



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

José Delfim dos Santos Pereira

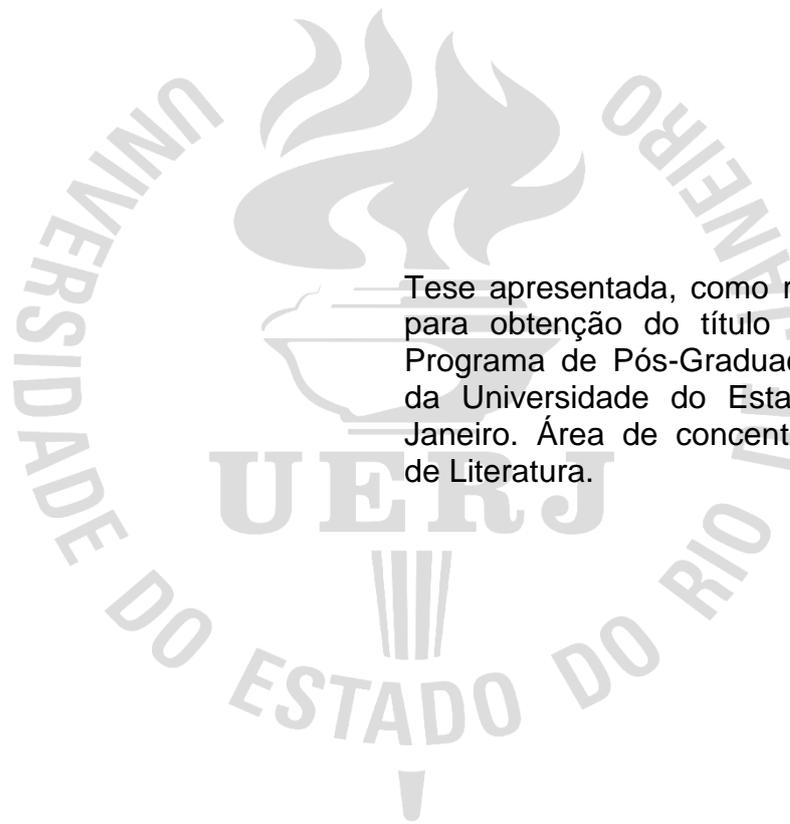
A semiótica da fé: Manuel da Nóbrega e a conversão do signo

Rio de Janeiro

2024

José Delfim dos Santos Pereira

A semiótica da fé: Manuel da Nóbrega e a conversão do signo



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Prof^a. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

P436

Pereira, José Delfim dos Santos.

A semiótica da fé: Manuel da Nóbrega e a conversão do signo /
José Delfim dos Santos Pereira. – 2024.

156 f.: il.

Orientadora: Ana Lúcia Machado de Oliveira.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Letras.

1. Nobrega, Manuel da, 1517-1570 - Crítica e interpretação –
Teses. 2. Literatura brasileira – História e crítica – Teses. 3.
Catequese - Igreja Católica – Teses. 4. Indígenas na literatura -
Teses. 5. Alencar, José de, 1829-1877 - Crítica e interpretação –
Teses. I. Oliveira, Ana Lucia Machado de, 1954-. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0(81)(091)

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

José Delfim dos Santos Pereira

A semiótica da fé: Manuel da Nóbrega e a conversão do signo

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 30 de setembro de 2024.

Orientadora:

Prof^a. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira
Instituto de Letras - UERJ

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Sheila Hue
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Marcus Vinicius Soares
Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Eduardo da Silva de Freitas
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Adalberto Müller
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus avós Luís dos Santos e Maria Ferreira dos Santos, a João Ferreira Filho e ao meu garoto de três patinhas, Faísca (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à graça divina, sem a qual chegar até aqui não teria sido possível. Graça que sempre foi minha maior fonte de inspiração, esperança e força. Expresso igualmente imensa gratidão à minha amada esposa, Tatiane, essa pessoa brilhante, incrível e com um dos corações mais resilientes que conheço. Tatiane e eu somamos mais de vinte anos de amizade, dos quais quatorze anos são de namoro e quase oito de casamento e com ela conheci uma felicidade sem igual. Ao longo desta vida juntos ela sempre apoiou meus sonhos, especialmente o acadêmico, tão significativo quanto desafiador. O amor nos abraça nos momentos mais sombrios.

Agradeço igualmente aos meus companheiros de quatro patas, aliás, um deles tinha apenas três. Mônica que sempre esteve incansavelmente ao meu lado ao longo das noites que deixei de dormir a fim de escrever a tese – como esta, por exemplo. Deus sabe o conforto que sentia e sinto ao olhar para o lado e vê-la ali recostada, me inundando de paz. Expresso igualmente minha gratidão a meu amado Faísca, que infelizmente nos deixou há cerca de dois anos, mas não sem antes encher minha vida de amor, carinho e alegria. Também não poderia deixar de agradecer a Theodora, que chegou por último, mas é um verdadeiro furacão, sempre deixando a casa mais engraçada e divertida.

Agradeço igualmente à minha família e à da Tatiane, aos meus pais Aguilar e Vanda e ao meu irmão Luís pelo papel imprescindível que desempenharam em minha vida. Aos meus sogros Angela e Isaias, que sempre nos apoiaram e estiveram por perto. Ao meu tio e padrinho Otávio e sua esposa Val, meus padrinhos de casamento que tiveram um lugar tão especial na minha infância juntamente com meus demais tios, tias e primos. Aos meus avós e a minha tia Adriana, que não estão mais aqui, mas que deixaram uma marca indelével em meu caráter e em meu coração.

Agradeço aos amigos que contribuíram desde o início com esta aventura que se iniciou como um sonho ainda no Mestrado em História. Agradeço à Amanda e à Raíssa, que tanto me ajudaram quando ainda elaborava o projeto. À Tássia, a

primeira amiga que fiz no PPGL ainda na fila de inscrição no programa, que sempre esteve ali para me dar as melhores orientações e trocar histórias de desespero com a Pós.

À Carla, que conheci em minha primeira aula, quando ela se dispôs a fazer a ponte entre a minha pessoa e a da Ana Lúcia Machado de Oliveira, minha orientadora. À Natalia, que igualmente me deu excelentes conselhos, extremamente importantes para que eu sobrevivesse a esta empreitada. À Andressa, que me ajudou com meu levantamento bibliográfico e inclusive indicou a obra que inspiraria a epígrafe do meu capítulo quatro. E à Carolina, outra amizade com a qual a UERJ me presenteou. Agradeço também ao meu amigo e padrinho Thiago, por quem sinto um imenso apreço e à minha madrinha Vivianne, pela amizade que perdura desde nossa adolescência.

Preciso agradecer igualmente a todos aqueles amigos que fiz em passagens tão proveitosas pelas escolas em que trabalhei. Agradeço às equipes do CIEP 999 Dom Pedro de Alcântara, do CEMBRA, do Almirante Álvaro Alberto, do CIEP 432 Alberto Cavalcante, do CIEP Guilherme da Silveira e do Centro Interescolar Estadual Miécimo da Silva, pela compreensão, pelas conversas, pelo apoio, pelas risadas e pelo companheirismo. Agradeço igualmente aos alunos que atravessaram e atravessam minha vida. Gosto de dizer que lembro da maioria dos meus alunos e é verdade. Lembro porque são todos importantes, porque ensinar é um ato que envolve aprendizado e afeto.

Dedico igualmente minha gratidão aos professores que atravessaram minha trajetória. Elanny, que lecionou para mim e agora é minha companheira de trabalho, À Márcia, que me orientou em meu primeiro projeto científico, no qual inclusive entrei em contato pela primeira vez com a principal fonte de minha pesquisa. Ao Oswaldo, que dava as melhores aulas de Rio de Janeiro, à Beatriz e ao Jaime que me ensinaram a gostar de História contemporânea e à Vivian, que dava aulas espetaculares de Historiografia.

Agradeço igualmente ao conjunto da equipe do Programa em Pós Graduação em História da Rural, onde me tornei mestre e tive aula com professores que igualmente marcaram profundamente minha trajetória como o Fábio Henrique, a Glória, a Luciana Gandelman, a Margareth, o Luís Edmundo, a Rebeca Gontijo, então coordenadora do Programa. Agradeço igualmente a todos os demais

professores e envolvidos no mesmo, assim como às amigas tão especiais que fiz ali e com as quais pude estabelecer sempre os melhores diálogos.

Da mesma forma agradeço igualmente a toda equipe do PPGL da UERJ desde a coordenação até a secretaria, sempre dispostos a me ajudar a resolver qualquer contratempo. Agradeço igualmente ao todo do corpo docente, especialmente à Andréa Sirihal e à Agnes Rissardo cuja disciplina foi extremamente especial para minha formação. Não poderia deixar de igualmente mencionar a Sheila Hue e o Marcus Vinicius que estiveram na minha banca de qualificação enriquecendo meu trabalho com suas contribuições. Agradeço ainda ao conjunto de colegas com os quais compartilhei experiências, diálogos e bibliografias.

Gostaria de dedicar um lugar especial nesta seção às minhas orientadoras, a começar pela Márcia, que me ensinaria na prática os fundamentos do fazer historiográfico. Na monografia de graduação, a brilhante Nívia Pombo, então minha orientadora, compartilhou comigo referências, fontes, conselhos e me ajudou não apenas a montar aquele trabalho, mas igualmente meu projeto de pesquisa para o Mestrado. Nívia me fez compreender melhor a importância do método, da teoria e do domínio da fonte. Disse-me também algo que nunca esqueceria, que eu tinha ali, nas cartas de Nóbrega, fontes com as quais poderia trabalhar por toda minha carreira acadêmica.

No Mestrado fui orientado pela Patrícia Souza de Faria, uma das pessoas mais inteligentes, éticas e empáticas que já conheci. Aprendi com ela os melhores valores acadêmicos, foi quando consegui igualmente definir de fato o que queria com meu trabalho, a perspectiva que pretendia seguir. Patrícia sempre me deu as melhores indicações bibliográficas, me ajudou a refinar a análise das minhas fontes e a entender melhor o que é ser um historiador, além de se mostrar sempre compreensiva e me ensinar a importância de valorizar qualidade em vez de quantidade.

Quando ingressei no PPGL, já conhecia e admirava a Ana Lúcia de Oliveira devido à sua produção excepcional a respeito do Padre Antônio Vieira, inclusive me inscrevi no Programa com a esperança de caso aprovado, ser orientado por ela, o que para minha grande felicidade aconteceu. A Ana é referência enquanto pesquisadora, orientadora, professora e enquanto pessoa. Seu brilhantismo e sua humanidade são inspirações para mim, mal posso mensurar tudo o que aprendi com

ela nas orientações e na disciplina que ela ministrou e que foi extremamente enriquecedora para minha trajetória e para o meu trabalho, tendo papel crucial na estruturação do mesmo. Ao final deste curso, só posso dizer que me sinto agraciado por fazer parte desta belíssima trajetória.

São muitos nomes a agradecer, tenho convicção de que há pessoas que foram relevantes em algum momento e não estão aí e isso não tem a ver com relevância, mas com a capacidade de nossa memória nos trair e nos pregar peças. Então, a todos aqui citados e aos não citados, mas que sabem que foram e são relevantes para minha pessoa e trajetória, expresso aqui minha gratidão e compartilho esta célebre frase popularizada pelo brilhante Wilson das Neves: “Quem tem um amigo, tem tudo.”

Se a América indígena dos séculos XVI e XVII representou, para os Humanos que a invadiram, um mundo sem homens – fosse porque eles a despovoaram objetivamente, fosse porque os homens que eles encontraram ali não se enquadravam na categoria dos “Humanos” -, os índios sobreviventes, os Terranos de pleno direito daquele Novo Mundo, se viram, reciprocamente, como homens sem mundo, náufragos, refugiados, inquilinos precários de um mundo a que eles não mais podiam pertencer, pois ele não mais lhes pertencia.

