar na conversão determinaria o fim da missão jesuítica, posto que seu objetivo último era o de trazer os autóctones para Cristo, e falhar seria perder a razão de existir, pois o que estava em jogo nesse momento era a legitimidade da Companhia de Jesus na América portuguesa. Alguns textos debatem a dicotomia amor/medo em meio a tantas dúvidas sobre a eficácia das missões, não obstante, de toda a produção textual visando buscar meios de reverter esse quadro derrotista, um texto escrito por Nóbrega e denominado *Diálogo sobre a conversão do gentio (1556-1557)* tem sido objeto de estudo de muitos especialistas. Esses escritos surgem a partir da necessidade específica de justificar as mudanças no projeto missionário em meados da década de 50 do século XVI, em um momento definidor dos caminhos que seriam seguidos a partir de então. Trata-se de um artifício persuasivo no formato resgatado dos gregos, destinado a convencer tanto a Companhia de Jesus quanto o rei de Portugal e as autoridades portuguesas sobre a viabilidade da missão fixa, em detrimento das missões volantes, na busca por conter os indígenas e diluir sua cultura, inaugurando assim uma grande mudança no projeto missionário. No *diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega estabelece prós e contras da continuidade do trabalho de conversão e da fixação de aldeias, que logo teria o apoio de Mem de Sá, que chegou a Salvador em 28 de dezembro de 1557 e se tornou Governador Geral no começo do ano seguinte. Esses aldeamentos tinham como objetivo transformar as “bestas selvagens” em vassalos civilizados e leais à Coroa, preparando-os para assumir responsabilidades pela defesa e manutenção dos territórios conquistados pelos portugueses.³⁶⁵

Os aldeamentos representariam uma grande redução nas fatigantes e fracassadas peregrinações, e criariam as condições necessárias para a sedentarização da missão e para o abrigo dos indígenas que se mostravam voluntariamente dispostos a colaborar com a nova realidade que se instaurava. Nos aldeamentos a estratégia da coerção, que tinha como seus pilares o medo e o castigo, materializava-se em objetos práticos de

³⁶⁵ Ao longo de seu trabalho *Metamorfoses indígenas*, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida ataca o velho mito do indígena passivo, que assistia ao processo colonizatório inerte, submetendo-se às vontades dos portugueses. A autora debate o processo que chama de *restabelecimento de identidades fraturadas*, onde os nativos brasileiros foram responsáveis por um *ininterrupto processo de gestação de uma nova cultura de resistência adaptativa*, fazendo com que os resultados práticos dos aldeamentos jesuíticos fossem bem diferentes do que se esperava originalmente. Para Almeida, esses aldeamentos podem ser percebidos como *espaço possível de recriação de identidades*, pois terra e proteção foram os principais atrativos, na esperança indígena de retomar novas estratégias de luta e sobrevivência no mundo colonial em formação. (ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.).

punição, porque “este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado.”³⁶⁶ Destaca-se o tronco, que representava o controle através do flagelo do corpo, assinalando a submissão daquela comunidade aos ditames do Governo Civil: “finalmente, querem cumprir toda a lei que lhes puserem e querem que haja tronco para castigo dos ruins. E logo foram à cidade certos Principais por meirinhos para terem cuidado de prenderem os ruins.”³⁶⁷ A importância dos troncos é descrita por Ruy Pereira em 1560:

ordenou que houvesse em cada povoação destas um dos mesmos Índios, que tivesse cargo de prender em um tronco os que fizessem coisa que pudesse estorvar a conversão, e isto quando nós o dizemos. E tem tanto medo a estes troncos, que, depois de Deus, são eles causa de andarem no caminho e costumes que lhes pomos, e pretendemos que já que não forem bons os grandes, ao menos não estorvem aos pequenos, nem os metam em seus maus costumes, e com virem à doutrina, e viverem como cristãos, e não se permitirem feiticeiros entre eles, nem outros pecados periculosos.³⁶⁸

Com a prática dos aldeamentos e o fortalecimento bélico na imposição de uma nova ordem, ganhava protagonismo, em detrimento dos órfãos pregadores, a figura do meirinho, título atribuído originalmente aos oficiais de justiça portugueses, responsáveis por executar mandatos, prisões e penhoras no Portugal da Idade Média. Do mesmo modo que os meninos europeus e ameríndios ajudavam na construção do ícone do “missionário protetor”, a figura do nativo meirinho, nas capitanias luso brasileiras, servia para proteger essa imagem do jesuíta bondoso e paternal, reputação muito valiosa para os evangelizadores. Para salvaguardar sua reputação o missionário dissimulava suas fraquezas, e nos momentos de provações mais aflitivas se recolhia em abrigos bem distantes dos olhos nativos: “foi feita uma casinha em Piratininga, muito ao propósito, onde se recolhem os Irmãos por sua ordem e cada um tem ali seus dias de recolhimento em que se renovem em fervor e conheçam suas faltas e as castiguem”.³⁶⁹ Por outro lado, os castigos dos indígenas resistentes deveriam ser sempre públicos, assumindo a função de exemplo aos demais, sempre obrigados a testemunhar a imposição da força. Tais

³⁶⁶ P. Manuel da Nóbrega, carta 66, 1558, apud, LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1558-1563). Volume III. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de comemorações culturais, 1954, p. 448.

³⁶⁷ P. António Pires, carta 41, 1560, Ibidem, p. 313.

³⁶⁸ P. Ruy Pereira, carta XXXIX, 1560, apud, PEIXOTO: 1931, p. 260.

³⁶⁹ “Ase hecho una casita en Piratininga muy al propósito adonde se recogen todos los Hermanos por su orden y cada uno tiene allí sus dias de recogimiento en que se renueven en nuevo fervor y conoscan sus faltas y las castiguen.” (IR. José de Anchieta, carta 53, 1561, apud, LEITE: 1954, vol. 3, p. 382)

punições eram determinadas pelos padres inacianos mas nunca aplicadas por eles, pois para isso servia o meirinho. Esse posto era comum a outros campos missionários, como em Goa, onde os padres eram apoiados “por um meirinho que persuadia os habitantes da aldeia a entrar na igreja.”³⁷⁰ Um trecho, de uma carta escrita por Nóbrega em 1559, leva a crer inclusive, que em alguns casos, além de fazer cumprir a lei e de nutrir o sentimento de medo nos catecúmenos mais arredios, o meirinho poderia também pregar a palavra sob a supervisão dos jesuítas:

o meirinho, que é um seu Principal deles, prega sempre aos domingos e festas pelas casas de madrugada a seu modo. A obediência que têm é muito para louvar a Nosso Senhor, porque não vão fora sem pedir licença, porque o temos assim mandado por sabermos onde vão para que não vão comunicar ou comer carne humana ou embebedar-se a alguma aldeia longe; e se algum se desmanda, é preso e castigado pelo seu meirinho e o Governador faz deles justiça como de qualquer outro Cristão e com maior liberdade. Se algum adoce, é obrigado a mandar-nos chamar e é de nós curado e remediado assim no corpo como na alma, o melhor que podemos.³⁷¹

Criava-se a ilusão de que o meirinho estivesse diretamente sob as ordens do Governador, fazendo valer suas punições, enquanto os padres jesuítas passavam a imagem de protetores, que lutavam pela redenção dos índios, absolvendo-os de todos os crimes e pecados. O poder civil punia e o poder eclesiástico absolvía, salvaguardando assim a integridade da imagem dos missionários, ao passo que seguiam valendo-se da força bruta para catequizar. As crianças mais resistentes, que muitas vezes tinham que ser resgatadas na mata pelos órfãos portugueses para ouvirem as ladainhas, agora vinham sozinhas com medo do tronco, ao soar da campainha:

sabido pelo Governador, mandou prender ao feiticeiro e a outro que contra a doutrina falava, estiveram presos sete ou oito dias, até que pelos rogos dos Padres, os soltaram, de que ficaram todos amedrontados, que daí por diante se começaram a encher as igrejas (...) vimos o notável proveito que nasceu de se castigar aquele feiticeiro, porque de onde antes nem com rogos nem com importunações queriam vir á igreja, depois logo, como ouviam a campainha acudiam todos, e logo os meninos, que antes vinham a escola com tanto trabalho de os irem buscar, vinham todos, como os chamavam com a campainha os domingos e festas, em que se ajunta a gente de duas povoações, não cabiam na igreja (...) assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo.³⁷²

³⁷⁰ XAVIER, 2008, p. 298.

³⁷¹ Carta XIX, 1559, apud, NÓBREGA, Manuel da. Cartas do Brasil (1549-1560). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988, pp. 179-180.

³⁷² Carta XVI, 1557, Ibidem, pp. 158-159.

A princípio, os nativos nomeados como meirinhos reagiram com surpresa a essa novidade, pela oportunidade de vestirem trajes especiais, e por ostentarem certo poder em relação aos demais: “nesta solenidade fez o Governador meirinho de toda a Vila a um dos principais negros dela e o mandou vestir muito bem, e por sua mão lhe entregou a vara, o que causou neles tão grande espanto quanto a coisa entre eles era nova”.³⁷³ Em pouco tempo esse posto já era disputado acirradamente entre os nativos, e em casos particulares, até mesmo mulheres poderiam exercer tal função: “algumas destas mais antigas pregam às outras. Temos feito uma delas meirinha, a qual é tão diligente em chamar à doutrina que é para louvar a Nosso Senhor”.³⁷⁴ A posição era almejada principalmente pela glória e pela oportunidade de acesso a certas regalias: “ficou ele muito contente com tantos mimos e não menos com beber tanto vinho de Portugal, que ficou perdido de bêbado e correu risco de lhe vir algum grande mal por isso, coisa, que, pelo muito que entre eles se tem, ele há de deixar para ser contada em mil gerações.”³⁷⁵

Os indígenas nomeados também eram castigados com crueldade, caso caíssem em faltas graves, como roubos e assassinatos. Em 1559, Nóbrega reporta um desses casos, quando o próprio meirinho serviu de exemplo: o índio “foi açoitado e lhe cortaram certos dedos das mãos de maneira que pudesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharam tanto medo, que nenhum fez mais delito que merecesse mais que estar alguns dias na cadeia.”³⁷⁶ Notamos que a confiança depositada naqueles escolhidos para comandar era regularmente vigiada e nunca total, pois sempre havia a possibilidade de traição:

na vila de São João se procede da mesma maneira, posto que com menos fervor, porque o principal deles, que também servia de meirinho, não ajudava, mas estorvava e desobedecia muitas vezes ao Governador e aos padres (...) do qual se temia alguma traição por ser índio muito sabido e muito estimado e por isso muito soberbo.³⁷⁷

Segundo Viveiros de Castro, no final da década de 1550, o antídoto da guerra, ligada diretamente aos costumes *contra natura*, acabou tendo que ser a própria guerra, e “através de uma implacável guerra *aos* índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra *dos* índios, retirando-lhe o caráter

³⁷³ P. António Pires, carta 68, 1558, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 466.

³⁷⁴ Carta VIII, 1551, NÓBREGA, 1988, p. 120.

³⁷⁵ P. Leonardo do Vale, carta 66, 1562, apud, LEITE: 1954, vol. 3, p. 479.

³⁷⁶ P. Manuel da Nóbrega, carta 12, 1559, Ibidem, p. 53.

³⁷⁷ Ibidem, p. 59.

de finalidade social para transformá-la em meio para seus próprios fins.”³⁷⁸ De fato, a partir do governo de Mem de Sá, percebemos maiores esforços na intenção de centralizar o poder político e de frear as subversões indígenas através de coerções mais agressivas, quando o convencimento pelo medo enfim tomava o lugar da persuasão paciente e esperançosa. Os avanços no acesso rotineiro aos índios através dos aldeamentos, e a política coercitiva que se instaurava, diminuía a necessidade de fazer uso dos meninos portugueses para garantir a penetração no mundo dos nativos, pois quando há efetiva verticalização de poder a instrumentalização infantil se dá em outros termos, onde as crianças mais importantes são os filhos da elite política local e não os desvalidos recolhidos e tutelados.