Davi Kopenawa

RESUMO

Pereira, José Delfim dos Santos. *A semiótica da fé: Manuel da Nóbrega e a conversão do signo*. 2024. 156 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho tem por objetivo analisar a significação que Manuel da Nóbrega atribuiu aos indígenas que encontrou no Novo Mundo e os ecos que esta ocasionaria através do tempo, deixando marcas profundas na mentalidade e na literatura brasileira. Tal significação atribuiria aos povos originários uma imagem conveniente à missão, para tanto, partiria de uma interpretação dos “sinais” encontrados na terra e em seus habitantes a partir de uma perspectiva baseada na cosmovisão cristã europeia. Esta interpretação seria radicada na escrita epistolar jesuítica, modelada pelos princípios da *Ars Dictaminis* e pelas normativas da Ordem que incentivavam a escrita constante de cartas que deveriam produzir edificação aos leitores, alimentar a rede de informações da Companhia e reafirmar a comunhão mística da Ordem. Desta maneira, Nóbrega, ao entrar em contato com os nativos, quando poderia notar os contornos próprios daquelas sociedades, notou em vez disso ignorância, brutalidade, carência de fé, de letras e mesmo de poder. Constataria o padre que todas essas deficiências atestavam para uma falta maior, a carência de Deus, e seria desta falta que se originariam todas as demais, tanto que notaria juntamente com seus companheiros que aqueles povos davam sinais de inclinação à conversão. Portanto, possuíam aqueles povos um grande vazio de crença e ali estavam os padres a fim de preenchê-lo com a “verdadeira” fé. Igualmente analisaremos o modo como Nóbrega tem que reconverter seu olhar sobre os indígenas à medida que suas fórmulas originais de pregação e tutoria “pacíficas” fracassam e o padre apela de maneira crescente ao alinhamento em relação à violência do colonizador. Nossa análise compreende igualmente uma travessia no tempo a fim de perceber, na obra de José de Alencar, os ecos da significação que Nóbrega e seus companheiros produziram em relação aos indígenas. Portanto, analisaremos a presença na literatura indianista alencariana dos reflexos da perpetuação daqueles estereótipos que reduziam os indígenas de maneira conveniente ao missionário, ávido por sujeitar as almas por meio da catequese, e ao conquistador europeu, ávido por consolidar seu domínio por meio da violência. Tais estereótipos reduziriam a cultura e a agência dos povos originários que, longe de serem apenas elementos de um folclore distante, nunca deixaram de existir e resistir.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Manuel da Nóbrega; protocolos de escrita; significação; catequese; povos originários; José de Alencar; literatura indianista; história literária.

ABSTRACT

Pereira, José Delfim dos Santos. *The semiotic of faith: Manuel da Nóbrega and the conversion of the sign*. 2024. 156 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This work intends to analyze the signification that Manuel da Nóbrega attributed to the indigenous he encountered in the New World and the echoes this would produce over time, leaving deep marks on Brazilian mentality and literature. This signification would ascribe to the indigenous an image convenient to the mission, starting from an interpretation of the “signs” found in the land and their habitants from a perspective based in the European Christian cosmivision. This interpretation would be radicated in Jesuit epistolary writing, shaped by the principles of *Ars Dictaminis* and by the regulations of the order that encouraged constant letter writing, which should edify readers, feed the information network of the Order, and reaffirm the mystical communion of the order. Thus, when Nóbrega came into contact with the natives, where he could observe the distinct contours of those societies, he instead noted ignorance, brutality, a lack of faith, literacy, and even power. The priest would ascertain that all these deficiencies pointed to a greater lack: a lack of God, and it was from this absence that all the others originated. Indeed, he noted along with his companions that those peoples showed signs of inclination to the conversion. Therefore, these peoples possessed a great void of belief, and there were priests present to fill it with the “true” faith. We will also analyze how Nóbrega had to reconvert his view of the indigenous peoples as his original formulas for “peaceful” preaching and tutelage failed, leading him to increasingly appeal for alignment with the violence of the colonizer. Our analysis also includes a traversal through time to perceive in José de Alencar's work the echoes of the signification that Nóbrega and his companions attributed to indigenous. Thus, we will analyze the presence in Alencar's Indianist literature of reflections of the perpetuation of those stereotypes that conveniently reduced indigenous for missionaries greedy to subject souls through catechesis and for european conquerors greedy to consolidate their dominance through violence. Stereotypes that diminished the culture and agency of indigenous that far from being mere elements of a distant folklore, has never ceased to exist and resist.

Keywords: Society of Jesus; Manuel da Nóbrega; Writing protocols; signification; catechesis; original peoples; José de Alencar; indigenous literature; history of literature.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	MONASTÉRIOS DE PAPEL E TINTA: O PAPEL DA <i>ARS DICTAMINIS</i> NAS CARTAS JESUÍTICAS	22
1.1.	Da retórica antiga à <i>Ars Dictaminis</i> medieval	22
1.2.	<i>Militantis ecclesiae</i>: a fundação da Companhia de Jesus	30
1.3.	O papel da escrita no complexo administrativo jesuítico	38
1.4.	Escrita, experiência mística e comunhão	46
2	A CONVERSÃO DO SIGNO	54
2.1.	O Projeto português	54
2.2.	Jesuítas no Brasil: a missão de Nóbrega	62
2.3.	A cristandade colonial nas penas de Nóbrega	69
2.4.	A conversão do signo	77
3	A [RE]CONVERSÃO DO SIGNO	86
3.1.	A Consolidação do amor	86
3.2.	Entre o amor e o medo	93
3.3.	A inconsistência do signo	100
3.4.	O signo partido	108
4	ECOS DA COMPANHIA: O IMPACTO DA IMAGEM DO INDÍGENA DE NÓBREGA NA LITERATURA INDIANISTA ALENCARIANA	120
4.1.	Alencar	120
4.2.	O Guarani	125
4.3.	Iracema	132
4.4.	Ubirajara	139
	CONCLUSÃO	147
	REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Em 1549 o padre Manuel da Nóbrega chegaria à América Portuguesa liderando uma comitiva de padres jesuítas que tinham por objetivo evangelizar as populações nativas do Novo Mundo, inculcando-lhes a fé católica. Esta tese tem como questão a significação que Nóbrega, líder da primeira comitiva jesuítica no Brasil e primeiro provincial da Companhia na Colônia, operou a partir de sua produção epistolográfica em relação aos nativos com o objetivo de produzir a imagem do indígena ideal, uma imagem que seria convertida e reconvertida ao longo do tempo, a fim de justificar a missão inaciana.

No primeiro capítulo deste trabalho, tendo em vista o valor da escrita epistolar para os jesuítas, faremos um balanço da *Ars Dictaminis*, arte de escrever cartas de origem medieval e inspirada na Retórica clássica que adaptava seus princípios a uma nova modalidade de urdidura: a do discurso escrito. A *Ars Dictaminis* compunha as cartas em cinco partes essenciais: *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio* (Camargo, 1991). As cartas inacianas seriam compostas com base nesse modelo consolidado pela tradição.

Ainda no capítulo inicial, colocaremos em perspectiva o contexto no qual surgiu a Ordem, contexto de crescente inquietação em relação ao cenário moral da Cristandade europeia que inspiraria não apenas as reformas religiosas como igualmente movimentos espontâneos protagonizados por sujeitos dispostos a devotar suas vidas em prol da divulgação da fé, conclamando as gentes à conversão e ao arrependimento. Seria neste cenário que Inácio de Loyola, outrora dedicado à carreira militar, fundaria a Companhia de Jesus, em conjunto com companheiros igualmente devotados e que se viram inspirados pelos ideais de Loyola (Mullet, 1985).

A Companhia de Jesus surgira, portanto, enquanto ordem missionária, na esteira dos movimentos que buscavam a revitalização da vida cristã europeia. Dessa maneira, os propósitos missionários estariam em consonância com os princípios básicos da Companhia de Jesus, fundada em 1540 com o objetivo de promover a fé a partir de trabalhos que abrangiam a educação, a assistência aos pobres e aos doentes, tal como expressaria a própria fórmula da Ordem. Devido ao caráter missionário da Companhia, sua bula de fundação compreenderia duas cláusulas

peculiares, uma de obediência ao papa e a outra que os liberava da clausura em um monastério (Leite, 1936).

Seria o elemento missionário que conferiria singular importância à escrita epistolar inaciana, as cartas seriam importantes veículos para promover a missão e assegurar a manutenção institucional da Ordem (Eisenberg, 2000). Alcir Pécora (1999), por sua vez, definiria as cartas enquanto artefatos retóricos que não apenas informavam, mas igualmente promoviam a comunhão e a experiência mística. Escrever cartas, portanto, era essencial à Ordem, como destacariam os próprios superiores hierárquicos da Companhia de Jesus (Polanco, 1955). A escrita constante e diligente seria essencial ao próprio sucesso da missão.

No segundo capítulo contextualizaremos as missões no Novo Mundo tal como a jornada de Manuel Nóbrega até se tornar líder da primeira comitiva inaciana no Brasil. Estes eventos ocorreram em prol da expansão marítima europeia, protagonizada inicialmente pelas monarquias ibéricas e motivada pela guerrasanta contra os árabes, sobretudo, no contexto da Reconquista e pela possibilidade de novos territórios a serem explorados (Thomaz, 1994).

Assim as expansões, além de consolidar o poder real, agradar à nobreza e à própria burguesia, igualmente estariam intrinsecamente relacionadas à ideia de defesa e expansão da fé tal como de combate aos seus inimigos. No caso português, o catolicismo ocupava um papel tão central que a própria identidade lusitana era definida antes de tudo pela devoção ao Cristianismo (Hespanha; Nogueira, 1998).

A aventura ultramarina portuguesa primeiramente se basearia na navegação ao redor da costa europeia até alcançar a África, onde os portugueses fariam conquistas significativas. Porém, no ano de 1500, oito anos depois da chegada de Colombo na América espanhola, a armada de Pero Vaz de Caminha chegaria ao Brasil, identificando aquele território como proveitoso ao rei e estabelecendo os primeiros contatos com os indígenas, descritos enquanto pacíficos, mas igualmente inferiores civilizacionalmente.

A despeito dos interesses da Coroa portuguesa, nos primeiros anos da presença lusitana no Novo Mundo a tensão entre portugueses e povos originários seria menos expressiva diante da ausência de um plano efetivo de dominação da terra e efetivo estabelecimento. No entanto, este cenário se veria alterado quando

da implantação das Capitanias Hereditárias, concessões territoriais a fidalgos com o objetivo de ocupar a terra e fazê-la produzir riquezas. As Capitanias provocaram uma escalada na escravização de nativos a fim de serem empregados nas lavouras de cana-de-açúcar, o que gerou a crescente animosidade dos indígenas em relação aos portugueses (Schwartz e Lockhart, 2002).

A crescente resistência dos indígenas às violentas investidas dos colonos a fim de convertê-los em escravos despertaria a preocupação da Coroa em relação a manutenção daqueles domínios. A fim de solucionar a situação o soberano português resolveu pôr um fim à “descentralização” das Capitanias que outrora reportavam diretamente a Lisboa.

Assim foi estabelecido o Governo Geral, sob a batuta de Tomé de Souza, que, acompanhado do ouvidor geral, do provedor-mor e de toda uma comitiva, se instalaria na Bahia em 1549, tornando aquela Capitania a primeira capital do Brasil (D. João III, 1856). Dentre os integrantes desta comitiva estaria Manuel da Nóbrega, acompanhado de um grupo formado por outros padres e irmãos auxiliares da Companhia, portanto, juntamente com o estabelecimento do Governo Geral foram lançadas as bases para a ação missionária jesuítica no Brasil.

Nóbrega ingressara na Companhia de Jesus em 1545 e desde então se dedicara a trabalhar nos ofícios da Ordem em Portugal. Antes de seu ingresso e da confirmação de sua vocação, Manuel da Nóbrega formara-se em Filosofia e em Direito canônico (Hansen, 2010). Estudara em Coimbra e Salamanca, instituições extremamente envolvidas com as discussões a respeito das teses que diziam respeito ao Direito Natural e ao próprio tomismo (Skinner, 1996). Essa familiaridade com o Direito e com tais teses teria reflexo na argumentação do padre, como será evidenciado no decorrer de nossa abordagem.