Com efeito, podemos concluir que a diminuição do protagonismo dos órfãos portugueses nos relatos epistolares está diretamente ligada a essa verticalização do poder pelas armas, já que agora as estratégias começavam a mudar. Depois de Mem de Sá, as passagens ressaltando o auxílio dos órfãos de Lisboa e dos *kulumins* tornam-se então cada vez mais raras, e somente na década de 70 do século XVI, voltamos a ler sobre os meninos portugueses nas cartas. Agora, eram relatados como jovens irmãos, que em breve se ordenariam padres, pela preciosidade de seus talentos como pregadores em tupi, justamente por terem chegado ao Brasil ainda crianças, degredados de Portugal, e sob a custódia da Companhia de Jesus, vinte anos antes.

Ao buscarmos comparar os processos catequéticos nos diferentes territórios subjugados pelos impérios ibéricos, entendemos que o artifício de instrumentalização infantil era muito mais caro aos missionários atuantes nos Brasis, nos primeiros anos da década de 1550. O que não significa que casos também não tenham ocorrido em outros territórios agregados às potências europeias, ou mesmo na própria Europa, em diferentes momentos, porém em volume menos expressivo. O pesquisador Peter Johann Mainka cita Fernando Amado Aymoré, ao fazer tal comparação:

essas diferenças óbvias resultam, segundo Aymoré, também das estruturas diferentes das respectivas sociedades indígenas, caracterizadas no México e Congo, por uma clara hierarquia e estruturação vertical, no Brasil, onde as tribos eram, na maioria, nômades, por uma hierarquia mais plana e variável,

³⁷⁸ CASTRO, 2014, pp. 245-246.

assim que os jesuítas não puderam iniciar a missão pelas elites, mas sim, na base da sociedade, a saber com as crianças e os adolescentes.³⁷⁹

Concordamos com Mainka e Aymoré, quando afirmam que, quanto mais vertical e constante fosse a estrutura da sociedade subjugada, menos necessidade de instrumentalizar a infância teriam os invasores, ao longo do processo civilizacional em progresso, no entanto, sabemos que tal prática não foi facilmente dispensada. Na seara hispânica do Novo Mundo, havia uma “política de valorizar as elites indígenas, de estabelecer um ensino superior para os mestiços e de formar nos habitantes uma elite de formação, no Brasil Colonial não houve nem cátedras, nem um prelo de impressão.”³⁸⁰ Apesar de considerados todos vassallos do Rei de Portugal, na prática, os ameríndios nos Brasis não eram regidos por um governo comum a muitas aldeias, pois cada uma delas era administrada pelo seu principal, que não se submetia a uma figura de autoridade superior, emanadora de um poder centralizado. Na falta de uma estrutura política de pronta identificação, na ausência de líderes, que uma vez convertidos, converteriam eles mesmos seus súditos, os evangelizadores nos Brasis precisavam entrar no universo ameríndio pelas janelas abertas, mirando os alvos mais fáceis, como era o caso das crianças.

Com a imposição mais agressiva do poder central, os missionários não precisavam mais se ater às portas e janelas abertas para ingressar no mundo indígena, pois a força bruta do Governo se comprometera em derrubar todas as paredes e barreiras pela força. Com o aumento da verticalização do poder diminuiu a necessidade de usar artifícios mais sutis de catequese, como a exploração de órfãos europeus. Sem embargo, isto não significa que os padres jesuítas tenham deixado de apostar na doutrinação dos mais jovens, rotina ainda hoje sustentada pela Companhia de Jesus, pelas demais ordens religiosas católicas, e também por todas as outras variações do Cristianismo. Mas não seria esta uma estratégia comum a todas as religiões ?

³⁷⁹ MAINKA, Peter Johann. Historiografia alemã sobre a Companhia de Jesus. Pesquisas recentes sobre os jesuítas e a sua atuação nas Américas portuguesa e espanhola. *Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 15, n. 1, 2011, p. 217.

³⁸⁰ Idem.

CAPÍTULO 4 - ACOMODAÇÃO MISSIONÁRIA

4.1 Adaptar e Acomodar

A Companhia enfrentou forte oposição desde sua criação, pois ali já encontrava-se certo distanciamento em relação às verdades agostinianas e tomistas. Havia até mesmo dificuldades em defini-los como uma ordem regular ou secular, posto que carregavam, e também negavam, características de ambas estirpes. Esse “caráter “hermafrodita” é visto internamente como elemento fundador da própria identidade da Companhia (...) parte integrante de sua modernidade, de sua adaptabilidade e, portanto, uma das causas de sua rápida expansão.”³⁸¹ Como defendeu Eisenberg, a experiência missionária ao longo do século XVI, fenômeno que nos propomos a estudar aqui, foi fundamental na construção de uma forma original e tipicamente inaciana de proceder. De fato, as fontes confirmam uma sensibilidade às diferenças culturais, na lida com os nativos, o que não pode, em hipótese alguma, ser confundido com tolerância. Havia uma tendência a, de certa forma, respeitar alguns costumes das populações locais, levando-as em consideração no momento de definir as estratégias de evangelização mais pertinentes. No entanto, essa flexibilização deveria sempre encontrar seu limite na prudência. Giuseppe Marcocci explica:

se foi comum entre os homens da igreja cultivar o agressivo sonho imperial de transformar num “outro Portugal” as terras em que operavam, uma tendência oposta distinguiu aqueles religiosos mais atentos e sensíveis às diferenças culturais daqueles que procuravam converter à fé cristã. Esses padres foram portadores de uma concepção do império como poder ao serviço de um cristianismo não necessariamente chamado a apagar violentamente as formas de cultura pré-existentes nas sociedades onde, desejavelmente, ele acabaria por impor-se.³⁸²

Nos quinhentos, as ordens dominicana e jesuíta dividiam um movimento teológico que ficou conhecido como a *seconda scholastica*, onde o objetivo era a renovação da filosofia tomista, buscando revigorar os ensinamentos de São Tomás de Aquino. Os jesuítas, no entanto, foram muito mais ousados que os dominicanos, propondo “importantes mudanças conceituais na teologia moral e no pensamento

³⁸¹ PATUZZI, 2011. p. 64.

³⁸² MARCOCCI, 2012, p. 464.

político-tomista”.³⁸³ Foi a capacidade adaptativa dos padres jesuítas, e seu atrevimento na aplicação de ferramentas práticas, que permitiu à Companhia de Jesus o afastamento da interpretação dominicana mais rígida de Aquino. José Eisenberg lança luzes sobre tais movimentos de rompimento com os modos herméticos de tratar a teologia catequética, que abriram pouco a pouco certo distanciamento em relação aos tradicionais métodos dominicanos. Esses frutos teriam sido colhidos nos encontros culturais tão característicos da missão católica, dando início assim a um processo de ousadias operacionais que o autor chama de *aventuras teóricas*: “foi no processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas práticos que os irmãos acabaram por produzir conceitos políticos que diferiam da interpretação dominicana vigente”.³⁸⁴

Roma seguia enquanto única referência oficial, não obstante, por conta da distância e das particularidades nas terras além-mar, o poder colegial deveria responder em nível local, confirmando que havia certa liberdade de ação. As experiências locais eram compartilhadas com os supostos centros de tomada de decisão, de modo a reorientar eventuais desvios e dar maior eficácia às missões de catequese, reestruturações que certamente colaboraram para a formação do pensamento político moderno. A constante dispersão dos membros da ordem não os permitia serem idênticos, no entanto também não os impediam de proceder da mesma forma, levando sempre em conta as demandas e peculiaridades de cada missão. Havia certa liberdade de proceder, mas também sabedoria em dizer não para os caminhos discrepantes aos propósitos afinados com a divina providência.

As *Constituições* da Companhia de Jesus não formavam um compêndio de regras engessadas, mas sim instruções dinâmicas de como proceder, principalmente nos momentos de adversidade. O ditame de número 91 pede que “os Superiores tenham perfeito conhecimento dos seus súditos, a fim de melhor os poder dirigir e governar.”³⁸⁵ Enquanto que o item 92 completa afirmando que “quanto melhor conhecerem seus problemas interiores e exteriores, com tanto mais cuidado, amor e solícitude os poderão ajudar.”³⁸⁶ Ao longo de todo o documento podemos verificar um claro incentivo à

³⁸³ EISENBERG, 2000, p. 14.

³⁸⁴ Ibidem, p. 168.

³⁸⁵ CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS. Trechos selecionados. Pós-Congregação Geral XXXI. Traduzido por ABRANCHES, P. Joaquim, p. 28.

³⁸⁶ Ibidem, p. 28.

capacidade de adaptar-se às particularidades de cada campo missionário, sabendo-se que esses evangelizadores peregrinos precisavam lidar com uma vasta diversidade de gentes e cenários, logo: “devem ser instruídos sobre a maneira como hão de proceder, prevendo as dificuldades que podem encontrar, e as vantagens que podem aproveitar para maior serviço de Deus, utilizando todos os meios ao seu alcance.”³⁸⁷ Próximo ao fim do texto, chama-nos a atenção a diretriz de número 746, que reforça, ao mesmo tempo, o valor as *Constituições*, e também a importância de saber a hora certa de dispensá-las:

sendo dever do Geral vigiar que as constituições da Companhia sejam por toda a parte observadas, poderá ele também dispensar delas quando casos particulares o exigirem, tendo em conta as pessoas, os lugares, os tempos e outras circunstâncias com a discricção que lhe der a luz divina, e sem perder de vista o fim das Constituições, que é o maior serviço divino e o bem dos que vivem neste Instituto.³⁸⁸

Formar missionários que soubessem flexibilizar seus meios, sem comprometer os fins determinados pela Companhia, passou a ser fundamental no caminhar seguro da evangelização. Tal formação demandava mais capricho no preparo dos novatos, o que terminou por estender a duração das qualificações e treinamentos que esculpam a identidade jesuítica, ajudando também a identificar aqueles realmente aptos a uma vida que imitaria o martírio dos santos.

a adaptabilidade é assim uma outra resposta à dispersão dos membros jesuítas através do mundo. Confrontados a novas situações, a dados desconhecidos do centro romano, isolados de seus superiores, os jesuítas dispersos devem poder agir segundo seu discernimento, sem prescrições. A adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário, ela está prevista nas Constituições como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta à sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir e está assim enunciada: “pode ser assim, salvo se for outra situação”.³⁸⁹

A preeminência da Companhia de Jesus perante as outras ordens regulares confirma que a capacidade de adaptar-se a cada cenário encontrado, muitas vezes é justamente o talento necessário para impor-se efetivamente à concorrência. De fato, os padres inacianos assimilariam rápido que sem essa abertura para maleabilidades, seria

³⁸⁷ Ibidem, pp. 49-50.

³⁸⁸ Ibidem, pp. 79-80.

³⁸⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 69.

realmente impossível desenvolver qualquer projeto catequético bem-sucedido, seja em Goa, no Japão, nos Brasis, ou até mesmo na própria Europa. Os missionários que deixavam o continente europeu para pregar nos novos territórios eram conscientes da necessidade de adaptar-se à realidade local para assim buscar sucesso nas missões. Podemos tomar como exemplo Francisco Xavier, que missionando no Japão aprendeu japonês, tornou-se vegetariano, e até mesmo se vestiu, em certas ocasiões, com trajes japoneses, abraçando estoicamente os desconfortos culturais em nome da propagação da verdade.³⁹⁰

A ordem de Loyola inaugurou suas experiências missionárias no ultramar poucos anos após sua criação, logo, toda essa imersão em ineditismos, e todo esse mecanismo adaptativo que a envolvia, veio a determinar os modos de proceder dos jesuítas e suas estratégias evangelizadoras no decorrer dos séculos seguintes. Apesar das inúmeras listas de regras e normas, que operavam na padronização da conduta dos missionários, sempre dispersos geograficamente, a flexibilização “prudente” dos princípios vinha se tornando grande aliada dos jesuítas na arte de ponderar para adaptar, antes de executar e praticar, desenvolvendo considerável complacência, que traduzida em perdão, alargava o repertório de artifícios de conversão, aproximando padres e neófitos. Mandatório era então nutrir a prudência, que seria o meio mais eficaz para julgar quais inovações eram de fato pertinentes, e quais poderiam traduzir-se em apostasia.

O talento para a moldabilidade aparece com frequência nos textos de Juan Alfonso de Polanco (1517-1576)³⁹¹, José de Acosta (1540-1600)³⁹² e Claudio

³⁹⁰ BRODRICK, 1952.