Nos seus primeiros anos na Companhia de Jesus Nóbrega atuou nos trabalhos de pregação, visitação a doentes, confissões, dentre outros ofícios da ordem (Leite, 1955), de modo que é possível observar, em sua escrita epistolar anterior à missão, contornos semelhantes àqueles que viria a empregar na Colônia, com ênfase nos trabalhos evangelísticos.

Ao desembarcar na Colônia, portanto, Nóbrega seguiria com o mesmo escopo evangelístico a nortear suas ações e buscaria seguir com uma escrita diligente de suas experiências no Novo Mundo, escrita que daria conta das

impressões mais imediatas do padre a respeito da terra, dos cristãos que ali havia e de seus habitantes originais. Tais relatos seguiriam o modelo da *Ars Dictaminis* tal como o fato de terem contornos não apenas informativos, mas igualmente edificantes e propagandísticos. Portanto, enquanto o primeiro olhar de Nóbrega a respeito dos colonos destacaria sua indiferença para com a fé, em relação aos indígenas, o inaciano logo perceberia boa disposição e um desejo genuíno de ser como os cristãos (Leite, 1955).

Entretanto, ao mesmo tempo em que descrevia os indígenas enquanto simpáticos à ideia de conversão, Nóbrega igualmente os caracterizava como seres brutos, ignorantes, carentes da verdade da fé e mesmo dos fundamentos sociais mais básicos. Estariam, portanto, na escuridão da ignorância, de modo que só a luz divina que seria irradiada pelos ofícios dos padres poderia salvá-los (Hansen, 1995). Por conseguinte, desde suas primeiras cartas o padre justificaria a missão e a necessidade da catequese. Aqueles povos eram vazios e careciam de Deus e esta necessidade só os padres poderiam suprir, introduzindo-lhes a fé.

No mesmo capítulo seguiremos abordando a maneira como Nóbrega definiria colonos e clérigos seculares como empecilhos à conversão dos nativos, de modo a acusar os colonos de explorar sexualmente as mulheres indígenas fora das relações legítimas do matrimônio, o que seria grande pecado e testemunharia negativamente para a cristandade, sobretudo, considerando que tudo isto aconteceria com o apoio dos padres seculares; estes, com frequência, até tomariam parte no mesmo tipo de pecado (Leite, 1955), motivo pelo qual o padre suplicaria pelo envio de um bispo a fim de corrigir-lhes a postura.

A vinda do bispo Pedro Fernandes Sardinha, entretanto, apenas pioraria a situação, uma vez que o clérigo criaria uma série de querelas com as metodologias empregadas pelos inacianos que incluíam a confissão por interpretes, a exploração dos ritmos e entonações musicais dos nativos e a permissão para que os indígenas pudessem assistir nus às missas; tais recursos, necessários na perspectiva de Nóbrega a fim de engendrar a fé, seriam vistos com abominação por Sardinha, o que em muito chatearia o inaciano (Leite, 1955). A situação tornou-se tão grave que chegou a ser motivo de debate em Coimbra (Barros, 1986).

Definido o quadro geral da Cristandade, o capítulo dois se encerra com uma abordagem do complexo epistolar de Nóbrega, que buscaria, por meio da

interpretação de sua experiência nos trópicos com base na cosmovisão cristã europeia, significar o indígena como um tipo inclinado à conversão, mas igualmente selvagem e que necessitava de tutoria (Massimi, 2013). Tal metodologia de converter o outro primeiro pelo olhar, depois pela pena e, por último, pela fé, se daria a partir de uma dinâmica que, além de sua dimensão retórica, institucional e devocional, possuía igualmente um aspecto ritualístico (Tambiah, 1981).

A escrita de Nóbrega era constante, diligente e redundante a uma série de signos comuns ao universo simbólico católico e possuía dentre seus objetivos a manutenção do *ethos* coletivo da Ordem, fortalecido no propósito da missão, da união de todos em torno do mesmo fim: o da salvação das almas. Portanto, Nóbrega buscava ler os sinais e interpretá-los pelo prisma da fé, de modo a enquadrar a vivência, a história e a memória dos povos originários dentro do arcabouço simbólico da Cristandade europeia, como partes dispersas deste todo, mas que agora enfim se encaixariam. Tal visão evidentemente anulava a agência dos povos aqui encontrados, além de produzir uma imagem irreal dos mesmos, imagem em relação à qual os próprios padres viriam a se desiludir.

No capítulo III abordaremos primeiramente a consolidação do viés inicial de atuação jesuítica na Colônia, caracterizado por ações “pacíficas” e pela defesa da tutela em relação aos indígenas a fim de incutir nos mesmos a fé a partir de uma convivência mais intensa que permitisse dissuadi-los de seus maus costumes, sobretudo, relacionados à guerra, à vingança e à antropofagia, os quais para Nóbrega e seus companheiros seriam produto do tempo em que estiveram na ignorância (Leite, 1955). Nesse momento, os jesuítas em muito se empenhariam para ministrar os sacramentos para os indígenas, uma vez que esses possuíam valor salvífico. Não por acaso o Matrimônio, o Batismo e as Confissões são temas tão recorrentes nas cartas.

Inclusive, era motivo de regozijo quando surgia a oportunidade de batizar um indígena moribundo, uma vez que o batismo era um sacramento que dependia de uma série de condições, entretanto, no momento da morte as exigências do dogma se afrouxavam em nome da salvação das almas. Nesse caso, embora a vida estivesse perdida, acreditavam os padres que aquela alma, confessada e batizada, estaria salva e livre da danação eterna.

Nesse capítulo trataremos igualmente do entusiasmo de Nóbrega diante da possibilidade de fazer colégios e em relação ao funcionamento das casas da Companhia. Tais instituições eram extremamente importantes para os jesuítas, uma vez que, desde o final da Idade Média, emergira a ideia de que as escolas eram instrumentos importantes a fim de incutir a doutrina, as leis e a adequação ao corpo social. No caso dos jesuítas, os colégios seriam essenciais igualmente pela questão da letra, da língua. Por meio da escola, os padres poderiam enfim conceder aos indígenas os vocábulos que lhes faltavam e a partir dos mesmos introduzir-lhes a fé.

Portanto, a via “pacífica” enxergava na educação um importante instrumento a fim de moldar as almas que se pretendia converter, tal como enxergava no aldeamento tutelado a forma mais eficaz de moldar novos cristãos, de maneira que, mesmo quando prevalecia a via do amor (Pécora, 1999), a violência estava presente, fosse simbólica, pelas tentativas de apagamento da cultura, fosse física pelas tentativas de segregar o espaço.

Prosseguiremos o capítulo três abordando como esta relação tênue entre amor e medo esteve desde sempre presente na atuação dos jesuítas nos trópicos. Essa ambiguidade é perceptível quando o mesmo Nóbrega, que se interporia veementemente à escravização ilegítima dos nativos, acusando os colonos de ganância e perversidade, veria com alegria a execução daqueles indígenas avessos aos cristãos e que incitavam outros a resistir à presença europeia (Leite, 1955).

Para Nóbrega o amor estava condicionado aos simpáticos à fé, aqueles que se mostrassem rebeldes deveriam ser duramente reprimidos e o medo gerado pela punição seria igualmente instrumentalizado pela catequese, o exemplo dos maus serviria para a doutrinação dos bons. A própria relação de Nóbrega e seus companheiros com a escravidão era controversa: crítico da escravidão ilegítima, Nóbrega não questionaria os casos de indígenas que em sua perspectiva haviam sido submetidos de maneira justa ao cativo, o próprio jesuíta viria a solicitar o envio de escravos africanos para trabalharem nas instituições da Ordem (Leite, 1955).

Portanto, os primeiros anos da atuação jesuítica na Colônia seriam caracterizados pela sua atuação pretensamente pacífica a despeito de todos os limites que tenhamos que impor ao termo. O decorrer da missão, entretanto, veio a trazer questionamentos sobre tal metodologia uma vez que, a despeito da atuação

cada vez mais intensa dos padres, os indígenas mostravam-se cada vez mais obstinados, retornando sempre aos seus velhos hábitos, mesmo quando os padres já tinham como certa sua conversão.

Nóbrega veria nessa dubiedade um obstáculo cada vez maior à conversão daqueles povos, atribuindo a mesma à natureza incauta dos indígenas e questionando, enfim, os métodos empregados até então (Leite, 1955). No entanto, o que vira Nóbrega como inconstância, seria apenas a expressão de todo o complexo cultural tupinambá radicado na guerra e na trama da vingança, complexo no qual haviam os indígenas incluído os próprios padres, convertidos enquanto figuras análogas aos caraíbas, xamãs errantes que gozavam de grande prestígio entre os povos indígenas (Castro, 2002). Portanto, os indígenas comportaram a fé dentro do todo que era sua cultura, enquanto Nóbrega acreditava estar apenas preenchendo um espaço vazio.

A inconsistência da natureza dos nativos, tal como a crescente oposição dos mesmos aos portugueses, ocasionou uma vertiginosa mudança na prática e no discurso a respeito da catequese por parte de Nóbrega, sobretudo a partir de 1553 (Pécora, 1999). A via do amor, pacífica e aparentemente paciente com os costumes nativos, daria lugar à via do medo, alinhada à crescente violência do colonizador (Leite, 1955). Se outrora a violência do Estado era aplaudida enquanto receita pontual para os rebeldes, a desilusão levaria Nóbrega a abraçá-la enquanto eixo essencial ao sucesso da missão.

A violência do colonizador tornar-se-ia, portanto, a chave para o sucesso da missão, uma vez que até aquele momento, sem uma imposição real que emendasse previamente os súditos a abraçar a religião do Estado como ocorrera na Ásia e na África, restava a pregação de aldeia em aldeia, uma alma por vez (Castro, 2002). Nesse ponto, se outrora Nóbrega faria uso do Direito canônico a fim de criticar a escravização ilegítima, apelando inclusive para a própria Lei Natural, agora o padre se refugiaria na brecha da autodefesa ao adversário que ameaçava a existência dos cristãos para endossar a compulsória submissão ao rei e ao papa.

Portanto, se outrora Nóbrega recorrera à teoria tomista a fim de descrever os nativos enquanto tipos análogos aos pagãos, agora o padre defenderia que, diante de sua impertinência, fossem tratados enquanto hereges. Para o padre, os indígenas poderiam ser salvos, mas apenas a pregação pacífica não seria o

bastante para dobrar sua natureza hostil. Em superfícies tão duras, a verdade da fé só se inscreveria pela força.

No último capítulo deste trabalho daremos um salto no tempo a fim de analisar na literatura alencariana elementos da significação que operaram Nóbrega e seus companheiros, significação que produziria uma imagem do nativo que permearia a mentalidade e a literatura brasileira com estereótipos extremamente redutores de todo o complexo que envolvia a cultura, a sociedade e a espiritualidade dos povos originários.

A escolha da obra indianista de Alencar se deu pelo impacto que a mesma teria, sobretudo, ao ser utilizada na primeira República como instrumento para fomentar o espírito cívico e nacional, o que contribuiria para uma leitura panfletária e enviesada da obra de Alencar (Soares, 2017). Portanto, num primeiro momento contextualizaremos a escrita romântica de José de Alencar, sua carreira enquanto jornalista e inserção no mundo literário, para então partir para sua produção indianista.

O primeiro romance de Alencar protagonizado por um indígena seria *O Guarani*, obra na qual Peri apareceria enquanto um ser de virtudes físicas e morais sobre-humanas, mas ao mesmo tempo ingênuo, destituído de crença e que se sujeita à fé católica e às virtudes portuguesas, de modo que sua própria devoção a Ceci é análoga ao seu fascínio pela Virgem Maria (Alencar, 1987). Portanto, por mais que suas virtudes fossem exaltadas, as mesmas se faziam em conciliação ao colonizador e sem deixar de lhe atribuir uma brutalidade, às vezes mesmo animalidade que em muito remonta àquele olhar de Nóbrega e seus companheiros de Ordem (Bosi, 1996).

Em *Iracema*, por sua vez, Alencar constrói uma musa nos moldes românticos, toda a beleza e a graça da personagem título, tal como seus atributos de inteligência e força, introduzem uma personagem carregada de uma carga mitológica que parecia referenciar as deusas da antiguidade clássica. Por outro lado, tais virtudes foram construídas tendo como referência a mitologia europeia.

Toda a figura de Iracema remeteria antes à mitologia europeia do que à indígena, a própria trama, além do elemento romântico do amor impossível, traz consigo uma mística que remete ao fruto proibido do Éden. Iracema não poderia amar Martim, pois guardava o segredo de Jurema, ficar com ele seria a desgraça

para si (Alencar, 1971). Este esforço de integrar a figura do indígena na mitologia cristã não difere em muito do que fizeram os próprios jesuítas. Segue importante encaixar o indígena no quadro geral da cristandade europeia ou pelo menos da ocidentalidade.

Além disso, mais uma vez se repete o padrão narrativo de *O Guarani* desnudado por Bosi (1996) com o indígena se sacrificando pelo branco ao qual idolatrava. Uma Iracema belíssima, forte e cheia de virtudes, após abrir mão de sua própria família a fim de seguir seu amor, é deixada por ele grávida, a definhar de tristeza pelo seu amor. Martim retorna apenas para carregar a culpa de ter sua amada morrendo em seus braços. Alencar encerra a história com o viúvo da virgem dos lábios de mel partindo pelo Ceará com o filho daquela união e fundando uma povoação cristã com a conversão de todos os indígenas ali. A fé cristã prevalece novamente.

Uma vez mais a figura do indígena tem seu significado mobilizado em prol da pessoa do colonizador e de sua fé por quem está sempre disposto a dar sua vida por amor, neste caso o amor romântico que faz morrer de melancolia ou por heroísmo acaba por submeter o indígena ao sacrifício voluntário ao branco, um eufemismo diante do morticínio real ocorrido no passado colonial (Bosi, 1996). Portanto, mesmo em uma das obras mais referenciadas de Alencar por sua originalidade literária, seguem notórios os mesmos estereótipos que remontam ao passado colonial.

O capítulo IV se encerra com a análise de *Ubirajara*, última e mais madura obra indianista de Alencar que é construída como um épico indianista. A figura do português não apareceria nesta obra cuja temporalidade é anterior à chegada europeia na América, portanto, toda a trama é estruturada com base nas dinâmicas indígenas (Alencar, 1981). Este recurso resolveria a questão da constante submissão do indígena ao português fosse pelo amor, fosse pela moral. Entretanto, não resolveria a questão da forma, tanto que os elementos da mitologia europeia passariam a dotar de sentido *Ubirajara* e os demais personagens da trama.

Alencar daria ênfase à força e ao ímpeto de um *Ubirajara* movido por impulsos individuais próprios de um herói clássico, exaltaria as virtudes dos indígenas na guerra e fora dela, mas omitiria, ou ao menos reduziria, a questão da trama da vingança, de modo que este elemento apareceria na obra alencarina

enquanto característico das tribos bestiais, selvagens, como os aimorés de *O Guarani*. Portanto, ao emular os elementos que mais possibilitassem enquadrar os indígenas no quadro da ocidentalidade, José de Alencar realizaria operação semelhante à de Nóbrega, com a produção de uma imagem do indígena que remetia antes às categorias existentes no universo mitológico e simbólico ocidental que na cosmovisão indígena.

Desta maneira, ao longo deste trabalho, buscaremos demonstrar o esforço de Nóbrega em construir o indígena enquanto um signo do vazio, da insuficiência, da carência mas também da obstinação e encontrar na Literatura, mais especificamente a de caráter indianista produzida por José de Alencar, os estereótipos construídos por tal significação, que ignoraria que muito distante de ser apenas um elemento do folclore nacional, os povos originários resistiam como até hoje resistem às tentativas de exterminá-los.

1 MONASTÉRIOS DE PAPEL E TINTA: O PAPEL DA ARS DICTAMINIS NAS CARTAS JESUÍTICAS

En las letras mostrables se dirá en cuántas partes hay residencia de los de la Compañía, cuántos hay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que hace a edificación; asimismo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué cuesta hace cada uno de ellos. También, en cuanto a la región donde está, en qué clima, a cuántos grados, qué densidad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dice, y qué costumbres; cuántos cristianos puede haber, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se escriben muy particulares informaciones, así se escriban a nuestro Padre, porque mejor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfará a muchos señores principales, devotos, que querrían se escribiera algo de lo que he dicho. (Polanco, 1955, p. 511)¹

1.1. Da retórica antiga à *Ars Dictaminis* medieval

Roland Barthes (2001, p. 5-7) define a retórica antiga como uma técnica, a arte de convencer seus ouvintes por meio do discurso acerca de uma matéria, quer fosse esta legítima ou não. Trata-se de um ensinamento, uma vez que a *techné* retórica envolveria um programa pedagógico que iniciaria os alunos em tal arte. Trata-se igualmente de uma ciência, enquanto estudo dos efeitos da linguagem e dos fenômenos que estes configuravam; uma moral, no sentido de ser constituída por um conjunto de normas que modelavam o discurso e buscavam seu controle; e

¹ Em letras legíveis se dirá em quantas partes há residência dos da Companhia, quantos há em cada uma, e de que entendem, no que tange a edificação; assim mesmo como andam vestidos, do que é seu comer e beber, e das camas nas quais dormem, e que valor tem cada um deles. Também, quanto à região onde está, em que clima, a quantos graus, que densidade tem a terra, como andam vestidos, o que comem etc.; que casas têm, e quantas, segundo se diz, e que costumes; quantos cristãos pode haver, quantos gentis ou mouros; e finalmente, como a outros por curiosidade escrevem muitas informações particulares, assim se escreva a nosso Padre, porque melhor saberá como se há de proceder; e também satisfará a muitos senhores principais, devotos, que queriam que lhes escrevessem algo a respeito do que é dito (tradução minha). Padre João de Polanco. "Carta de Roma, [13 de Abril de] 1553, ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil". In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Prefácio e notas introdutórias de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955. p. 511-512.

uma prática social, enquanto artigo a que apenas os privilegiados tinham acesso. Por fim, Barthes igualmente identifica a dimensão da Retórica como prática lúdica, uma função que tinha seu lugar à margem, na figura de brincadeiras, jogos, piadas de cunho erótico, obsceno ou imoral praticados por estudantes, garotos.

Ainda segundo Roland Barthes, a Retórica surgiu durante a Antiguidade Grega, após o levante democrático. Naquele período eclodiram inúmeras disputas envolvendo propriedades de terra, de modo que após aquele evento os indivíduos viram-se alienados de seus bens. A fim de reaver o que lhes havia sido tirado, os proprietários reivindicavam seu direito em relação a uma propriedade que originalmente fora sua; tal reivindicação era atendida por um júri que, de acordo com a eloquência e as evidências que o sujeito ofertava a sua audiência, lhe concedia ou não o direito àquela terra (Barthes, 2001, p. 9). Assim a Retórica surge no cerne de disputas de poder:

É saboroso verificar que a arte da palavra está originalmente ligada a uma reivindicação de propriedade, como se a linguagem, como objeto de uma transformação, condição de uma prática, se tivesse terminado não a partir de uma sutil mediação ideológica (como pôde acontecer com tantas formas de arte), mas a partir da socialidade mais nua e crua, afirmada na brutalidade fundamental, a posse da terra: começou-se - entre nós - a refletir sobre a linguagem para defender os seus próprios bens (Barthes, 2001, p. 10).

A eloquência, portanto, era fundamental, uma vez que mesmo um sujeito com o direito legítimo àquela terra poderia perdê-la, caso não fosse convincente o bastante em defender a sua posse. Portanto, a Retórica surge numa conjuntura conflituosa enquanto recurso pelo qual os indivíduos poderiam reaver o que legitimamente lhes pertencia. Em tempos nos quais inexistia o Direito como o conhecemos hoje, com profissionais versados na arte da palavra persuasiva e conhecedores dos códigos jurídicos encarregados de defender, acusar ou absolver o réu, era necessário que os litigantes tivessem meios de defender suas demandas. Foi neste contexto que Córax e seu discípulo, Tísias, publicaram uma precursora *Tekhné Rhetoriké*, coletânea de preceitos práticos que listavam exemplos capazes de auxiliar aqueles que precisavam defender suas causas (Reboul, 2004, p. 3).

A despeito da possibilidade de precisar um período adequado para a origem da Retórica como técnica, Olivier Reboul destaca que a Retórica é anterior à sua própria história uma vez que, antes de qualquer sistematização, a humanidade já

fazia uso da palavra como meio para convencer outrem (Reboul, 2004, p. 2). Datamos, portanto, a consolidação da técnica, da arte, do monumento das palavras que teria um valor fundamental no próprio desenvolvimento das práticas intelectuais, políticas e filosóficas no Ocidente.

Assim, consideremos que os gregos inventaram certa arte, pedagogia, técnica, a qual denominaram retórica. Cabe mencionar que não foi a civilização grega a única a pensar na estrutura do discurso e é muito provável que tampouco tenha sido a primeira sociedade a dedicar atenção ao exercício do discurso performatizado enquanto instrumento de poder, sobretudo se considerarmos a existência de civilizações consideravelmente mais antigas do que a grega nas quais a palavra já ocupava importante papel².

Portanto, enquanto saber, a Retórica que interessa a este trabalho, cujo berço se deu na antiga Grécia, surge num contexto de competição no âmbito político e jurídico de modo a consolidar-se enquanto arte, técnica e estudo no que tange o conhecimento e a instrumentalização da linguagem e ainda como prática exclusiva das elites relacionadas ao exercício do poder e do Direito. A Retórica, neste sentido, era igualmente um sintoma da desigualdade social na Antiguidade grega, uma vez que, numa sociedade em que palavra era poder, o domínio da mesma era um privilégio aristocrático.

Era tamanha a força do império retórico que o mesmo não se acanhou nem sequer com a monopolização intelectual da Europa pelo Cristianismo; ao contrário, a Retórica viria a ser descoberta e conciliada aos princípios cristãos pelos pais do catolicismo, a exemplo de Agostinho de Hipona, admirador de Cícero que buscou demonstrar como seria possível encontrar no texto sagrado os níveis de estilos discursivos definidos pelos retores romanos (Murphy, 1965, p. 4).

Embora houvesse críticas à palavra ensaiada, dissimulada, a Retórica seguiria com seu lugar de destaque nas pregações e sobretudo no ensino, no qual ocuparia um papel essencial “tanto entre os protestantes e os jansenistas e os

²Dentre os próprios povos originários cuja relação com portugueses e jesuítas será abordada a partir do segundo capítulo deste trabalho, a retórica ocupava um lugar fundamental, constituindo um dos principais elementos para a governança do chefe que além de fazer a paz e ser generoso, deveria ser um bom orador. Segundo Pierre Clastres inúmeras eram as tribos nas quais os chefes diariamente edificavam a todos com um discurso que fomentava a paz e as virtudes valiosas aquela comunidade. Ver: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978.

jesuítas”, como destacaria Olivier Reboul (2004, p. 79). Desse modo, o declínio da Retórica teria início apenas no limiar entre o período Medieval tardio e o Moderno e estaria relacionado à ascensão de novas ideias que afetariam a relação da humanidade com o discurso e não à ideologia cristã.

Enquanto *téchne*, compunha-se a Retórica de três essenciais articulações: a *inventio*, momento no qual o indivíduo extraía do tesouro da linguagem os tropos que iriam compor a estrutura do seu discurso; a *dispositio*, momento que compreendia a disposição das partes do discurso de modo a formar um conjunto coeso; a *elocutio*, que consistia na atribuição do ornato, dos elementos que representariam as ideias produzidas na *inventio* e determinadas na *dispositio* (Barthes, 2001, p. 49-100).