³⁹¹ Nascido em 24 de dezembro de 1517 em Burgos, na Espanha, Juan Alfonso de Polanco foi o segundo filho de uma abastada e numerosa família, e quase todos os seus oito irmãos e irmãs seguiram carreira eclesiástica. Aos 13 anos de idade começou seus estudos teológicos e filosóficos em Paris, onde conheceu Loyola, tendo feito os exercícios espirituais inacianos pela primeira vez em 1541 e ingressando na Ordem no ano seguinte. Tornou-se secretário de Loyola em 1547. Seria secretário geral da Companhia de Jesus por 26 anos, seguindo no cargo mesmo após a morte de Santo Inácio. (VALDÉS, José García de Castro. Los directories de J.A. de Polanco. Capítulo I. Quién fue Juan Alfonso de Polanco? Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016).

³⁹² “José de Acosta nasceu em 1540, na cidade de Medina del Campo na Espanha. Em 1552 ingressou em Colégio da Companhia de Jesus da sua cidade natal e em 1554 integrou a Ordem. O jesuíta embarcou para o vice-reino do Peru em 1572, estabelecendo-se nessa região por 14 anos. Em 1586 dirigiu-se para o vice-reino da Nova Espanha. Em 1587 retornou à Espanha. (...) em 1590 publicou a sua obra sobre o Novo Mundo”. (ROSA, Lucas Salmoria de Souza. Construção de um novo mundo na obra de José de Acosta -1540/1600. Monografia, Universidade Federal do Paraná, 2016, pp 01-02.)

Acquaviva (1543-1615)³⁹³, todos jesuítas responsáveis pela produção de saber teológico de sua época e também pela construção da história, tradição e reputação da Companhia de Jesus. Nas produções desses pensadores a capacidade adaptativa dos missionários é denominada *acomodação*, “do latim *accomodatio*, derivada de *commodus* – *cum* + *modus*, sendo o mesmo que “*com modos, com medida*”, o qual remete ao sentido de adaptação, apropriação, de conciliação ou atitude mediadora”.³⁹⁴ Essa era uma prática frequentemente debatida no seio da Ordem, como uma estratégia de atuação, que ajudava na esquivas às demandas mais ortodoxas que chegavam de Roma. Os jesuítas interpretavam seus próprios desvios, frente às diretrizes mais estreitas, não como um desrespeito às leis da Igreja, mas sim como uma forma de adaptar áridos cenários, para que esses pudessem acomodar, da melhor forma possível, as novas perspectivas que eram introduzidas, seja através de métodos inovadores, seja através de diálogos ou compromissos assumidos, com quaisquer dos agentes atuantes no campo missionário em questão.

Pedro de Ribadeneyra também sustenta o princípio da acomodação, quando aponta que “a qualificação positiva de uma ordem religiosa não reside em estar conforme aos usos de outras, mas se seus meios são proporcionais aos fins para os quais a dita ordem fora estabelecida: em função da variedade dos tempos, Deus envia diversos operários para suas vinhas.”³⁹⁵ O autor produziu um texto intitulado *Diez cosas, o notables, que para lo que se há de tratar se deben presuponer*, onde salvaguarda os modos de proceder, as especificidades da Ordem, e enaltece uma capacidade de mobilidade inerente ao missionário jesuíta, que era garantia de expansão e penetração, onde unidade e multiplicidade não seriam conceitos antagônicos, mas sim, complementares. Dentre esses dez pontos, o eclesiástico defende que *Deus dispõe de diversos instrumentos e tipos de ordens religiosas em função dos tempos e problemas que a fé enfrenta para se enraizar*, e que os objetivos da Companhia seriam *defender a*

³⁹³ Claudio Acquaviva nasceu em Nápoles e ingressou na Ordem em 1567, tendo se tornado o quinto superior geral dos jesuítas aos 37 anos, em 1581, só deixando o cargo em 31 de janeiro de 1615, quando faleceu. Durante os 34 anos que comandou a Ordem, esta teve um crescimento sem precedentes, as províncias passaram de 21 a 32, os colégios de 144 a 372. Em sua gestão o número de membros da Companhia de Jesus passou de 5.000 para 13.000. Acquaviva foi também responsável pela compilação do *Ratio Studiorum*. (ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Acquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. Estudios de Historia Novohispana, v. 40, n. 040, 2009).

³⁹⁴ MASSIMI; DE FREITAS, 2007, p. 114.

³⁹⁵ PATUZZI, 2011. pp. 268-269.

fé contra os hereges, dilatá-la entre os gentios e reformar a vida dos cristãos e encaminha-los para a salvação. Os povos encontrados nas experiências missionárias eram vistos como parte integrante de um plano divino, por isso era preciso criar pontes culturais capazes de resgatar essas ovelhas perdidas, e a capacidade de acomodação deveria ser a mola motora de todo esse processo salvacionista, conciliando teoria e prática e desenvolvendo assim o chamado *Noster Modus Procedendi*.

A capacidade dos jesuítas em acomodarem-se ao cenário encontrado nos campos de missão, é objeto de estudo que só tornou-se pauta da historiografia nos últimos décadas do século XX. Através dessas pesquisas, percebemos que no final do século XVI, a flexibilização prudente tornou-se um dos “males” atribuídos aos operários de Loyola, acusados de heterodoxia, e de confundir adaptação com dissimulação. Os padres se defendiam alegando que sem essas concessões enquanto meio, o fim último de salvação do orbe cristão estaria fatalmente comprometido, pois os caminhos que levam à Cristo são múltiplos, e seria mister usar de sabedoria e prudência na intenção de determinar o caminho mais adequado para cada uma das sociedades elencadas para tutelação.

O viés heterodoxo da Ordem, principalmente em seus modos particulares de lidar com a prática da confissão, nutriram manifestações de oposição, que, evoluíram para denúncias ao Santo Ofício, quando os inquisidores ocuparam-se, até mesmo, de censurar os supostos privilégios dos jesuítas, quando estes foram acusados de alumbradismo³⁹⁶, e de manipularem as confissões em benefício da Companhia. Os missionários eram acusados então de dissimulação, e de manipulação das decisões régias, quando o *Noster Modus Procedendi* passou a ser estudado, questionado e julgado. A dissimulação era uma acusação que Inácio de Loyola já sofria muito antes da criação da Companhia, quando evangelizava solitário em peregrinação. Em suas produções textuais oficiais, e também em suas cartas pessoais, a noção de acomodação

³⁹⁶ O alumbradismo foi um movimento religioso espanhol do século XVI, relacionado ao protestantismo e perseguido como herético. Esses religiosos acreditavam entrar em contato direto com Deus através do Espírito Santo, e “reivindicavam uma livre interpretação dos textos sagrados, uma intensa participação nos sacramentos, um maior protagonismo dos fiéis na busca pela própria salvação e uma boa dose de ardor sensual associado à experiência da união mística com o divino. É o amor e não a liturgia que deveria mover o crente, por isso a ênfase na oração mental, nos retiros espirituais, e na vivência interiorizada da fé.” (PATUZZI, 2011. p. 169). Os exercícios espirituais de Loyola e suas pregações geraram desconfiança dentre os inquisidores, justamente por terem se tornado populares rapidamente. Até mesmo seu diário pessoal foi motivo de desconfiança e análise, pois “a ameaça alumbrada residia na capacidade de exercer um efetivo controle sobre as almas dos fiéis, muito mais preciso e pontual do que o dos inquisidores.” (Ibidem. p. 176).

já aparecia em diversos momentos, o que contribuiu para a perseguição que sofreu, através de agentes do Santo Ofício:

em carta escrita ao Padre Antônio Brandão em junho de 1551, Loyola frisa a importância de que o mestre espiritual conheça o temperamento daquele que se entrega aos seus cuidados, afirmando a necessidade de “acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico, etc (...), e isto com moderação”. A mesma arte da acomodação, Loyola demonstra ao indicar algumas regras de convivência aos Padres Broett e Salmerón (carta escrita de Roma, setembro de 1541): “Nos negócios com toda a gente, principalmente com iguais ou inferiores em dignidade, falar pouco e esperar, ouvir muito e de bom grado; sim, escutar longamente até acabarem de dizer o que querem. Depois disso, responder em diversos pontos, concluindo e despedindo-se. Se retomarem a questão, abreviar as respostas no que for possível. A despedida, embora rápida, seja amável. No trato de pessoas de qualidades insignes, procurar ganhar-lhes a afeição para maior serviço de Deus. Para isso atender primeiro ao seu temperamento e adaptar-se a ele. Se são coléricos e falam com viveza, tomar um pouco seu modo em bons e santos assuntos; para esses, nada de grave, lento ou melancólico. Mas com os sérios, lentos no falar, graves e pesados, tomar também o modo deles, porque isto lhes agrada: “Fiz-me tudo para todos”.³⁹⁷

Muito antes do tempo de Loyola, esse ímpeto, por se fazer interessante aos mais estranhos e distantes, já fazia parte das estratégias dos primeiros cristãos, como fez o Apóstolo Paulo, ao apontar a obrigação de adaptar-se às capacidades individuais:

para todos aqueles que são chamados a esse ministério [da catequese], declarando-se a si próprio “devedor dos gregos e dos bárbaros, dos sábios e dos ignorantes”, para fazer com que se compreenda que no expor os mistérios da fé e os preceitos da vida é preciso adaptar o ensino à compreensão e à inteligência dos ouvintes.³⁹⁸

Marina Massimi e Geisa de Freitas entendem a acomodação como uma norma retórica resgatada de Cícero (106 ac – 43 ac) e aplicada pelos jesuítas enquanto ferramenta de mediação cultural. Essa estratégia seria um “exemplo histórico da busca de métodos mais humanos de interação em contextos conflituais, baseados na adaptação e atenção à psicologia do outro”.³⁹⁹ Segundo as autoras, tal recurso retórico era desenvolvido a partir de um conhecimento psicológico profundo, que desvendava necessidades específicas, entendimentos e vontades. Tratava-se de um esforço em abrir-se para a interação desarmada com o interlocutor e deixar-se correr o risco de ser

³⁹⁷ MASSIMI; DE FREITAS, 2007, p. 116.

³⁹⁸ AGNOLIN, 2001, p. 51.

³⁹⁹ MASSIMI; DE FREITAS, 2007, p. 111.

influenciado por ele, ou até mesmo modificado por ele. O dinamismo cultural deveria facilitar a penetração dos missionários na gramática local, para enfim modificar os comportamentos, e assim remediar as sociedades doentes.

se o orador transmitir algo que não faz sentido para o universo vivencial e cultural do público, este não se mobilizará para a persuasão e modificação da conduta. Esse conceito integrou os mais diferentes tipos de atuação retórica, utilizada como instrumento de facilitação da comunicação intergrupal, assumindo uma função muito importante na prática missionária dos jesuítas desenvolvida em várias partes do mundo ao longo da Idade Moderna. (...) no horizonte da retórica, a norma da acomodação orienta o orador ao conhecimento prévio do público ao qual sua pregação se destina. Considerando as diversas classes de ouvintes, podem ser identificadas, no período considerado, duas principais modalidades de pregação: os sermões eruditos (destinados à nobreza ou, em geral, ao público letrado) e a pregação popular (destinada à população não alfabetizada, bem como a grupos e ambientes culturais muito diferentes).⁴⁰⁰

Utilizava-se a palavra com o intuito de influenciar os hábitos e pensamentos, o que no mundo religioso costuma-se chamar de conversão. A convivência diária reduzia pouco a pouco a grande distância e a vastíssima diferença cultural entre missionários e catecúmenos, o que supostamente viabilizaria o processo evangelizador, em quaisquer dos territórios ocupados. Na América lusitana, mais especificamente,

podemos talvez falar de conversão no sentido de um convergir em termos de institutos – linguísticos e culturais – que produzem uma suposta normalização da diferença, como novidade, na medida em que fornecerão instrumentos (institucionais) novos para uma nova transcrição da identidade cultural indígena.⁴⁰¹

A verdadeira motivação desses missionários era fazer valer o comando de Jesus Cristo ao tratar com seus apóstolos: “Ide e levai a palavra, ide e levai a boa nova, levai o evangelho!” A missão irá, e levará o tomismo, no entanto, a doutrina que se lançava em missão, deveria ser capaz de acomodar-se às especificidades de cada novo território a residir. Esse processo de acomodação, engendrado e defendido com tanta resiliência pelos jesuítas, ganhava corpo na Bahia, na década de cinquenta do século XVI, onde, a raiz do dilema desses evangelizadores era conseguir identificar a linha tênue que separava capacidade adaptativa de subversão herética. No momento de determinar as

⁴⁰⁰ Ibidem, pp. 114-115.