Segundo João Adolfo Hansen, a *elocutio*, igualmente denominada *lexis* ou elocução, corresponderia ainda ao uso de palavras de sentido próprio e figurado como adequação às coisas do discurso, aos seus *topoi*, “à ornamentação regrada do seu estilo” (Hansen, 2013, p. 26). Não por acaso, segundo o mesmo autor, o termo *stilus*, que na gramática latina remetia ao “estilete com que se escrevia na tabuinha de cera” (Hansen, 2013, p. 26), seria empregado como metáfora das particularidades características da elocução de um autor específico, sua estilística própria.

Havia ainda a *actio* e a *memoria*, que compreendiam respectivamente a interpretação teatral do discurso ao longo da exposição oral e o recurso a elementos da memória para fixação do texto a ser proferido. Barthes atribuiu menor valor a estes dois últimos elementos uma vez que estariam relacionados à articulação oral de modo que, com o desenvolvimento da retórica e sua consolidação durante o medievo enquanto técnica que abrangia tanto a oralidade quanto a escrita, a *actio* e a *memória* teriam entrado em decadência (Barthes, 2001, p. 49).

Em relação ao seu proferimento oral, o sujeito viria a considerar quatro partes essenciais: o *exórdio*, o momento inicial da exposição no qual o orador buscava captar a benevolência do ouvinte em relação àquela matéria e apresentaria a ordem na qual seria composta sua exposição. Seguia-se a *narratio*, momento no qual era relatada a matéria objeto daquele discurso de modo a buscar o convencimento do auditório por meio de operações lógicas, da apelação à memória tal como aos sentidos do público. (Barthes, 2001, p. 85-87) Seria ao longo da *narrativa* que o

expositor buscaria “semear” imagens na imaginação do ouvinte que conferissem verdade àquela apelação. A *confirmatio* constituiria a articulação pela qual o indivíduo apresentaria as supostas provas que fundamentavam sua apelação. Era quando se fortaleciam as imagens incutidas na mente da audiência. A exposição encerrava-se com o *epílogo*, momento no qual o indivíduo lançava mão de todos os recursos do grande jogo patético, era o ápice do apelo ao aspecto emocional da plateia. (Barthes, 2001, p. 84-85).

A Retórica esteve num primeiro momento, portanto, extremamente relacionada à oralidade, ao discurso performático do jurista, do político, do acusado, do requerente. No entanto, o aumento demográfico, a expansão territorial, a hierarquização crescente nas relações políticas e sociais acarretaram a proliferação de documentos e correspondências a fim de dar conta das novas demandas de uma sociedade cada vez mais complexa.

Ocorre, portanto, ao longo da Idade Média, a emersão de uma teoria a respeito da técnica do discurso escrito a fim de balizar aquelas performances que lançariam mão de papel e tinta em vez da oralidade e perderiam no caminho a modulação da voz para as apelações emocionadas, o tom imperioso de uma reivindicação moral e todo o caráter teatral próprio da *actio*. Esta teoria não por acaso partiria de professores de Retórica preocupados com a construção desta ascendente categoria de escrita em prosa (Camargo, 1991, p. 20).

Foi Quintiliano o primeiro a pensar num método voltado para o bem escrever, método este baseado na imitação de modelos enquanto exercício poderoso e na recomendação de que se evitasse a tentação da escrita como imitação da fala, do mero ditado. Para o filósofo romano, a articulação entre o pensamento e o músculo era mais lenta que aquela que envolvia o pensamento e os lábios de modo que o caminho para o progresso da escrita seria aquele que envolveria a prática constante (Barthes, 2001, p. 21). Assim, somente o exercício contínuo permitiria ao sujeito enfim conciliar a lerdeza do músculo e a fluidez do raciocínio, evitando-se o engodo da transcrição do falado que anularia qualquer *techné* própria do ato de escrever uma vez que consistiria apenas na descrição escrita do proferido, limitando-se, portanto, aos parâmetros da Retórica tradicionalmente balizados quase que exclusivamente na oralidade (Barthes, 2001, p. 21).

Tamanha era a proeminência da Retórica enquanto saber e técnica associada às exposições orais que, a despeito do alto volume de documentos e correspondências já durante a Antiguidade clássica, foi apenas no medievo que a questão de elaborar uma metodologia acerca do como escrever ganhou vulto entre aqueles que pensavam o universo retórico. Tal como a proposta por Quintiliano, esta metodologia daria grande ênfase à imitação de modelos e à prática constante da escrita.

Foi Cícero quem ocupou a posição de referência primária para aqueles que pretendiam alcançar uma boa *performance* escrita de modo que, por volta do ano de 1140, o modelo epistolar com base na obra ciceroniana já estava fixado e compreendia cinco partes essenciais: a *salutatio*, a *captatio benevolentiae* ou *exodium*, a *narratio*, a *petitio* e a *conclusio* (Camargo, 1991, p. 19-22). Estas articulações remetem ao já mencionado modelo que compunha a estrutura dos antigos discursos urdidos a partir da técnica retórica, entretanto, adaptadas a um local que não era o da exposição oral, performática, situada no tempo presente e diante de um auditório.

O Anônimo de Bolonha veio a definir cada parte deste modelo que comporia a *Ars Dictaminis* medieval. Segundo Bolonha, a *salutatio* era o momento no qual o sujeito deveria apresentar-se e saudar o seu correspondente de acordo com os graus hierárquicos que definiam a relação entre eles. Nessa seção seria essencial o correto emprego dos pronomes de tratamento tal como a consciência em relação ao grau de intimidade com o correspondente. A saudação ao amigo, ao parente, poderia ser afetuosa, coloquial; ao superior, entretanto, deveria ser respeitosa, jamais jocosa. (Bolonha, 2005, p. 82-96)

A *salutatio* seria sucedida pela *captatio benevolentiae*, momento no qual se buscava de fato captar a benevolência do destinatário, apelando para a urgência da matéria disposta, para a humildade daquele que suplicava bem como para a generosidade e o bom tino do interlocutor. Este era, em termos de convencer o destinatário, um momento essencial da carta, pois sua urdidura correta deixaria o mesmo com bons ânimos em relação ao que se narraria e mais sensível ao pedido que se faria ao final da epístola. (Bolonha, 2005, p. 97-99)

Após captar a benevolência de seu leitor, o sujeito partiria então para a elaboração da *narratio*, seção na qual se condensaria a narrativa da carta

propriamente dita. Neste item, coerência, fluidez e precisão nas descrições seriam essenciais a fim de não provocar o enfado de quem lia, mas antes de convencê-lo da importância do que ali se apresentava. Desse modo, o bom narrador seria aquele que não enfadaria seu leitor, mas igualmente não deixaria de fora elementos relevantes do caso relatado. A sementeira das imagens aqui deveria ser eficiente a fim de tornar a leitura estimulante. (Bolonha, 2005, p. 99)

A *narratio* seria sucedida pela *petitio*, momento no qual o sujeito faria o apelo que motivara aquele escrito, de modo a solicitar alguma ação da figura com a qual se correspondia, ação esta normalmente relacionada à demanda oriunda do conteúdo narrado. Assim era importante destacar a urgência do que era solicitado e o bom juízo do leitor em tomar atitude breve e favorável ao que se solicitava. Cabe destacar que havia uma importante relação entre a *narratio* e a *petitio* uma vez que a eficaz construção da primeira justificaria a última. (Bolonha, 2005, p. 99-100)

A fim de encerrar a epístola, viria a *conclusio*. Nessa seção seria possível compor um brevíssimo resumo do que se narrou e era igualmente comum reforçar a petição elaborada. Na sequência, o sujeito enfim se despediria de seu interlocutor empregando os pronomes de tratamento apropriados e uma vez mais demonstrando o respeito adequado às relações hierárquicas existentes entre ambos (Bolonha, 2005, p. 100-101). A *conclusio* em dado momento se aproximaria da *captatio benevolentiae* ao reforçar uma vez mais o vínculo entre o remetente e seu destinatário, vínculo este que se esperava fosse o suficiente para que sua demanda fosse atendida.

Bolonha ressalva, no entanto, que seria necessário ao autor da missiva “a adaptação às circunstâncias para ser feito persuasivo e harmonioso e resplendente no judicioso uso das palavras” (Bolonha, 2005, p. 108). De modo que, embora o correto emprego da técnica fosse necessário, quem escrevia deveria considerar o caráter particular de cada carta, sobretudo em relação a quem se destinava, ao propósito da mesma e ao grau de familiaridade entre remetente e destinatário. Assim, a fórmula epistolar não deveria ser rígida, antes maleável ao contexto.

Martin Camargo, por sua vez, destaca o caráter inicialmente amplo que o termo *epístola* teria de modo a abranger um aparato documental mais diversificado uma vez que o conceito de epístola dizia respeito a um instrumento que emulava a expressão de vontade de um sujeito ausente. Este ente que não estaria presente no

momento da leitura tanto poderia ser o remetente no sentido convencional que conhecemos quanto o indivíduo que faz uso de um documento a fim de fazer valer sua vontade, como, por exemplo, o testador quando deixa o registro de seus bens e expressa seu desejo em relação à distribuição dos mesmos entre seus herdeiros (Camargo, 1991, p.18).

Ainda segundo Camargo, das cinco partes que compunham a *Ars Dictaminis* medieval com base na obra de Cícero, as duas primeiras ocupariam um lugar de destaque. A *salutatio* era a parte da epístola que mais despertava preocupação entre os *dictatores* uma vez que era necessário especial cuidado no que concerne às relações sociais existentes entre remetente e destinatário a fim de respeitar as hierarquias estabelecidas e não causar aversão ao seu leitor. O valor da *captatio benevolentiae* estaria por sua vez em sua função de provocar no destinatário uma boa disposição para com o que viria a ser exposto a seguir, de alcançar sua simpatia (Camargo, p. 22-23).

Em relação às demais três partes da epístola, não era incomum que a *petitio* e a *conclusio* fossem fundidas numa única seção. No que tange a *narratio*, prevalecia apenas a recomendação para que o sujeito buscasse primar pela brevidade, pela lucidez e pela credibilidade. De tal modo que essas três partes não foram contempladas com os numerosos exemplos oferecidos acerca das duas primeiras, em especial da *salutatio*, uma vez que em relação à mesma os *dictatores* buscavam prever situações hierárquicas das mais diversas a fim de garantir ao remetente uma boa comunicação (Camargo, 1991, p. 22-23).

Erasmus de Roterdã igualmente se debruçou sobre o problema da escrita epistolar. O filósofo definiu a carta nos termos de Libânio, como um colóquio entre ausentes, de modo que se deveria evitar na articulação de uma epístola excessos de grandiloquência uma vez que se tratava, sobretudo, de um gênero de comunicação coloquial no qual a fluidez seria essencial (Erasmus, 2005, p. 112).

Erasmus dividiu as cartas em gêneros de acordo com as matérias mais comuns às quais se dedicavam. O gênero demonstrativo ambientava-se no presente e caracterizava-se por uma maior presença do elemento descritivo; além disso, era a categoria na qual o elogio e o vitupério teriam seu lugar. O gênero deliberativo se referia ao futuro, sua escrita buscava ser útil e decorosa e seu objetivo era o de obter alguma graça de outrem ou recomendar um indivíduo a outro que pudesse

favorecê-lo. O gênero judicial, por sua vez, era aquele que remetia a um acontecimento passado no qual o sujeito ou alguém que o representasse buscava a boa vontade de uma autoridade a respeito de alguma imputação jurídica. O elemento apelativo neste gênero era essencial uma vez que se recorria à atestação da humildade para alcançar a comoção do interlocutor e fazê-lo crer que o sujeito que apelava teria sido incapaz de praticar os atos que lhe eram atribuídos (Erasmus, 2005, p. 126-128).

A *Ars Dictaminis* desenvolveu-se, portanto, enquanto retórica própria do discurso não proferido, sobretudo, no que tange as correspondências, que com frequência possuíam a mesma urgência em relação à necessidade de convencer a audiência sobre a matéria relatada sem, contudo, contarem com os recursos performáticos que compreendiam gestos, entonação de voz, vívida emoção. A semeadura das imagens que deveriam germinar no imaginário do leitor, por conseguinte, deveria ser ainda mais efetiva; a fluidez das letras, sua ordenada disposição e a emanção da *persona* do próprio remetente da epístola seriam cruciais a fim de comover, de fazer da letra morta florescer sentido.