⁴⁰¹ AGNOLIN, 2001, p. 60.

inovações metodológicas verdadeiramente pertinentes, seria necessária muita meditação solitária, mas também, muitos debates com teólogos do reino, materializados na volumosa produção epistolar da Companhia. A tarefa de levar as boas novas nunca foi fácil, seja na Europa, seja nos longínquos territórios recém descobertos, “que tivesse faltado a pregação do evangelho (como era o caso dos índios), ou que dele se tivesse perdido a lembrança, como no caso dos camponeses da Europa, o resultado era o mesmo”.⁴⁰² Logo, toda a capacidade de acomodação construída e revigorada nas missões foi crucial para a sobrevivência do espírito cristão missionário e universalista.

A valorização da dimensão taumatúrgica da palavra, a adoção de maior teatralidade nos modos de pregar, o uso de modalidades performáticas como a música e a dança, a utilização eficaz do tempo e dos horários para o ministério da palavra, o hábito de valer-se de mulheres e de crianças no papel de pregadores, são todas práticas expressivas de um “vasto experimento de acomodação realizado pelos missionários para promover a proximidade com o mundo dos índios e, assim, facilitar seus objetivos doutrinários.”⁴⁰³

Concluimos que a interação com os ameríndios no litoral luso americano, recorte que nos interessa mais especificamente, e seus consequentes movimentos de acomodação, foram determinantes no processo que moldava a labuta dos padres. Tal fenômeno acabou por transformar os “selvagens” americanos, e também as crianças missionárias, em agentes indiretos, inseridos nas transformações políticas e religiosas do início do século XVI, que atingidas em cheio pelos processos de mundialização, não estavam mais circunscritas ao território europeu, mas sim, inseridas em diferentes multiversos, que agora se retroalimentavam.

⁴⁰² PROSPERI, 2013, pp. 578-579.

⁴⁰³ MASSIMI; DE FREITAS, 2007, pp. 131-132.

4.2 Conflitos entre Sardinha e Nóbrega⁴⁰⁴

Como vimos, a prudente tolerância colocada em prática pelos primeiros jesuítas, na intenção de combater as barreiras que encontravam para evangelizar nos Brasis, não era ponto pacífico. Mesmo no interior da própria Ordem as inovações foram muitas vezes percebidas como indulgência, que, em situações-limite, poderiam ser apontadas como excesso de permissividade e falta de decoro nos assuntos essenciais da fé. Em 22 de junho de 1552, desembarcava em Salvador o bispo d. Pedro Fernandes Sardinha, que “na luta pela catequese dos índios do Brasil manifestou-se abertamente contra o Superior da Missão (...) não se considerou “Bispo dos Índios”, mas só dos portugueses, e criou graves dificuldades à conversão do gentio, que confundiu com o da Índia Oriental donde viera, e onde não se enraizou.”⁴⁰⁵ A partir da chegada do Bispo, as novas estratégias adotadas pelos jesuítas passaram a ser questionadas, tendo sido esses padres, inclusive, acusados de laxistas em termos doutrinários.

A conturbada relação entre o padre Manuel da Nóbrega e o primeiro bispo, é um excelente exemplo do choque de perspectivas em relação aos métodos catequéticos que deveriam vigorar, debate candente no período histórico que recortamos. Todas as críticas feitas pelo bispo à Roma reforçaram as suspeitas de que talvez os missionários nos Brasis estivessem “perdendo a mão” em suas frequentes e ousadas inovações. Nóbrega reivindicava “um vigário geral letrado e bem exercitado”⁴⁰⁶, mas os jesuítas alegavam que o histórico acadêmico de Sardinha não era tão exemplar quanto bradava o clérigo, que “não é letrado e é muito confiado.”⁴⁰⁷ Serafim Leite ratifica essas suspeitas quando afirma que “Sardinha nunca foi professor de teologia nem mesmo na

⁴⁰⁴ As fontes elencadas para o desenvolvimento deste seguimento são as cartas produzidas pelo Bispo Sardinha e por Manuel da Nóbrega entre 1552, ano da chegada do bispo e 1556, ano de sua morte. Sardinha escreveu a primeira carta logo que desembarcou na Bahia, mas só a enviou, juntamente com mais duas epístolas no ano seguinte, assim, do bispo há três documentos. De Nóbrega há seis epístolas que tratam mais especificamente das querelas com Sardinha, cinco endereçadas a Simão Rodrigues, um dos fundadores da Companhia de Jesus, em busca de aconselhamentos, e uma endereçada ao Rei de Portugal. Lamentavelmente, não conseguimos acesso às respostas de Rodrigues, e as cartas de d. João III que consultamos não mencionam estes embates. As cartas régias podem ter sido editadas na publicação, ou, quem sabe, as cartas do rei que tratam do assunto tenham se perdido. Há também a possibilidade do Rei de Portugal ter optado por ignorar o embate entre o provincial e o bispo, o que nos parece improvável. Contudo, estas são questões ainda em aberto.

⁴⁰⁵ LEITE: 1954, vol. 1, p. 51.

⁴⁰⁶ “un vicario general letrado y bien exercitado.” (Idem).

⁴⁰⁷ “no es letrado y es muy confiado” (P. Manuel da Nóbrega, carta 61, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 454)

Universidade de Paris, mas tão somente mestre de Latim, e isso ainda talvez só em caráter particular.”⁴⁰⁸

Nóbrega clamava pelo envio de um bispo já em sua primeira carta de 1549, que “venha para trabalhar e não para ganhar”. De acordo com o Provincial, Sardinha foi muito bem recebido: “o Bispo veio pousar conosco, até que lhe encontraram umas boas casas em que agora está. É muito benigno e zeloso, e mostra-se ele bem ter amor e sentir as coisas da Companhia. (...) E, considerando eu a obediência que lhe devo ter.”⁴⁰⁹ Nóbrega insiste em relatar toda a terra em alegria, pois “estão todos muito edificadas de suas pregações. É muito zeloso da glória e honra de N. Senhor, e tal qual esta terra havia mister, porque a vir um Bispo passeiro, freimaico e negligente, como tenho visto outros, eu morreria de triste.”⁴¹⁰ Contudo, poucas linhas após esses elogios, já começava o provincial a descrever os desconfortos na sua lida com o novo bispo. E esta é uma constante, nos textos de ambos, ao longo destes embates: primeiro os elogios e logo em seguida as críticas e reprovações. Enquanto Nóbrega dizia considerar o bispo virtuoso, Sardinha declarava que “do padre Nóbrega eu sou muito devoto, mas às vezes o repreendo em segredo, porque segue muito seu parecer em público.”⁴¹¹ Sardinha considerava o provincial “virtuoso e letrado, mas pouco experiente e muito comprometido com seu parecer, pelo que me parece ter melhor talento para ser súdito do que para mandar.”⁴¹²

Os relatos nos levam a concluir que o bispo não acreditava mesmo na salvação do gentio, e mirava apenas os lusitanos nas suas pregações, cobrando altas somas para atender os residentes europeus, e acumulando assim uma reserva considerável de bens. Os jesuítas explicam que todo o zelo e atenção que Pedro Fernandes dedicava aos portugueses era fruto de sua exacerbada ganância, porque “os padres que o Bispo trouxe não edificam nada este povo, porque cá faziam-lhe tudo de graça e agora vêm outro modo de proceder.”⁴¹³ Nóbrega relata ter tentado debater com um dos padres

⁴⁰⁸ LEITE: 1954, vol. 1, p. 455.

⁴⁰⁹ P. Manuel da Nóbrega, carta 48, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, pp. 349-350.

⁴¹⁰ P. Manuel da Nóbrega, carta 54, 1552, Ibidem, pp. 405-406.

⁴¹¹ “del Padre Nóbrega soy yo muy devoto, mas a las vezes lo reprehendo en secreto por que sigue tanto su parecer em público”. (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, Ibidem, p. 365).

⁴¹² “virtuoso y letrado, mas poco experimentado y muy casado com su parecer, por lo que me parece que tiene mejor talento para ser súbdyto, que para mandar.” (P. Pedro Fernandes, carta 02, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 12).

⁴¹³ P. Manuel da Nóbrega, carta 51, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 372.

visitadores, que “dizia-me que tudo vinha por regimento do Bispo.”⁴¹⁴ E ao admoestar Sardinha sobre os efeitos negativos de seu excesso de cobiça, este “fez-se muito agastado de que fui muito triste; e foi bom para eu saber sua arte melhor e casar-me com o meu bom propósito.”⁴¹⁵ De acordo com os relatos de Antônio Balsquez, essa conduta de Pedro Fernandes não era uma novidade para os nativos, pois segundo o religioso, muitos pajés, *venerados como santos*, também nutriam o hábito da “extorsão”. Ao tratar tais ausências de virtude, Nóbrega alertava seus superiores: “apenas direi uma coisa geral a V.R. para lhe dar motivos para chorar.”⁴¹⁶

A posição do então Governador Geral Duarte da Costa nos ajuda a concluir, que tais condutas do bispo, tidas como desonestas pelos primeiros jesuítas, realmente faziam parte do cotidiano. Ao escrever para o Rei de Portugal, o Governador faz longa queixa sobre o modo de proceder de Sardinha, e relata, que precisou inclusive, pedir ajuda a Luiz da Grãa em uma tentativa de impor limites à ganância do clérigo.⁴¹⁷

achei-o tão dissoluto em tudo, primeiramente em tomar vossa jurisdição, e tão áspero e cobiçoso nas penas que põe (...) e tão escandaloso nas grandes excomuniões que põe por pequenas coisas, e mal sofrido em diante dele requerer ninguém sua justiça, porque não consente que ninguém apele nem agrave dele, e finalmente por outros muitos vícios particulares que tem, me foi necessário ir a sua casa com Luiz da Grãa da Companhia de Jesus, muito virtuoso, que tinha cargo deste Colégio, e com outros homens honrados desta cidade, como já previ a V. A., e o aconselhei que se emendasse das coisas de que o povo se escandalizava. (...) E como verdades e bons conselhos sabem mal a quem não folga muito com eles, não aproveitou nada e foi tudo de mal em pior, e tem motinada toda esta terra e levado o dinheiro da costa com penas e excomuniões postas à sua vontade e os homens ficam vivendo como dantes. (...) e desta maneira, Senhor, usa o Bispo com as pessoas que nesta terra lhe aborrecem, que por qualquer coisa diz que são hereges e, depois de se vingar, os absolve com penitencias muito leves.⁴¹⁸

Segundo Nóbrega, Sardinha, e os eclesiásticos que com ele vieram, escolhiam suas áreas de atuação de acordo com a presença de riquezas: “onde podia conseguir dinheiro, mesmo que não houvesse pecado, ali havia grandes exames, e onde não, ainda

⁴¹⁴ “dezíame que todo venía por regimento del Obispo.” (P. Manuel da Nóbrega, carta 61, 1553, Ibidem, vol. 1, p. 454).

⁴¹⁵ P. Manuel da Nóbrega, carta 51, 1552, Ibidem, p. 372.

⁴¹⁶ “Y solamente diré una cosa general a V. R. para le dar ocasión de llorar.” (P. Manuel da Nóbrega, carta 61, 1553, Ibidem, p. 454).

⁴¹⁷ Havia uma querela constante entre o bispo e o filho de Duarte da Costa, por motivos inúmeros que não caberiam nesta nota, tais dissabores podem ter influenciado fortemente o governador nas críticas que fez a Sardinha. No entanto, estes relatos de corrupção, tendo Luiz da Grãa como testemunha, nos parecem verossímeis e dignos de análise.

⁴¹⁸ D. Duarte da Costa, carta 34, 1555, apud, LEITE: 1954, vol. 2, pp. 213 a 217.

que houvesse graves pecados, fazia-se pouca conta disso.”⁴¹⁹ Aponta Serafim Leite, que a ganância realmente já fazia parte da rotina do bispo enquanto esteve na Índia ⁴²⁰, o que não diminuía a indignação das claras e diretas denúncias, presentes nas cartas da época.

porque o bispo tem outros modos de proceder com os quais creio que não se quitarão pecados, e se roubará a gente de quanto dinheiro puderem ganhar, e se destruirá a terra. Seus clérigos absolvem quantos amancebados há, e lhes dão o senhor, e o seu pregador, que é o visitador, prega que pequem e se levantem, fazendo-lhes o caminho do céu muito largo, e Cristo Nosso Senhor diz que é estreito, e por outro lado lhes tomam como penitência isso que têm. O povo assim da cidade de Salvador como das Capitánias, ao ver que levam seu dinheiro, ganharam grande ódio ao Bispo e a seus visitadores, e tudo se torna crédito à Companhia. ⁴²¹

Nas cartas escritas por Nóbrega, Pedro Fernandes emerge como um personagem incapaz de adaptar-se às contingências da experiência local, afeito a métodos mais estreitos e ao cumprimento das normas morais: “porque da primeira pregação que fez já cada um começa a cobrir e dar roupas a seus escravos e vem vestidos à igreja. O que faz a autoridade e majestade de um Bispo! Espero no Senhor que com sua vinda e doutrina se faça nesta terra um bom povo cristão.”⁴²² Porém, o algodão disponível e o número de nativos destros na arte da tecelagem era sempre insuficiente, e somado a isso, estava a resistência dos nativos em cobrirem-se. Luiz da Grãa relata que, mesmo depois de quatro anos na América portuguesa, “o Bispo faz muito caso de que andem nus os índios e diz que pecam nisso contra a natureza, e não permite que assim se batizem ou

⁴¹⁹ “donde podía sacar dinero, aunque no ubiesse pecado, allí avía grandes exámenes, y donde no, aunque ubiesse graves pecados, hazíase poca cuenta deso.” (P. Manuel da Nóbrega, carta 61, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 454).

⁴²⁰ “O regimento que o Bispo deu ao seu Visitador tinha raízes na Índia, onde ele, quando era Vigário Geral, levava meirinho para a execução das penas que impunha, as quais não eram de Padres nossos nem de cera, mas de dinheiro; e ele com o seu meirinho: “asy mesmo aos gemtios davão muy grandes apresões e muy mao trato e pyor emxemplo pera se fazerem crystãos.” (LEITE: 1954, vol. 1, p. 454).

⁴²¹ “porque el Obispo lleva otros modos de proceder con los quales creo que no se quitarán peccados, y se robará la gente de quanto dinero pudieren ganar, y se destruirá la tierra. Sus clérigos absolvem quantos amancebados ay y les dan el Señor, y el su predicador, que es el Visitador, predica que pequen y se levanten, haziéndoles el camino del cielo muy largo, y Christo N. S. dize que es estrecho, y por otra parte lévanles de penas esso que tienen. (...) El pueblo así de la ciudad del Salvador como de las Capitánias, de ver que les llevan su dinero, le an ganado grande odio al Obispo y a sus visitadores, y todo redunda en crédito de la Compañía.” (P. Manuel da Nóbrega, carta 58, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 421 - 422).

⁴²² P. Manuel da Nóbrega, carta 47, 1552, Ibidem, p. 347.

entrem na igreja. Nós relevamos porque eles não têm o que vestir, nem cobrir, nem podemos lhes dar, para que de boa vontade andassem vestidos.”⁴²³

Efetivamente, havia dificuldades em conceber estratégias alternativas de evangelização sem ferir os princípios da fé romana, posto que a ortodoxia era o fundamento central para o exercício do “ofício da missão” (*officium missionandi*).⁴²⁴ Sardinha via com péssimos olhos todo o esforço de adaptar ao universo indígena a longa lista de axiomas cristãos, e resistiu, até a morte, ao que chamava de “defeitos que se podem cometer por descuido ou ignorância.”⁴²⁵ O bispo recordava constantemente os modos de proceder em sua experiência anterior: “e assim lhes disse eu que nesta terra procedería como na Índia ao fazer cristãos, e como lá procedía o Padre professor Francisco e os outros padres da Companhia.”⁴²⁶ Segundo o bispo, os nativos deveriam submeter-se aos modos cristãos sem ressalvas, como havia sido implementado em Goa, e encontrar os padres jesuítas modelando as práticas romanas ao cenário tropical, fez surgir inúmeras questões referentes à doutrina, que levaram ao embate constante entre Nóbrega e Sardinha. O interesse dos primeiros jesuítas do Brasil nas especificidades dos nativos agredia muito os valores de Pedro Fernandes, que não podia admitir quaisquer ponderações frente a uma cultura pagã: “porque é esta gente tão afetada por seus costumes, que não quero mais para dizer, que o quanto nós pregamos para eles não é nada, por ver que nós gostamos de seus cantos e toques gentios”.⁴²⁷ Antes que se findasse o ano de 1552, Manuel da Nóbrega já parece sutilmente desejar que o bispo, há pouco tão requisitado por ele, retornasse ao velho mundo antecipadamente.

o que me alegra muito no Senhor é obrigá-lo a fazer grandes obras, pois faz pouca conta das nossas, e teremos ocasião de nos estender pela terra, coisa tão necessária e proveitosa e de nós tão desejada. (...) Vive muito desgostoso por ser a terra pobre. Temo que se vá cedo. (...) consolo-me que todas as

⁴²³ “El Obispo haze mucho caso de que andam nudos los Indios y dize peccaren en ello contra la naturaleza, y no le quadra que así se baptizen o entren en la iglesia. Nós dissimulamos porque no tienen ellos de que se vestir ni cobrir, ni nós se lo podemos dar, que ellos de buena voluntad andarían vestidos.” (P. Luís da Grã, carta 46, 1556, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 294).

⁴²⁴ MARCOCCI, 2012, p. 463.

⁴²⁵ “defectos que se pueden cometer por discuido o ignorancia” (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 365).

⁴²⁶ “y asi le dixé yo en esta tierra avía de llevar el modo que tenía en la India en el hazer de christianos y lo que allá guardava el P. Maestro Francisco y los otros Padres de la Compañía.” (Ibidem p. 360).

⁴²⁷ “porque es esta gente tam affectionada a sus costumbres que no quiero más para dizir que quanto le predicamos es nada por ver que gustamos de sus cantares, tañeres gentiles.” (Ibidem, p. 365).

coisas grandes, que N. Senhor obrou, custarão muito trabalho e terão outros maiores contrastes.⁴²⁸

O suporte financeiro oferecido pelo rei de Portugal à missão foi inicialmente de 5.600 réis por pessoa, que diminuiu depois para 4.800, valor que já seria insuficiente se chegasse sem atraso e na íntegra aos missionários, no entanto, havia inúmeros desvios, através de “estratagemas dos funcionários do rei para não distribuir as esmolas”.⁴²⁹ O sustento por meio de doações voluntárias, como se costumava fazer na Península, também não era suficiente para prover os inacianos nos trópicos: “casas de meninos nestas partes são muito necessárias: não se podem ter sem bens temporais (...) para a Companhia se lançar de tudo isso, não se podem sustentar estas casas, nem há zelo nem virtude, nem homens para isso que abaste.”⁴³⁰ Era então preciso contar com “o Governador com todo o necessário aos meninos, como zeloso e virtuoso que é, porque as esmolas que se pediam não bastavam a um só comer.”⁴³¹ Na busca por melhoria nos proventos, recorria-se às práticas de peregrinar longas distâncias, oferecendo simbolicamente um dos jesuítas à venda, para assim angariar esmolas e prover o colégio de meninos. Esses exercícios de exaltação à humildade, que buscavam garantir sustento, eram chamados de *provas de humilhação*, e também foram reprovados pelo bispo, que os considerava uma falha que comprometia a reputação dos evangelizadores perante os índios, por expor suas fraquezas e provações:

pareceu excessivo e abater muito o estado sacerdotal mandar vender um sacerdote pelas ruas, e parece que os negros tomavam isto muito mal, e os brancos consideravam heresia, e todos riram e murmuraram sobre ele e ninguém se edificou. Respondeu-me que nada era tão grandioso quanto enviar o dito padre para vender. Para isso eu não tive resposta, e com todo meu parecer é que V.R. lhe avise que não faça mais uso destas coisas por enquanto.⁴³²

Sardinha foi sempre criticado com vigor enquanto esteve atuante nos Brasis, “porque o bispo se mostrou diferente do que parecia quando precisava de nós. Agora,

⁴²⁸ P. Manuel da Nóbrega, carta 51, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, pp. 374-375.

⁴²⁹ ZERON, 2011, p. 92.

⁴³⁰ P. Manuel da Nóbrega, carta 54, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 405.

⁴³¹ NOBREGA, 1988, p. 138.

⁴³² “pareció exce[ssivo] y abater mucho el stado sacerdotal mandar vender un sacerdote por las calles y [parecer] que los negros tomarían esto muy mal, y los blancos lo tenían por heresias y todos rie[ron y] mormuraron dello y ninguno se edificó. Respondióme que de ninguna cosa estava tan sober[bio] como de mandar vender al dicho Padre. A esto no tuve respuesta, y com todo mi parecer es que V.R. le avisse que no uze destas cosas por ahora”. (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 362-363).

desde que nos teve em terra, que não podemos partir, nos trata muito mal.”⁴³³ O próprio Governador Geral clamava por sua partida alegando que “não serão estas as primeiras nem as derradeiras descortesias que ele dirá e que eu sofrerei por serviço de V.A.”⁴³⁴ Segundo Duarte da Costa seria impossível emendá-lo, pois “neste homem não haverá nenhuma cura, senão mandá-lo V. A. ir com o seu Fernão Pirez, porque pois, eu não lhe acho meio nem termo para ele se mudar ao que deve”⁴³⁵ Na avaliação, sempre parcial, de Serafim Leite, Sardinha era interesseiro, prepotente e cego às especificidades do outro, tomando índios como hindus, e “faltando-lhe aquele espírito de fixação, estabilidade e permanência, que assinalava Alceu Amoroso Lima no verdadeiro missionário”⁴³⁶ Após quase um ano de convivência com Pedro Fernandes, Vicente Rodrigues já não economizava nas críticas, quando se reportava a Lisboa:

ao bispo nada nosso agrada, até no púlpito, com palavras bem claras, nos disse muitas coisas. Contradiz nossas mortificações de tolices e coisas de doidos, idiotas e ignorantes. Reprende muito os cristãos novos em casa, e isto disse o Padre Leonardo Nunez. Antonio Jusarte, cónego da Sé, com medo dele, veio se abrigar com os meninos órfãos, e voltará quando puder.

⁴³⁷

Em pouco tempo, Nóbrega já apresentaria certa dificuldade em cumprir seus votos de obediência, tendo em vista que Pedro Fernandes *sentia as coisas da Companhia* em clara divergência ao sentimento daquele grupo de missionários. O provincial logo escreve para Lisboa, em julho de 1552, pedindo a Simão Rodrigues, que o oriente na lida com o Bispo, pois “aconteceram algumas coisas de que darei breve conta a V. R. para saber o que passa para tudo encomendar a Nosso Senhor e nos avisar sempre no que poderemos errar, porque faz pouco mais de um mês que veio e eu já temo.”⁴³⁸ Ainda nessa mesma carta, que era enviada apenas um mês após a chegada de Sardinha, Nóbrega segue se queixando a Rodrigues e considera, até mesmo, ser

⁴³³ “porque el Obispo ásenos tornado [otro] de lo que parecía por allá en quanto tenía necesidad de nos acquerir. Agora des [que] nos tuvo en tierra, que no nos podem yr, trátanos muy mal” (Cónego António Juzarte, carta 66, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 482).

⁴³⁴ D. Duarte da Costa, carta 34, 1555, Ibidem, pp. 221-222.

⁴³⁵ Idem.

⁴³⁶ LEITE: 1954, vol. 1, p. 51.