Foi nesse contexto em que estava estabelecida e disseminada a *Ars Dictaminis* enquanto estilo de escrita epistolar da Europa cristã que surgiu a Companhia de Jesus, uma ordem religiosa que, marcada pela dispersão, viria a encontrar no tesouro retórico presente naqueles protocolos de escrita um indispensável mecanismo de manutenção institucional e espiritual na mesma medida em que faria largo uso da Retórica clássica em suas instituições de ensino mundo a fora com fins pedagógicos e sobretudo catequéticos.

1.2. ***Militantis ecclesiae*: a fundação da Companhia de Jesus**

Crises, guerras, peste, fome deixaram a Europa da tardia Idade Média sob um clima geral de temor em relação ao iminente fim. O apocalipse era real e era agora. O pecado, outrora pensado enquanto algo coletivo, tornou-se cada vez mais uma inquietação individual, por esse motivo, cada qual fazia a contabilidade de seus delitos e desesperava-se ante a conseqüente danação. A morte tornou-se, além de

temida, figura popular da iconografia tardio-medieval, ocupando vitrais, encenações, performances e expressões artísticas diversas. Mesmo as descrições do inferno tornaram-se um objeto de obsessão por parte da iconografia medieval, segundo nos informa Jean Delumeau:

Pelo contrário, após a peste negra, os artistas acharam uma deleitação mórbida em pormenorizar completamente a variedade dos suplícios infernais. Num *Tratado das penas do Inferno e Purgatório*, publicado em Paris em 1492, se veem os invejosos, precipitados num vasto pântano, se esforçando em vão para se reerguerem. O peso de seus corpos e de seu desespero os mergulha de novo na água infernal (Delumeau, 1989, p. 62).

Deste modo, como dão conta as manifestações artísticas do período, os temas mórbidos ocuparam intensamente a cultura e a mentalidade do tardio medieval. Não por acaso foi quando as danças macabras se tornaram febre e símbolo deste estranho fenômeno no qual a morte tornou-se alvo de terror e fascínio. Era a fetichização da tragédia coletiva, da danação individual, do desespero instalado; em síntese, era a sacração da tragicomédia da vida real (Delumeau, 1989, p. 60-64). Parte do fascínio por estes espetáculos fúnebres estava igualmente assentada no "caráter de igualdade diante da morte" (Delumeau, 1989, p. 63), uma vez que, perante o destino final, não havia rico, nem pobre.

A Igreja, para citar Huizinga (1985, p.108), reduziria por sua vez todo este fenômeno mórbido à função de exortação moral. Nas *Ars Moriendi* era retratado o momento último de disputa pela alma do indivíduo em seu leito de morte a partir da construção de uma cena na qual demônios tentavam o moribundo pela última vez abandonar a Fé enquanto anjos buscavam amparar o pobre cristão em seu *extremis*. Na iconografia sacra proliferavam-se as imagens que buscavam detalhar o martírio e a morte de Cristo de modo que as mesmas superavam em muito aquelas que retratavam sua ressurreição e ascensão (Delumeau, 1989, p. 60-64).

Jean-Claude Schmitt (1999, p.109), ao analisar o caso do fantasma de Beaucaire, identifica a ideia extremamente difusa na mentalidade tardio-medieval em torno do valor das esmolas, preces, missas e demais ritualísticas religiosas como meio de atenuar progressivamente o sofrimento daqueles que jaziam no purgatório. Trata-se de atos que chamam a atenção para um caráter menos coletivo das ações dos sujeitos com fins de obter salvação. Na esteira do medo em relação à sorte incerta, a busca pela salvação foi se tornando cada vez mais pessoal, sobretudo em

tempos de desenvolvimento do individualismo e do espírito laico (Delumeau, 1989, p. 60-64).

Segundo Philippe Ariès (2012 p. 53), o próprio juízo final seria individualizado, antecipado para o leito de morte do indivíduo, na forma da cena dos seres angelicais e demoníacos se digladiando pela alma do moribundo. Era, portanto, a hora da morte um grande momento catártico no qual o cristão seria submetido a sua última tentação, amparado pelos anjos. Essa catarse da morte carregava consigo a consciência última que todo homem medieval possuía de que sua vida cessaria, a morte era inevitável, implacável, de modo a tornar-se um espectro constante na vida europeia:

O homem do fim da Idade Média, ao contrário, tinha uma consciência bastante acentuada de que era um morto em suspensão condicional, de que esta era curta e de que a morte, sempre presente em seu âmago, despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres. Esse homem tinha uma paixão pela vida que hoje nos custa compreender, talvez porque nossa vida tenha se tornado mais longa (Ariès, 2012, p. 61).

O fetiche mórbido do europeu medieval, neste interim, representava ainda uma obsessão pela própria vida. O olhar melancólico em relação à morte e toda a construção catártica e tragicômica da mesma eram expressão de um desejo de viver que se via frustrado pela certeza inevitável do fim. A morte, o apodrecimento, o fim de toda beleza e criatividade eram o destino comum que uniria os seres humanos. O cadáver apodrecido era o modo que o homem medieval encontrava para exprimir com violência o terror da morte (Huizinga, 1985, p. 105). Portanto, na dança macabra: "O infatigável dançarino é o próprio homem visto na sua forma futura, um duplo horrendo de sua pessoa." (Huizinga, 1985, p. 109).

Nestes tempos de apego à vida, de temores em relação à morte e de incerteza acerca do além-túmulo, o clero possuía dificuldades em apresentar-se enquanto tábua de salvação para uma sociedade em que o conflito existencial abatia cada vez mais indivíduos. Podemos atribuir tal resistência popular ao clero à imagem nada positiva atrelada aos religiosos daquele período de modo que havia mesmo certo desprezo pela vida acética, agravado pelos escândalos no campo das moralidades, consoante nos esclarece Huizinga:

A alma das massas, ainda não inteiramente cristianizada, nunca esquecera a aversão que o selvagem sente contra o homem que não tem de lutar e que deve permanecer casto. O orgulho feudal do cavaleiro, campeão da

coragem e do amor, fazia corpo, neste ponto, com o instinto primitivo do povo. A mundanidade dos mais categorizados membros do clero e a deterioração dos de mais baixo grau fizeram o resto. Daqui provinha que os nobres, os burgueses e os vilões tivessem desde há muito alimentado esse ódio com sarcasmos dirigidos aos monges incontinentes e aos padres beberrões (Huizinga, 1985, p. 133).

A aversão do homem medieval às figuras clericais se dava por questões de cultura, por estranhamento daquele sujeito privilegiado, de vida casta e que tampouco precisava guerrear, burlando assim dois dos maiores símbolos de masculinidade medieval: a guerra e o sexo. Este olhar pouco simpático à vida dos padres era potencializado pela aguda crise moral que atingia de alto a baixo o clero do período tardio medieval. A miséria moral, no caso do baixo clero, era ainda agravada pela miséria material na qual viviam:

Está averiguado, além disso, que em França e na Alemanha especialmente o baixo clero vivia, em fins do século XV, numa situação material miserável, pois muitos párocos titulares, não residindo, se faziam substituir por coadjutores que formavam uma espécie de proletariado eclesiástico, e tentavam-se tirar de apuros "vendendo" sacramentos, principalmente o batismo e a confissão. Quando a religião chegava a este materialismo, como não teria perdido seu relevo a figura do padre? Seu caráter se esfumava (Delumeau, 1989, p. 62).

Assim, a desigualdade entre o baixo e o alto clero estava igualmente dentre as raízes da degradação do primeiro. Excluídos de uma boa formação, do amparo do papado e largados à própria sorte, a solução encontrada para contornar a miséria era a de empreendimentos clandestinos pelos quais os padres buscavam recompensas materiais naquilo que em seu ofício deveria ser distribuído de graça. Dissera Cristo: "De graça recebestes, de graça dai" (Bíblia de Jerusalém, 2008, p. 1720), entretanto, para o clero medieval, toda graça teria seu preço.

Tal era o estado de degradação que os séculos XVI e XVII foram marcados pelas tentativas da Igreja de devolver alguma dignidade à instituição episcopal (Delumeau, 1989, p. 68-72). De modo que as reformas religiosas, dadas suas particularidades, foram ambas impulsionadas pelo mesmo sentimento de inquietude diante do delicado momento que vivia a Cristandade. O agravamento do caos causado pela praga, pela fome e pela morte deu coro àqueles que criticavam a degradação do clero e o pouco compromisso em cumprir o que ensinavam (Delumeau, 1989, p. 60-68).

Entretanto, muito embora a Contrarreforma sem dúvidas envolvesse aspirações gerais da Cristandade, é inegável que sua inspiração foi em boa parte o

sentimento revanchista em relação à Reforma luterana. Não foi por acaso que o Concílio de Trento, evento que marcou a reação católica à eclosão e à expansão do protestantismo pela Europa, foi caracterizado pelo seu conservadorismo, não houve qualquer disposição em acatar as demandas dos reformadores protestantes, de modo que mesmo a afirmação de certo espírito missionário ocorreu apenas enquanto resposta à ameaça protestante, que fragilizava a hegemonia ideológica da Igreja Católica no Ocidente (Gouveia, 2000, p. 15-19).

Assim, a Contrarreforma afirmou seu caráter antagônico aos reformadores ao tomar medidas que reiteravam dogmas e tradições que luteranos e afins buscaram demolir. Enquanto os protestantes falavam de sacerdócio universal, celebração das missas e publicação dos escritos sagrados nos idiomas nacionais, os reformadores tridentinos reiteravam a relevância do sacerdócio, a vocação clerical e a diferenciação entre o clérigo e o leigo. A Contrarreforma reiterava definitivamente que o padre era o sujeito eleito como intérprete da escritura, mediador da revelação e responsável pelo juizado radicado na confissão.

Em outra mão, a reafirmação do sacerdócio incluía também um olhar mais criterioso sobre a formação dos padres. Surgiram os seminários, instituições que buscaram formar com maior qualidade os padres. Os clérigos seriam desde muito jovens ensinados a se portar de maneira austera, evitar botequins e outros locais de entretenimento popular e abster-se em definitivo do sexo. O exercício paroquial passou a se concentrar em três aspectos: "liturgia, pregação e confissão" (Mullet, 1985, p. 35-40).

Este momento é, portanto, essencial na formação de certa identidade sacerdotal. O padre não se vestiria como toda gente, não frequentaria os mesmos locais, não seria dado a excessos de humor tampouco poderia ser um bonachão. Como efeito dessas iniciativas, construiu-se a *persona* do padre enquanto figura polida, carismática, mas jamais expansiva em excesso, disponível aos fiéis, mas jamais íntimo dos mesmos; sempre separado, destacado, de modo a reiterar que era homem feito de diferente matéria. Assim, se do lado de lá se falava em sacerdócio universal, para a Santa Sé, o sacerdócio nunca fora tão particular, restrito, único.

Em meio a todos estes esforços do episcopado católico a fim de responder à heresia protestante, é importante salientar, no entanto, que muito do que emerge de visionário durante o período da Reforma Católica ocorre de fora da alta cúria

romana, de modo alheio ao avanço protestante, como resposta individual ou coletiva às inquietações daqueles tempos. Seria na esteira de tais movimentos espontâneos de sujeitos e comunidades engajadas com a Fé que a Companhia de Jesus teria sua origem (Mullet, 1985, p. 35-40).

Inácio de Loyola, fundador da Ordem jesuítica, teve sua conversão e seu engajamento vocacional desencadeados não por qualquer preocupação com os protestantes, aos quais parecia indiferente, mas por um drama individual. Loyola teve sua até então promissora carreira militar interrompida quando foi ferido numa escaramuça militar no Norte da Espanha nos idos de 1522 e encontrou, durante a convalescença, consolo no *Vita Christi* (Mullet, 1985, p. 36). Segundo Serafim Leite³, seria a partir deste momento que Loyola viria a experimentar uma nova experiência com a Fé e a subsequente descoberta de sua vocação:

Ora, durante a longa convalescença, pediu livros de cavalaria. Não os havendo em casa, deram-lhe os que acharam, uma Vida de Cristo e um florilégio de Santos. Era o seu caminho de Damasco. No espírito de Inácio surgiu outro ideal. Que fizera até aí? Servir os príncipes da terra. Daí em diante seguiria o Rei dos Reis. Se até aí dera a juventude ao mundo e às suas vaidades, para o futuro iria pôr-se unicamente ao serviço da glória de Deus (Leite, 1936, p. 3-4).