⁴³⁷ “el Obispo ninguna cosa nuestra le agrada, hasta en el pulpito por palabras bien claras nos deshizo muchas cosas. Contradize nuestras mortificationes de parvoices y cosas de dodos, ydiotas, ygnorantes. Vitupiera mucho christianos nuevos en casa, y esto dize por el Padre Lionardo Nunez. Antonio Jusarte, cónego de la See, com miedo dél, vino a posar [con] los niños huérfanos, y ase de hir para allá quando pudiere.” (P. Vicente Rodrigues, carta 64, 1553, apud, LEITE: 1954, vol. 2, p. 468).

⁴³⁸ P. Manuel da Nóbrega, carta 51, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 369.

substituído na missão americana: “eu peço a N. Senhor me ensine a ganhar-lhe a vontade sempre. E me avise sempre do que devo fazer nisto que tenho escrito, e no mais que a prudência ensinar a V.R. que cá sucederá. E pois sabe quão mau filho tem em mim, mande outro que melhor se saiba a ver nestas coisas”.⁴³⁹

Manuel da Nóbrega explana em detalhes todas as dúvidas resultantes dos conflitos, “as quais nos pareceu bem comunicá-las com Vossa Reverendíssima para que as ponha em disputa entre parecer de letrados e me escreva o que devo fazer.”⁴⁴⁰ Assim, segue pedindo conselhos ao mestre Rodrigues para problemas que encontram-se divididos em quatro pontos principais: 1) As confissões por intérprete que “parece coisa nova, e não usada na Cristandade” 2) Cristãos e gentios juntos na missa pois “não os deitam fora para os não escandalizar: se se guardará o direito antigo ou se se permitirá estarem todos de mistura?” 3) Os batismos dos indivíduos que permaneciam nus, “porque parece que andar nu é contra a lei de natura, e, quem a não guarda peca mortalmente, e o tal não é capaz de receber Sacramento, e por outra parte eu não sei quando tanto Gentio se poderá vestir, pois tantos mil anos andou sempre nu”. 4) A utilização de certos costumes indígenas, não considerados “contra-natura”, no processo de doutrinação, como cantar, tocar e pregar ao modo gentílico. O jesuíta esclarece:

se nos abraçamos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tocar seus instrumentos de música, que eles em suas festas, quando matam contrários, e quando andam bêbados, e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como eles fazem, quando querem persuadir alguma coisa, e dizer com muita eficácia, e assim tosquiareem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a semelhança é causa de amor, e outros costumes semelhantes a estes⁴⁴¹

Vale lembrar que muitas dessas polêmicas já eram pauta antes da chegada do bispo:

Isto e as mais dúvidas que o ano passado escrevi, as quais ainda me não satisfizeram, faça Vossa Reverendíssima pôr em disputa no colégio de Coimbra e mande-me o parecer dos principais letrados da Universidade, porque, assim como para cá, como para a Índia e outras partes de infiéis, será

⁴³⁹ Ibidem, pp. 373-374.

⁴⁴⁰ Carta XII, 1552, NÓBREGA: 1988, p. 141.

⁴⁴¹ Idem.

proveitoso saber-se, ou por melhor dizer, mande Vossa Reverendíssima quem de todos nós tenha cuidado, ensinado, ensaiado e amestrado no que cá devemos de fazer em tudo.⁴⁴²

Outro costume muito presente nas sociedades ameríndias era o pranto, que se praticava para dar as boas vindas aos visitantes e também para despedir-se dos mortos durante as cerimônias fúnebres. Essa tradição não entrava na lista de costumes *contra natura*, e logo não sofria a perseguição de Nóbrega e de seus pares, que ao invés de proibir, incentivavam as crianças brancas e indígenas a participarem, garantindo sua interação. Sardinha obviamente reprovava mais essa permissão, pois clamava por enterros cristãos, sem qualquer tipo de manifestação gentílica, e escreve para Lisboa pedindo que “não enterrem, os que se convertem, ao modo gentílico.”⁴⁴³

o Bispo deve referir-se ao “pranto”, que os índios faziam quando morria algum dos seus; e continuaram a fazer e lhe permitiam os Padres para bem da catequese, como se vê da carta de Francisco Pires, da Capitania do Espírito Santo, no funeral do índio Sebastião de Lemos, filho do Gato: “fomos buscá-lo com grande pompa e solenidade. Primeiramente, o Padre Vigário levava um Crucifixo nas mãos coberto de luto, como às sextas-feiras na quaresma se costuma fazer, e sua cruz diante, e a dos meninos, e o Governador na procissão com toda a demais gente da terra. E, assim, nós cantando e eles pranteando, o trouxemos à nossa Igreja. Muito se espantaram e edificaram os Índios de ver aquele concerto, que dávamos, que logo na noite seguinte pregou Jaraguai, dizendo que aquela era a verdade e que deviam todos ser bons cristãos”.⁴⁴⁴

Três anos após a trágica morte do Bispo, Nóbrega relembra o martírio de Sardinha com certo desconforto, por não considerar o clérigo digno de uma morte tão almejada por todos aqueles que entregavam-se verdadeiramente à causa missionária, o que parece não ter sido o caso de Pedro Fernandes.

trouxe Nosso Senhor o bispo D. Pedro Fernandes, tal e tão virtuoso qual o Vossa Mercê conheceu, e muito zeloso da reformação dos costumes dos Cristãos, mas quanto ao Gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhes pareciam incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Cristo Nosso Senhor se dignaria de as ter por tais; mas nisto me ajude Vossa Mercê a louvar a Nosso Senhor em sua providência, que permitiu que fugindo ele dos Gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido deles e a mim que sempre o desejei e pedi a Nosso Senhor, e metendo-me nas ocasiões mais que ele, me foi negado. O que eu nisso julgo,

⁴⁴² Carta XII, 1552, NÓBREGA: 1988, p. 142.

⁴⁴³ “ny enterrem los que se convierten al modo gentílico”. (d. Pedro Fernandes, carta 49, 1552, apud, LEITE: 1954, vol. 1, p. 364).

⁴⁴⁴ LEITE: 1954, vol. 2, p. 364.

posto que não fui conselheiro de Nosso Senhor, é que quem isto fez, por ventura quis pagar-lhe suas virtudes e bondade grande, e castigar-lhe juntamente o descuido e pouco zelo que tinha da salvação do Gentio. Castigou-o, dando-lhe em pena a morte que ele não amava, e remunerou-o em ela ser tão gloriosa como já contariam a Vossa Mercê que ela foi, pois foi em poder de Infieis com tantas e tão boas circunstâncias como teve.⁴⁴⁵

Os doutos, que pretendiam determinar a licitude das práticas evangelizadoras no ultramar, raramente se arriscavam em cruzar o atlântico para experienciar a pertinência de seus ditames, pois caso o fizessem, certamente correriam inúmeros riscos e passariam diversas provações, como de fato aconteceu com Pedro Fernandes Sardinha, morto e devorado por aqueles nativos, que não soube, ou não quis converter. A rigidez ortodoxa do bispo não tinha lugar na metodologia catequética, instaurada no litoral da América portuguesa até então, pois uma vez trabalhando nos trópicos, a imposição de velhas certezas precisava encontrar segurança e fluidez na criatividade de novos caminhos. Sem embargo, a imaginação, a criatividade e a persuasão prudente insistiam em falhar, e todo esse pragmatismo adaptativo que caracterizava o modo de proceder dos jesuítas não foi garantia de sucesso na evangelização desses gentios, o que levou, como vimos, Manuel da Nóbrega a reavaliar as estratégias de conversão, adotando então meios mais agressivos que buscassem a submissão dessas comunidades, o que também não foi garantia de pleno subjugo e de devoção legítima à Igreja Romana.

⁴⁴⁵ Carta XX, 1559, NÓBREGA: 1988, p. 193.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DESTINO DE ALGUNS ÓRFÃOS

As fontes que temos à disposição não nos permitem contar muitos detalhes sobre a trajetória individual desses pequenos evangelizadores, que atuaram como precoces mediadores culturais, depois de atravessarem o Atlântico. Porém, valendo-se de pesquisas já realizadas, em arquivos europeus da Companhia de Jesus, podemos chegar a alguns nomes de meninos órfãos portugueses, que crescendo em degredo nos Brasis, desenvolveram as qualidades necessárias para assumirem, depois de adultos, funções importantes em campo missionário luso americano, exatamente como fora planejado originalmente pelos jesuítas. Serafim Leite nos traz informações importantes sobre a vida dos meninos pregadores já no auge de suas atuações, ao publicar uma carta de 1564, onde alguns nomes, idades, habilidades e funções são citadas. Complementado Leite, a historiadora francesa Charlotte Castelnau-L'Estoile nos apresenta as condições desses degredados nas últimas décadas do século XVI, já próximos ao afastamento de suas funções, devido à idade avançada.

Assim como Serafim Leite, e muitos outros especialistas, Castelnau-L'Estoile é uma estudiosa dos catálogos provinciais, onde os padres e irmãos atuantes são listados e classificados. Ao se dedicar a um desses documentos, datado de 1598, a autora nos apresenta, além do perfil dos evangelizadores, o histórico de cada um deles. Os catálogos, tal como a volumosa produção epistolar, tinham o objetivo de permitir maior controle das atividades exercidas em missão. Consta “a existência dos catálogos breves, que precisavam ser preenchidos todos os anos, e dos catálogos completos, que deviam ser enviados a cada três anos.”⁴⁴⁶ Tais papéis funcionavam como uma espécie de relatório dos recursos humanos disponíveis à missão em determinada província.

Aqueles que tomavam para si a catequese, com o empenho que tal desafio demandava, precisavam de tempo disponível para estudar os costumes indígenas e seu idioma, em detrimento de uma dedicação mais adequada às matérias da teologia, levando esse irmão a uma formação de menor aprofundamento, assimilando apenas o necessário, apenas o conhecimento que garantisse sua ordenação: “em sua imensa maioria, os padres missionários seguem um percurso de estudos rápidos, se levarmos em conta os critérios jesuítas de formação. Depois de três ou quatro anos de gramática,

⁴⁴⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 239.

estudam durante um ano os casos de consciência, ou teologia moral.”⁴⁴⁷ Segundo Castelnau-L’estoile, os catálogos provinciais nos confirmam que o missionário era o padre que não sabia fazer outra coisa além de evangelizar catecúmenos. A responsabilidade pela conversão teria sido uma lida de especialistas, tarefa sempre delegada a exímios falantes da língua da terra, “que não tem utilidade alguma para outros serviços além da conversão dos índios.”⁴⁴⁸

na Europa a questão era enviar em missão homens que tivessem exercido outros serviços ao longo de toda a sua carreira jesuíta, enquanto no Brasil, os missionários tinham mais nitidamente um perfil de especialistas e se dedicavam a vida inteira à missão. (...) o talento para a conversão dos índios é frequentemente exclusivo (em 44% dos casos), o que significa que é frequentemente único, o padre não tem qualquer outro talento além desse. Os outros talentos (governo, gestão, ensino, pregação e confissão) geralmente são cruzados entre si.⁴⁴⁹

A prioridade da grande maioria dos missionários era as terras do oriente, promessa de glórias e heroísmo, o que ofuscava a província do Brasil, destino sem muito prestígio. Tal contratempo aumentava o desejo pela ordenação dos irmãos brasileiros, para assim aliviar o peso da falta de contingente, posto que encontrar eclesiásticos europeus que dominassem o idioma dos nativos era muito difícil. Havia uma larga diferença entre saber a língua e ser dela um estudioso: “os brasileiros são aqueles que a sabem (...) e os europeus são aqueles que a aprendem”.⁴⁵⁰ Era também frequente,

a preocupação em colaborar plenamente com as elites econômicas e sociais da colônia e, nessa perspectiva, a possibilidade de um recrutamento local é essencial. Se as grandes famílias da colônia não pudessem fazer seus filhos entrarem na Companhia, os laços que as uniam aos jesuítas seriam muito mais frágeis.⁴⁵¹

As capitânicas luso americanas contavam inclusive com aldeias específicas para a imersão no novo idioma, onde os padres recém chegados passavam longas temporadas em dedicação exclusiva, “eram, portanto, além de espaços de conversão para os índios,

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 221.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 217.

⁴⁴⁹ Ibidem, pp. 216-218.

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 234.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 230.

também espaços de formação para os jovens jesuítas.”⁴⁵² Porém, apenas os evangelizadores nascidos no Brasil eram aqueles catalogados como *ele sabe* ou *ele possuiu*, nas partes do catálogo que se referiam ao talento das línguas, com exceção dos nascidos na Europa e enviados à América ainda quando crianças, e são estes que priorizamos observar.

Nos territórios tocados pelas pretensões universalistas romanas, era muito comum a procura por jovens nascidos nos campos de atuação missionária, dispostos a ordenarem-se padres, para que assim pudessem converter seus iguais, fazendo uso de caminhos persuasivos particulares, sempre pregando no idioma local, como no caso de evangelizadores bilíngues em Gandia, na Espanha, que pregavam em árabe, por terem sido mouriscos enquanto crianças, e recolhidos pela Ordem para educarem-se nos colégios jesuítas.⁴⁵³ Esse é mais um exemplo da eterna e incansável busca por missionários *linguas*, que verificamos nos Brasis, onde os naturais eram constantemente incentivados pelos provinciais para ingressarem na Ordem, por suas habilidades no trato com o idioma, fruto do convívio com as amas de leite ameríndias, etnia ainda majoritária dentre os escravizados. Sem embargo, a possibilidade de ordenar homens da terra não era vista com os melhores olhos por Roma, que obrigava os noviços lusos a estudarem o tupi mas proibia a convocação de brasileiros, tidos como indivíduos de linhagem debilitada, pois “a gente nascida no Brasil não serve para a Companhia pela natureza e inclinação mala”⁴⁵⁴

os superiores, sempre europeus, consideram esses recrutas inferiores: frequentemente sua natureza é percebida como “má” e a educação recebida não tão boa quanto na Europa. (...) Por ocasião da fundação dos primeiros colégios, os superiores aceitam vários “brasileiros”, mas a experiência dos primeiros anos não se revelou bem sucedida, pois a maior parte desses noviços admitidos na Companhia logo são dela excluídos.⁴⁵⁵

Na década de noventa do século XVI, a província conhecida como Brasil tinha a seu serviço trinta padres residentes, responsáveis pela evangelização dos nativos, sendo que apenas oito eram nascidos na América portuguesa. Dentre esses missionários pudemos identificar cinco dos meninos órfãos de Lisboa degredados para Salvador na

⁴⁵² Ibidem, p. 242.

⁴⁵³ PATUZZI, 2011. p. 101.

⁴⁵⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 233.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 228.

década de cinquenta: Simão Gonçalves, Luis Valente, Manuel Viegas, Antônio Pina e João Pereira, agora já velhos, provavelmente cansados, e preocupados em encontrar especialistas na língua da terra, que os pudesse substituir à altura. Todos haviam chegado ao Novo Mundo ainda crianças, onde desenvolveram a automaticidade verbal de um nativo, mantendo a “qualidade humana” de um europeu, e apresentando-se assim como a melhor opção disponível, tanto para os jesuítas locais, quanto para os teólogos que enviavam ditames e diretrizes da Península.

Na carta de Antônio Blasquez, de 13 de setembro de 1564, encontramos o nome de três eclesiásticos que vieram degredados ainda meninos, e viveram sob a tutela da Ordem de Loyola, até o momento de ordenarem-se padres. Em Salvador, Simão Gonçalves é citado como “sacerdote, escolar, de 28 anos, há 13 que entrou na Companhia no Brasil. Foi um dos meninos órfãos que aqui foram enviados de Portugal. Estudou pouco latim. Sabe a língua dos índios. É professor de Noviços.”⁴⁵⁶ No Rio de Janeiro, aparece Luis Valente, que agora com 30 anos, atuava oficialmente como padre da Companhia desde os 21, também “estudou um pouco de latim. Sabe a língua. Foi dos meninos órfãos.”⁴⁵⁷ O terceiro missionário mencionado é Manuel Viegas, sacerdote de 28 anos, que atuava em São Paulo de Piratininga, tendo entrado na Companhia como irmão aos 16 anos, e este, “que foi com os órfãos”, também é louvado por ser um missionário língua.

Havia atritos entre os padres inicianos de formação teológica mais aprofundada, e os que optavam pela dedicação exclusiva ao mundo ameríndio, com objetivos catequéticos, aqueles mais preocupados com suas carreiras eclesiásticas, e estes obcecados pela salvação de almas perdidas, criando uma verdadeira oposição entre os estudos teológicos e os estudos da língua da terra. No caso de Manuel Viegas esta não foi uma escolha consciente, mas sim um caminho natural, por já fazer ele uso do tupi ainda na infância. Através do catálogo de 1598, conseguimos obter algumas informações a respeito de Viegas, neste ano já coadjutor espiritual formado.

⁴⁵⁶ “sacerdote, escolar, de 28 anos, a 13 que entró en la Compania en el Brasil. Fue de unos ninos huérfanos que allá fueron imbiados de Portugal. Studió poco latín. Sabe la lengua de los índios. Es Maestro de Novitios” (P. Antônio Blasquez, carta 07, 1564, apud LEITE, Serafim. Monumenta Brasiliae. Monumenta Historica Societatis Iesu (1563-1568). Volume IV. Coimbra, 1956, p. 476)

⁴⁵⁷ “a estudiado hum poco de latín. Sabe la lengua. Fue de los ninos huérfanos”. (Idem, p. 481).

Desembarcado em Salvador, provavelmente no ano de 1555,⁴⁵⁸ juntamente com outros meninos portugueses, entrou na Companhia pouco tempo depois. Viegas era exímio *língua*, tendo aprendido inclusive a comunicar-se com os índios Maromomins, e dedicou toda sua vida à conversão de “selvagens” em aldeias e comunidades distintas. Ele agora era registrado como missionário especializado, e vivia em Piratininga com outros cinco jesuítas, onde nutria “uma clara consciência de pertencimento a um grupo, os antigos intérpretes (antigos *línguas*), os missionários especializados que se opõem aos outros, grupo composto dos padres de Portugal, dos teólogos, dos jovens, dos ambiciosos que preferem ocupar-se dos brancos a ocupar-se dos índios”.⁴⁵⁹

As dificuldades em missionar nos Brasis, e as rugas entre teólogos e *línguas*, aparecem em uma epístola escrita em São Vicente, no ano de 1585, pelo próprio Manuel Viegas, e enviada a Claudio Aquaviva, que nesse momento já havia se tornado superior geral da Ordem de Loyola. Viegas defende o estudo do idioma da terra pois *quem nesta terra sabe a língua dela é aqui teólogo*, e mostra preocupação na falta de padres europeus *línguas* que pudessem substituir os de sua geração, agora já velhos, o que confirma nossas suspeitas de que o envio de órfãos lusitanos tenha cessado no final da década de cinquenta do século que recortamos.

que todos que são para isso, aprendam e saibam a língua da terra e que nenhum (conforme ao que vossa paternidade lhe mandou) consente que se ordene de ordens sacras, ainda que sejam muito para isso, sem que primeiro saibam e aprendam a língua da terra. O que foi bem ordenado por vossa paternidade, porque saiba V.P. que muito poucos a queriam aprender e saber e dar-se a ela; tudo era darem-se às letras e serem pregadores dos portugueses, e subir ao púlpito a pregar aos brancos e eles não se lembravam desta pobre gente de lhe pregar em sua língua. (...) e muitos padres que vêm de lá teólogos, nos dizem que se pudesse ser, dariam metade de sua teologia pela língua. E digo a vossa paternidade, que não darei minha língua por toda a sua teologia, e folgaria que eles ficassem com sua teologia e soubessem também a língua. Agora todos os que são para isso se dão a saber a língua e, desta maneira, haverá agora muitos *línguas* na terra e os índios não perecerão a mingua de *línguas*, porque nós, os antigos *línguas*, já estamos velhos, e é necessário que venham outros para trocar, e ficar no nosso lugar. A colheita é abundante e os operários pouco numerosos.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Castelnuau-L'Estoile aponta 1554 como o ano de chegada de Manuel Viegas e de João Pereira, mas não encontramos nas fontes nenhum indício de um grupo de meninos chegando neste ano, mas sim no ano seguinte, 1555.

⁴⁵⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 265.

⁴⁶⁰ Ibidem, p. 264.

A já citada carta de Antônio Blasquez, de 1564, tinha como destinatário o padre Diego Mirón (1516-1590), residente em Lisboa, que também esteve envolvido diretamente com o envio dos meninos. O jesuíta reporta que “são estes dos órfãos que vossa reverendíssima mandou a esta terra há 9 ou 10 anos, e saíram, pela bondade do Senhor, idôneos ministros da conversão das gentes.”⁴⁶¹ No documento, Blasquez regozija da atuação de um Diácono e de um Subdiácono, ambos padres da Companhia, frutos colhidos dentre o grupo de jovens que veio de Lisboa, para auxiliarem no processo de catequese dos índios:

chama-se um deles Antônio Pina, e o outro João Pereira. Este tem agora a função de ir pregar na Vila Velha, todos os domingos e festas, aos escravos dos cristãos, e até os confessar quando suas necessidades demandam. O outro reside na povoação de Santiago, encarregado daquela casa.⁴⁶²

Segundo Timothy Coates, tanto Antônio de Pina quanto João Pereira aparecem em muitas outras cartas como jesuítas ordenados e muito bem sucedidos.⁴⁶³ João Pereira, que residia no Espírito Santo com outros sete jesuítas, nasceu na diocese de Elvas, ao sul de Portugal. O eclesiástico tinha 12 anos quando foi degredado, acompanhado de outros meninos tutelados, e aos 56 gozava de afamado prestígio nas demais capitanias. Assim como Manuel Viegas, Pereira também dedicou toda sua vida à missão, tornando-se superior da paróquia de Vila Velha em 1598, “depois de ter estado à frente da de São Vicente durante cinco anos, depois da de Porto Seguro durante três anos”⁴⁶⁴, serviços prestados que lhe garantiram o *bastão de Marechal*. João Pereira era um caso extraordinário de missionário especializado na comunicação com os nativos, pois apesar de sua formação teológica debilitada, ainda assim integrou a elite jesuítica local, sendo um de seus raros membros com domínio total do tupi.

⁴⁶¹ “son estos de los huérfanos que V. R. a mandó a esta tierra avrá 9 ó 10 anos, y an salido por la bondad dei Senor idóneos ministros de la conversión de las gentes”. (P. Antônio Blasquez, carta 07, 1564, apud, LEITE: 1956, vol. 4, p. 76).

⁴⁶² “llámase uno dellos Antonio de Pina, el otro Joán Perera. Éste tiene aora cargo de hir a predicar a la Villa Vieja, todos los domingos y fiestas, a los esclavos de los christianos, ultra de confessarlos quando sus necessidades lo demandan. El otro reside en la población de Santiago, teniendo cargo de aquella casa”. (Ibidem, p. 77)

⁴⁶³ COATES, 2001, p. 129.

⁴⁶⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 223.

em 1557, com 15 anos, ele entrou na Companhia, atendendo ao desejo de Manoel da Nóbrega, que esperava que os órfãos de Lisboa se tornassem missionários. Tendo aprendido o tupi muito jovem, no contato com crianças índias, ele era o único entre os professos a conhecer bem (*optime*) a língua indígena. Estudou apenas um ano de teologia e seu nível em filosofia e em teologia era julgado “fraco”, o que o diferenciou uma vez mais dos professos. Para parafrasear os padres do Brasil, pode-se dizer que seu tupi lhe serviu de teologia, uma vez que foi até nomeado pregador apesar de seu fraco nível na matéria. (...) seu julgamento, sua prudência, sua experiência são considerados bons. Em 1592, único em seu gênero, ele é admitido à profissão dos quatro votos.⁴⁶⁵

Sobre Simão Gonçalves, Luis Valente, Antônio Pina e muitos outros órfãos, que uma vez adultos tornaram-se jesuítas missionários nos Brasis, não encontramos muitas pistas ou informação de relevo. No entanto, segue a busca por fontes capazes de revelar o futuro desses meninos, que um dia desvalidos, foram recolhidos e instruídos pelos padres da Companhia de Jesus em Lisboa, convencidos a entregarem suas vidas à causa romana, e para isso sobreviveram à dificultosa travessia atlântica, tornando-se residentes em estranhas terras distantes, e vivendo, ou não, dedicados à improvável catequese de índios arredios e inconstantes.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 223.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias publicadas:

ANCHIETA, José de. Teatro de Anchieta, obras completas. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

_____. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 – 1594). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

BOTERO, João. Da Razão de Estado. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS. Trechos selecionados. Pós-Congregação Geral XXXI. Traduzido pelo Padre Joaquim Abranches.