Afastado definitivamente de sua função de capitão na guarnição de Pamplona (Leite, 1936, p. 3) e ávido por aprofundar suas experiências religiosas, Loyola decidiu peregrinar para Jerusalém, de modo que a primeira parada de sua jornada foi no mosteiro de Montserrat. Para Eisenberg, Loyola teria encontrado naquele período uma experiência essencial à confirmação de sua própria vocação além da inspiração para seus *Exercícios espirituais*, que viriam a ser fundamentais para a formação e igualmente a confirmação vocacional dos aspirantes a membros da Ordem (Eisenberg, 2000, p. 29-32).

Sob os auspícios do Abade de Cisneiros, o precursor dos jesuítas seguiria uma rígida rotina baseada na prática de anotação dos pecados cometidos e subsequente confissão dos mesmos ao mestre dos noviços (Eisenberg, 2000, p. 28-29). Foi a partir desta experiência que Loyola formulou seus célebres *Exercícios Espirituais*, método introspectivo no qual, por meio de uma rotina de atos

³ É digno de nota que Serafim Leite foi igualmente um padre jesuíta que dedicou-se a um monumental trabalho de catalogação, análise e divulgação de fontes produzidas pela Companhia de Jesus, num esforço para fins historiográficos, mas igualmente angiográficos.

devocionais, o sujeito buscaria a confirmação de sua vocação. Para o sucesso dos *Exercícios* era fundamental o registro escrito de toda a experiência vivenciada⁴.

O passado militar de Loyola tal como a vívida experiência da Cruzada devido aos conflitos ibéricos com mulçumanos e judeus dariam em muito o tom de sua atuação religiosa (Mullet, 1985, p. 37). Não por acaso os jesuítas viriam a ser conhecidos como soldados de Cristo tal como os próprios títulos hierárquicos da Companhia remeteriam com frequência ao militarismo. A conquista territorial cederia lugar à conquista dos homens, de suas almas, de modo que, para ser bem sucedido em tal empresa, o “soldado” da Fé igualmente deveria estar apto ao combate a partir da certeza de sua vocação e do fortalecimento de seu espírito.

Cabe destacar que o ímpeto religioso de Loyola não teria sucesso imediato diante da Santa Sé, sobretudo em tempos em que a Inquisição atuava intensamente devido aos desdobramentos da Reforma Protestante. O religioso chegaria a ser preso e teria de fugir em outra ocasião a fim de não repetir a mesma sorte, tudo porque a fórmula de seus *Exercícios* pareceu inicialmente herética à Igreja (Eisenberg, 2000, p. 29-32). As adversidades fizeram Loyola perceber que precisava aprimorar seu conhecimento no campo das “letras e teologia”; a fim de suprir tais carências, o religioso buscou aprimorar seus estudos nas universidades de Alcalá e Salamanca (Leite, 1936, p.4).

Uma vez estabelecido na Espanha, entretanto, Loyola foi perseguido e preso novamente por causa de seus *Exercícios*, de modo a ter decidido, depois de provada sua inocência, migrar para Paris a fim de continuar seus estudos. Por volta de 1528, a Inquisição novamente desconfiaria de sua atuação; outra vez perseguido, o religioso se viu, entretanto, além de inocentado, agraciado com a permissão dos inquisidores para prosseguir com o ensino de seus *Exercícios* (Leite, 1936, p.4).

Durante sua permanência em Paris, Loyola estudou no Collège Montaigu, segundo Eisenberg (2000, p. 30-31) importante centro humanista, mas naquele momento ocupado por dominicanos. Por esta instituição passaram nomes como João Calvino, Erasmo e Francisco Vitória. Segundo Pécora, Vitória foi o “decano da escolástica do Século de Ouro”, de modo que suas teses influenciariam mesmo a

⁴ Na seção 4 deste capítulo faremos uma análise mais pormenorizada dos *Exercícios* e seu papel na formação dos sacerdotes inicianos. Ver: Inácio de Loyola. *Exercícios espirituais de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

catequese jesuítica (1999, p. 396). Ainda em Paris, Inácio passaria igualmente pelo Collège Sainte-Barbe, onde construiu os elementos essenciais à própria fundação da Companhia de Jesus (Eisenberg, 2000, p. 30,31).

Segundo Serafim Leite (1936, p. 4), foi em Sainte-Barbe que Loyola seguiu com a propagação de seus *Exercícios* e conheceu Francisco Xavier, Pedro Fabro, Diogo Laines, Afonso Salmeron, Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha, os indivíduos que compuseram, juntamente com o autor dos *Exercícios espirituais*, o primeiro núcleo de atuação da Companhia de Jesus e partilhavam de seu mesmo entusiasmo em relação à Fé:

Entretanto, organizaram a sua vida espiritual de maneira a dar eficácia aos seus propósitos: voto de castidade, voto de pobreza, voto de ir em peregrinação a Jerusalém e ocupar a vida e forças na salvação do próximo, administração dos sacramentos da confissão e comunhão, pregação e celebração da missa, tudo sem estipêndio. Para mais firmeza, decidiram fazer voto desta resolução, na capela de Nossa Senhora, edificada em honra de S. Dinis, na Colina de Montmartre, na capital da França (Leite, 1936, p. 5).

Uma vez firmado o elo de irmandade e compromisso em relação à Fé, os religiosos tiveram, no entanto, frustrados os seus planos de irem para Jerusalém, impedimento que os incitou a se encaminharem para Roma, onde, após passarem por mais perseguições, resolveram fundar a Companhia de Jesus; para tanto, ainda em Roma, decidiram pedir autorização ao papado a fim de pôr fim às perseguições e confirmar suas vocações missionárias (Eisenberg, 2000, p. 30,31).

Os companheiros de irmandade concordaram em se colocar à disposição do Santo Padre a fim de operar qualquer função que o mesmo determinasse (Leite, 1936, p. 5-6). De modo que, após todos estes reveses, o Papa Paulo III confirmou as intenções dos religiosos: em setembro de 1540, a bula *Regimini militantes ecclesiae* formalizou a fundação da Companhia de Jesus. Com o aval do papado, os primeiros jesuítas viram-se enfim livres para atuar sem a constante presença da Inquisição.

A Ordem surgida do fervor religioso de Loyola e seus companheiros substituiu o voto de clausura por outro voto, o de fidelidade incondicional ao Papa, um sinal dos novos tempos, uma vez que essa troca teria o fim de confirmar a vocação proselitista da nova irmandade (Eisenberg, 2000, p. 36-37). O caráter ascético e marcadamente apostólico em relação à Fé expresso nas atividades relacionadas ao ensino e à pregação da doutrina logo faria dos jesuítas figuras populares na Europa

católica, influentes na Corte e que cairiam nas graças do monarca português, grande promotor temporal das missões inacianas no além mar (Palomo, 2006, p.52).

1.3. O papel da escrita no complexo administrativo jesuítico

O funcionamento da Companhia de Jesus desde sua fundação foi fundamentado num relevante aparato documental que compreendia desde a *Fórmula do Instituto* até as *Constituições*, ambas essenciais ao funcionamento e manutenção da Sociedade de Jesus, como destaca John O'Malley (2004, p. 21). A *Fórmula* congregava as deliberações dos primeiros inacianos da Companhia elaboradas com o fim de lograr a aprovação do papado e que foram com êxito incluídas na bula que aprovava o funcionamento dos trabalhos da Ordem (Leite, 1936, p. 6).

Uma vez aprovada pelo Santo Padre, a *Fórmula* foi incorporada ao *Regimini militantis ecclesiae* e, após passar por algumas revisões, à bula subsequente que veio a reiterar a autorização papal ao funcionamento da Ordem e foi denominada *Exposcit Debitum*. A *Fórmula* viria a se tornar a carta fundamental da Ordem, "da qual foram elaborados todos os documentos subsequentes e à qual tinham que se conformar" de tal modo que este documento possuía para os jesuítas um valor análogo àquele que a *Regra* possuía para as demais Ordens religiosas (O'Malley, 2004, p. 21). Cabe destacar, portanto, que a *Fórmula* resumia a própria identidade inaciana:

Qualquer que na nossa Companhia, que desejamos seja assinalada com o nome de Jesus, quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da cruz, e servir ao único Senhor e ao Romano Pontífice, Vigário seu na terra, depois de fazer voto solene de castidade perpétua, assente consigo que é membro de uma Companhia, sobretudo, fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a Fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente, ensinar aos meninos e rudes as verdades do Cristianismo e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão; e trate de ser sempre diante dos olhos primeiro a Deus, depois o modo deste Instituto, que é um como caminho para chegar a Ele, e de conseguir por todas as forças este fim, que Deus lhe propôs, cada um, todavia, na medida da graça que o Espírito Santo lhe comunicar, e no grau particular da sua vocação, não suceda que algum se

deixe levar de um zelo não regulado pela ciência (*Institutum Societatis Iesu*, 1983 apud Leite, 1936, p. 115).

Assim, a Companhia de Jesus viria a se dedicar à propagação da fé cristã, à educação, à consolação, tal como à execução dos demais sacramentos. Igualmente se dedicaria à reconciliação dos perdidos, ao amparo dos doentes e a quaisquer outras obras de caridade que lhe fossem apresentadas. O documento destacaria de igual modo o importante papel dos *Exercícios Espirituais* do fundador em relação à atuação da Ordem (O'Malley, 2004, p. 21-22).

Os ofícios dos jesuítas demonstravam a preocupação central da *Sociedade de Jesus* em relação ao amparo e ao resgate das almas, o que condizia com o ponto de inflexão que vivenciava a Cristandade europeia naquele momento. Num período no qual a Cristandade europeia via-se sufocada pelas crises de ordem moral e social, os jesuítas surgiam de um refúgio de entusiasmo religioso que expressava bem o espírito que marcou o advento da Reforma Católica.

Devido a este caráter próprio da Companhia de Jesus, “a *Fórmula* estabeleceu que, contrariamente a outras ordens religiosas, a Companhia não obrigou seus membros a recitar ou cantar em conjunto as horas litúrgicas, como matinas, laudes ou vésperas.” (O'Malley, 2004, p. 21). Estas e outras particularidades viriam a dar conta do caráter dispersivo da Companhia de Jesus, que tornaria inadequada boa parte das exigências que comumente se observavam em outras ordens religiosas. Em suma, os jesuítas não pretendiam nem de longe manterem-se trancafiados em mosteiros distantes entoando canções e rezas.

A fim de reforçar este caráter expansivo característico dos jesuítas, a *Fórmula* estabeleceria o já mencionado voto de obediência ao papado, que reforçava a submissão em relação ao Santo Padre (Leite, 1936, p. 6-7) como garantia de que os inicianos não se desviariam para qualquer caminho herético. Tal determinação não era algo que parecia imperativo à Regra de uma Ordem religiosa, uma vez que a submissão ao pontificado vigente estaria implícita na cosmovisão cristã devido ao papel de representante do próprio Cristo ocupado pela figura papal, de acordo com as teses corporativas medievais largamente investigadas e esmiuçadas por Antônio Manuel Hespanha (1998, p. 18-37), teses, aliás, que se refletiriam bem na própria hierarquização da Ordem, como veremos adiante.