LEITE, Serafim. Páginas de História do Brasil. Capítulo IV: O primeiro embarque de órfãos para o Brasil. São Paulo, Rio de Janeiro e Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

_____. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549 – 1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

_____. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553). Volume I. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

_____. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1553-1558). Volume II. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

_____. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1558-1563). Volume III. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

_____. Monumenta Brasiliae. Monumenta Historica Societatis Iesu (1563-1568). Volume IV. Coimbra, 1956.

LOYOLA, Inácio de. Os exercícios espirituais. Tradução de Vera Lúcia Leitão Magyar. São Paulo: Madras editora, 2004.

NOBREGA, Manuel da. Cartas do Brasil (1549 – 1560). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

PEIXOTO, Afrânio. Cartas avulsas (1550 – 1568). Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

Obras gerais sobre o tema :

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*, n. 144, p. 19-71, 2001.

ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, v. 40, n. 040, 2009.

ALDEN, Dauril. "Jesuit perceptions of the Brasís during the sixteenth century". *Journal of world history*, vol. 3, n. 2, pp. 205-218, fall, 1992.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALVES, Gilberto Luiz. A catequese jesuítica e a historiografia católica. *Revista educação em questão*, Natal, 1/2 (2/1): 146-58, jul./87-jun./88.

_____. A obra educacional da Companhia de Jesus no Brasil, segundo a historiografia. In: Trabalho apresentado no VI Congresso Ibero-Americano de História da Educação Latino-Americana. San Luis Postosí, México. 2003.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1981.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos - Das cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas & Debates/Círculo de leitores, 2015.

BITTAR, Marisa; JÚNIOR, Amarílio Ferreira. Pluralidade linguística, escola de bê-a-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação & Sociedade*, v. 25, n. 86, 2004.

_____. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. *Revista brasileira de estudos pedagógicos*, v. 81, n. 199, 2007.

BILINKOFF, Jodi. The many "lives" of Pedro de Ribadeneyra. *Renaissance Quarterly*, v. 52, n. 1, p. 180-196, 1999.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

BRODRICK, James. *Saint Francis Xavier (1506–1552)*. London: Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1952.

CASTAGNA, Paulo. A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII. *D. O. Leitura*, São Paulo, ano 12, n.43, p.6-9, abr. 1994. Disponível em: <<https://archive.org/details/AMusicaComoInstrumentoDeCatequeseNoBrasilDosSeculosXviEXvii>> Acesso em 09 de set de 2016

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlottte de. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580 – 1620*. São Paulo: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das crianças no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

CLOSSEY, Luke. The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement - presented at “Global Social Movements in World Historical Perspective” – A conference of the World History Multi-Campus Research Group – University of California, Santa Cruz, October 31, 2005.

COATES, Timothy J. Convicts and orphans. Forced and state-sponsored colonizers in the portuguese empire, 1550-1755. California: Stanford University Press, 2001.

California: Stanford University Press, 2001. COSTA, Mariza Domingos da; COSTA, Célio Juvenal da. Catequese e educação dos indígenas na colônia – alguns apontamentos. Seminário de Pesquisa do PPE. Universidade Estadual de Maringá. 08 e 09 de junho de 2009. Disponível em <http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2009/15.pdf > Acesso em 09 de set de 2016.

CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. Política e retórica: estratégias de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2014.

CUNHA, Mafalda Soares da. A Europa que atravessa o atlântico (1500-1625). In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

DAHER, Andrea. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

DELUMEAU, Jean. A história do medo no ocidente (1300- 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOURADO, Mecenas. A conversão do gentio. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

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

ELLIOT, John H. “A conquista espanhola e a colonização da América” e “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII” In: BETHELL, Leslie (org.) História da América Latina. América Latina Colonial. São Paulo: Edusp, 1998.

FAVACHO, André Marcio Picanço. O recolhimento dos meninos: por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

FERNANDES, Florestan. Organização social dos tupinambá. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1963.

_____. A função social da guerra na sociedade tupinambá. São Paulo: Editora globo, 2006.

FERREIRA, Antonio Gomes. Gerar, Criar, Educar – A Criança no Portugal do Antigo Regime. Coimbra: Quarteto, 2000.

FONTE, Teodoro Afonso da. Evolução do conceito de exposto em Portugal. In: VENANCIO, Renato Pinto (org.). História social do abandono de crianças. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII – XX. Belo horizonte: Editora PUC Minas, 2010.

FRANCO, Renato. Pobreza e caridade leiga – as Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa. Tese (Doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, 2011.

FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala. São Paulo: Global Editora, 2011.

GALTER, Maria Inalva. Interpretações sobre a ação dos Jesuítas no período colonial. XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais/IV Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais. Formação, Sabedoria e Felicidade na Antiguidade e Medievo. Universidade Estadual de Maringá, 28 a 30 de Agosto de 2013.

GÉLIS, Jaques. A individualização da criança. In: AIRES, Philippe; DUBY, Georges (Org.). História da vida privada, vol. III. São Paulo: Editora Schwarcz, 2009.

GOMES, Plínio Freire. “O ciclo dos meninos cantores (1550-1552) – música e aculturação nos primórdios da colônia”. Revista Brasileira de História, v.11, n. 21 (set.90/fev), 1991.

GONÇALVES, Regina Célia. Ação missionária e identidade jesuíta na Província do Brasil. Resenha de: Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil-1580-1620; de Charlotte de Castelnau-L'Estoile (tradução de Ilka Stern Cohen; Bauru: EDUSC, 2006, 62. Sæculum–Revista de História, n. 15, 2006.

GRUZINSKI, Serge. As quatro partes do mundo - História de uma mundialização. Minas Gerais/São Paulo: Editora UFMG/Edusp, 2014.

GUSMÃO, Eduardo Gusmão. Uma religião sem caráter. Universidade Federal de Roraima. Textos e Debates, v. 1, n. 6, 2012.

HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini; HAYASHI, Carlos Roberto Massao; DA SILVA, Márcia Regina. Panorama da educação jesuítica no Brasil colonial: síntese do conhecimento em teses e dissertações. Em Aberto, v. 21, n. 78, 2008.

HERNANDES, Paulo Romualdo. “Meninos órfãos vindos do Reino para a América: mestiçagem cultural”. Leitura: Teoria & Prática, v. 34, n. 66, 2016.

HESPANHA, Antônio Manuel.; SUBTIL, José Manuel. Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime.

In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

HOBBS, Thomas. Leviatã. Ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2015.

HOLLER, Marcos. “O mito da música nas atividades da Companhia de Jesus no Brasil colonial”. Revista Eletrônica de Musicologia, vol. XI, setembro, 2007.

_____. Os jesuítas e a música no Brasil colonial. São Paulo: Editora Unicamp, 2010.

HOLLANDA, Sergio Buarque de. Visão do paraíso. São Paulo: Editora brasiliense, 1996.

_____. Caminhos e Fronteiras. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. Um arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português (1559-1582). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2017,

JUNIOR, Arnaldo Érico Huff. Confessionalização e ortodoxia luterana: Embates teológico e políticos nos séculos XVI e XVII. Ciência da religião – História e sociedade, Volume 7, Número 1, 2009.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomos I & II. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

MACHADO, Maria Cristina Gomes.; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Um projeto católico de nação: Serafim Leite S. J. (1890-1969) e a obra páginas de história do Brasil. Revista Teoria e prática da Educação, v. 18, n.1, p.111-121, Janeiro/Abril 2015.

MADEIRA, João. Os jesuítas, a acomodação e a tolerância. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 1, n. 3, 2009.

MAINKA, Peter Johann. Historiografia alemã sobre a Companhia de Jesus. Pesquisas recentes sobre os jesuítas e a sua atuação nas Américas portuguesa e espanhola. Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, v. 15, n. 1, 2011.

MARCILIO, Maria Luiza. História social da criança abandonada. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

MARCOCCI, Giuseppe. A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MASSIMI, Marina. Um incendiado desejo das Índias. Belo horizonte: Edições Loyola, 2002.

MASSIMI, Marina; DE FREITAS, Geisa Rodrigues. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuitas na Terra de Santa Cruz. *Mnemosine*, v. 3, n. 1, 2007.

MONTEIRO, Alex Silva. A heresia dos anjos: A infância na inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal Fluminense, 2005.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1978.

_____. Terrena cidade celeste. Imaginação social jesuítica e inquisição. Rio de Janeiro: Atlântica editora, 2003.

OLIVEIRA, Amanda Melissa Bariano de. “Ação educacional jesuítica no Brasil colonial.” Anais do III encontro nacional do GT Historia das religiões e das religiosidades – ANPUH – Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: *Revista brasileira de Historia das Religiões*. Maringá (PR) V. III, n.9, janeiro, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

PAGDEN, Anthony. La caída del hombre natural. El índio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza editorial, 1988.

PAIVA, José Maria de. Colonização e catequese. São Paulo: Cortez Editora, 1982.

PATUZZI, Silvia. Uma monarquia em um corpo universal. A identidade da Companhia de Jesus no Tempo de Claudio Acquaviva. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

PÉCORRA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: Novaes, A. (Org). A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Máquina de gêneros. São Paulo: Edusp, 2001.

PEDRO, Livia Carvalho. História da Companhia de Jesus no Brasil. Biografia de uma obra. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2008.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. Um arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português (1559-1582). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2017.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do reino. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000.

POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil

colonial”. Revista Brasileira de História, v.21, n. 40, setembro, 2000.

_____. Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003.

PRADO, J. F. de Almeida. Primeiros povoadores do Brasil (1500-1530). São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939.

PROSPERI, Adriano. Dar a alma. História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: Edusp, 2013.

RAMINELLI, Ronald. Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RAMOS, Fabio Pestana. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). História das crianças no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

RIBEIRO, Marília de Azambuja. Legitimar um rei com profecias: Milenarismo e profetismo no discurso político do Portugal moderno (Séculos XVI-XVIII). Revista de História Moderna: 2/3 (Dossier). Pernambuco, Julho-dezembro 2015.

RODRIGUES, Ana da Rocha. As Santas Casas da Misericórdia e a Roda dos Expostos. In: VENANCIO, Renato Pinto (Org.). História social do abandono de crianças. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII – XX. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010.

RODRIGUES, Francisco. História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal. Tomo primeiro. Volume I. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

RODRIGUES, Rui Luis. Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do ocidente, 1530-1685. Tese (Doutorado em História Social) Universidade de São Paulo, 2012.

ROSA, Lucas Salmoria de Souza. Construção de um novo mundo na obra de José de Acosta (1540-1600). Monografia, Universidade Federal do Paraná, 2016.

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Padre Serafim Leite (S.J.): Um intelectual entre o Brasil e Portugal no século XX. Tese (Doutorado em História da Educação) Universidade de Maringá, 2012.

SANTOS, Georgina Silva dos.; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

SCHAUB, Jean-Frédéric. A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Editora Schwarcz, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. Inferno Atlântico. São Paulo: Editora Schwarcz, 1993.

_____. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

TEIXEIRA, Luciano dos Santos. Os jesuítas na moderna historiografia brasileira. XIII Encontro de História – Identidades - Anpuh-Rio, 2008

TODOROV, Tzvetan. Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade da natureza humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. Dicionário do Brasil colonial. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). Coleção: O Brasil colonial (1443-1580). Volume I. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

VALDÉS, José García de Castro. Los directories de J.A. de Polanco. Capítulo I. Quiém fue Juan Alfonso de Polanco? Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

VENANCIO, Renato Pinto (Org.). História social do abandono de crianças. De Portugal ao Brasil: séculos XVIII – XX. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010.

WITTMANN, Luisa Tombini. “A música nos primeiros anos de presença jesuítica no Brasil”. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

WREGGE, Rachel Silveira. A educação escolar jesuítica no Brasil-colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite “História da Companhia de Jesus no Brasil”. Dissertação (Mestrado em História da Educação) Universidade Estadual de Campinas, 1993.

XAVIER, Ângela Barreto. A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Instituto de ciências sociais da Universidade de Lisboa, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. As missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas. Revista de História, n. 147, p. 227-234, 2002.

_____. Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011.