Assim, constatamos que, ainda que algumas das suas deliberações pudessem soar genéricas e simplistas, a *Fórmula* concedia um propósito à

Companhia de Jesus (Leite, 1936, p. 6-7). Tal propósito se perceberia intensa atuação dos inicianos nas obras de caridade, na pregação teatralizada e no ensino que foi ocupado pelos jesuítas tanto no que tange aos colégios para meninos quanto nas grandes instituições europeias de modo a deixar uma notável marca na pedagogia moderna. Além disso, cabe ressaltar a atuação missionária, a partir do qual deixaram os jesuítas, para o bem e para o mal, sua indubitável marca, sobretudo no Novo Mundo (Leite, 1936, p. 10).

Houve outro aparato documental de suma relevância para os inicianos e que inclusive fora previsto primeiramente pela *Fórmula*: as *Constituições*, que teriam de igual modo um papel vital para o funcionamento da Companhia de Jesus. Inácio de Loyola se ocuparia deste documento ao longo de todo o seu ministério, tamanho o valor atribuído ao mesmo por determinar os aspectos concernentes à manutenção do elemento "humano" dentro da Ordem:

Estabelecida assim a Companhia de Jesus hierarquicamente, faltava apenas para a sua estabilização orgânica, que se escrevessem as *Constituições*, anunciadas na fórmula. Santo Inácio escreveu-as. Começou-as em 1547, mostrou-as aos Padres mais competentes; e assim, corrigidas e aperfeiçoadas por ele próprio, se promulgaram nas diversas Províncias da Companhia, a partir de 1552. Mas até a sua morte, a 31 de Julho de 1556, Santo Inácio não cessou de as retocar e rever (Leite, 1936, p. 11).

Responsáveis por conceder organicidade à Companhia de Jesus, as *Constituições* versavam sobre as virtudes necessárias ao ingresso e à permanência na Ordem, os vícios que culminariam numa exclusão, a formação intelectual e espiritual dos jesuítas, os mecanismos necessários à manutenção da comunhão dentro do corpo de irmãos e mesmo a respeito da observação das hierarquias (Leite, 1936, p. 11). O valor desse documento para uma instituição que tomaria contornos monumentais explica a razão pela qual Loyola o retocaria até o final de sua vida.

Aliás, para ingressar na Companhia, o aspirante a iniciano era submetido a um criterioso processo condensado no *Exame*, recurso que pretendia "conhecer o que entra e também dar-lhe a conhecer o que é a Companhia" (Leite, 1936, p. 10). Após constatar que o sujeito não estava a praticar qualquer pecado mortal ou se encontrava em alguma condição que comprometesse seu ingresso - como o matrimônio - e confirmar a permanência de seu interesse pela vida religiosa, o aspirante seguiria para os próximos passos a fim de confirmar sua vocação e dar prosseguimento à formação que o faria um membro da irmandade.

Para constituir a instituição de tão abrangentes empreendimentos, os jesuítas se organizaram a partir de uma rígida e bem delineada estrutura hierárquica. Para usar das metáforas que eram comuns à Companhia e à Cristandade de um modo geral, o Superior Geral era considerado o cabeça da Companhia, devendo ser exemplo de virtude e zelo no desempenhar de suas funções administrativas (Leite, 1936, p. 11). Tal posição mais uma vez nos coloca diante do já mencionado corporativismo medieval, extremamente presente na organização e na atuação dos inicianos mundo a fora, corporativismo que previa inclusive a regulação dos órgãos do corpo, uma vez que se tratava de um corpo desigual, onde poderes maiores e menores dividam espaço, mas que jamais poderia ser desordenado, portanto, mesmo a maior figura da Companhia teria que responder a alguns mecanismos de regulação. Em outras palavras:

As Constituições conferem-lhes certos poderes sobre a pessoa do Geral, mas só em casos limitadíssimos, para bem da Companhia: assuntos referentes ao modo de viver do Geral, ao cuidado que deve ter no que toca ao corpo e à alma. Num caso extremo, se o bem da Companhia o exigisse, poderiam ir até depor o Geral ou afastá-lo da Companhia. Tal caso nunca se deu. De todos os Superiores da Companhia só o Geral é vitalício. (Leite, 1936, p. 12).

Embora não fosse incomum a participação dos membros em relação às decisões administrativas em outras ordens religiosas, não deixa de ser digno de atenção o poder que os Assistentes – representantes das Assistências instalados em Roma – possuíam. Estes indivíduos teriam, além de suas funções, a incumbência de regular a atuação do Geral quando fosse necessário, sendo capazes até mesmo de conduzir a deposição do cabeça da Companhia, única figura que gozava de uma posição vitalícia na mesma. Entretanto, é sintomático que tal prerrogativa jamais tenha sido utilizada, o que pode sinalizar uma existência mais formal do que prática.

Assim, a estrutura do poder dentro da Ordem constituía virtualmente um tecido orgânico que irradiava de Roma até os rincões mais distantes a partir de linhas hierárquicas bem definidas. No topo da administração estava o Geral da Companhia, o qual era apoiado pelos delegados gerais, membros da Congregação Geral e que compunham a alta cúpula da hierarquia iniciano. Os jesuítas dividiam sua atuação por Províncias, que correspondiam às regiões nas quais atuavam os padres; as Províncias reportavam às Assistências – de onde eram provenientes os

já mencionados Assistentes –, que davam conta de grupos de províncias aglomerados por questões geográficas, logísticas e culturais:

Na Companhia existiram 6 Assistências: Itália, Portugal, Espanha, Alemanha, França e Polônia. A Assistência de Portugal compreendia, além da metrópole, a Província da Índia, que se desdobrou depois em duas, Goa e Malabar, o Japão, a Vice-Província da China, a Província do Brasil e a Vice-Província do Maranhão. Além disto, Missões em Angola, Moçambique e Etiópia (Leite, 1936, p. 12).

A Companhia de Jesus, deste modo, compôs uma ampla rede de atuação em tempos em que nem se sonhava com as grandes revoluções no campo das comunicações. Instalaram-se, portanto, em pontos estratégicos a partir dos quais ampliaram suas ações. Uma vez estabelecidos, os jesuítas não apenas se dedicavam à conversão dos perdidos como igualmente à agregação de novos companheiros a sua rede global de propagação da Fé:

Nascida num tempo de acelerada expansão ultramarina, a Companhia de Jesus espelhava, em seus quadros e em sua distribuição geográfica, a globalização de sua época: seus integrantes, procedentes de vários países europeus, logo se espalharam por Itália, Irlanda, Portugal, Espanha, França, além de Ásia, África e América do Sul, onde novos integrantes, autóctones, começaram a ser admitidos (Hue, 2006, p.14).

O funcionamento desta empresa de impressionantes dimensões para seu tempo era favorecido pela proximidade entre os jesuítas e o Império português uma vez que a Ordem – cujos fundadores e membros eram em maioria oriundos da Ibéria – caiu rapidamente nas graças da corte portuguesa, fascinada com “o caráter marcadamente apostólico da Ordem, diretamente envolvida em atividades como a pregação, o ensino da doutrina e a administração dos sacramentos”, para citar Frederico Palomo (2006, p. 52).

A fim de que rede organizacional jesuítica, capaz de despertar inveja a muitos empreendedores contemporâneos, funcionasse, a Companhia de Jesus precisaria mais do que de sua rígida hierarquia. A comunicação tornava-se imperativa numa iniciativa de dimensão supranacional como era a operada pelos jesuítas. Tal questão seria solucionada a partir da instituição epistolar inaciana, radicada nos princípios já mencionados da *Ars Dictaminis*, mas com uma inclinação à coloquialidade de influência ciceroniana:

Essas cartas, ao contrário das epístolas medievais, eram escritas num tom familiar, coloquial, procurando uma comunicação fácil e direta, sem artifícios

de retórica ou citações eruditas, mais próximas do diálogo do que do discurso formal. Eram, de certa forma, inspiradas nas epístolas da Antiguidade Clássica. A descoberta das cartas de Cícero por Petrarca havia lançado por toda a Europa um modelo muito imitado: a carta como uma conversação entre amigos e não como discurso elaborado. Foi esse o modelo adotado por Inácio de Loyola e seguido pelos membros da Companhia (HUE, 2006, p.15).

As cartas jesuíticas, portanto, ainda que tivessem como referência um modelo formal, o adotavam com certa flexibilidade, urdindo uma escrita mais próxima da conversa entre amigos que do documento formal. Considerando a crença na irmandade e na unidade da ordem, esta concepção, popularizada no período, parece apropriada ao reforçar que os jesuítas se comunicavam entre “família”, entre irmãos de cristandade.

Assim, a epistolografia teria lugar de destaque na atuação inaciana, ocupando o papel de veículo de comunicação institucional extremamente necessário à manutenção da Ordem e ao avanço de seus empreendimentos missionários. José Eisenberg (2000, p. 48-50) descreve as cartas como espinha dorsal da Companhia tamanho seu papel para o bom funcionamento da Ordem, de modo que as cartas eram instrumentos essenciais para remediar equívocos, auferir recursos, alterar trajetos pré-estabelecidos.

Além de executar um indispensável fim institucional, as epístolas jesuíticas correspondiam ainda a outra função, de modo a ocuparem um extremamente relevante papel de propaganda dos feitos inacianos pelo mundo a fora (Prosperi, 2013, p. 573). Assim a circulação dos escritos compreendia não somente membros da Companhia de Jesus, como de igual modo nobres, cortesãos e indivíduos de influência cujo apoio tinha seu valor para os jesuítas:

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 reservadas às autoridades internas (Prosperi, 2013, p. 573-574).

Desse modo, tamanho era o valor propagandístico das cartas que a alta cúpula inaciana estabeleceu um tipo de censura que acompanhava certas cartas cujo tema era delicado e que deveriam, portanto, chegar apenas às mãos dos superiores da Ordem, tais escritos eram denominados *Hijuelas* (Pécora, 1999, p.

381). Estes escritos teriam pouco valor em termos de propaganda e enquanto instrumento para animar os espíritos dos irmãos dispersos pelo mundo. Tal preocupação com o despertar da simpatia externa para o qual as cartas eram importante veículo foi uma marca da Companhia de Jesus, preocupada em manter sua popularidade junto às cortes tal como em atrair novos membros.

As observações anteriores evidenciam que a escrita possuía um papel essencial no cotidiano jesuítico. Se a *Fórmula* e as *Constituições* versavam sobre a identidade e o funcionamento da Ordem, eram as epístolas os documentos que garantiam que tais princípios fossem observados na prática. De modo que tal valor se traduzia na urgência que a urdidura epistolar adquiria nas recomendações de Loyola e dos demais superiores hierárquicos da Ordem. Escrever e escrever sempre eram imprescindíveis. (Eisenberg, 2000, p.48-50).

Não é nenhuma surpresa, portanto, que, embora fosse recomendado aos religiosos que priorizassem a edificação frente ao garbo, a circulação de cartas para indivíduos distintos com conteúdos extremamente semelhantes era comum, uma vez que se encorajava a prática epistolar enquanto fluxo constante, consoante nos elucida Alcir Pécora (1999, p. 383). Loyola inclusive incentivava a prática de reescrita constante das cartas antes do envio do volume final, de modo a ter sido acusado de hipocrisia em decorrência desta orientação (Pécora, 1999, p. 383).

Numa perspectiva extremamente pragmática, provavelmente seria mais eficaz não repetir conteúdos e optar pela síntese, já que as cartas normalmente circulariam de todo modo entre jesuítas e entusiastas, mas o volume era importante, a informação deveria fluir de modo intenso e deveria fluir sempre, como um rio caudaloso cujas correntes conectam um extremo ao outro. Não por acaso Polanco, orientado por Loyola, chegaria a repreender os padres dispersos pelo mundo quando considerava baixo o volume escrito, como na citação abaixo de uma carta do secretário da Ordem:

Hasta aquí se tienen informaciones muy imperfectas de las cosas de allá, em parte porque se deja a los que están em cada lugar el cuidado de escribir, y así unos lo hacen y otros no, que son la mayoría, em parte porque incluso los que escriben proporcionan información sobre algunas cosas y dejan de lado otras que sería conveniente que se conocieran. Por lo tanto, para remediar esto, nuestro Padre M. Ignacio ordena a V. R., y a quienquiera que tenga cargo principal en ese colegio y em los otros de la India, como Provincial o sustituto del Provincial, que se encargue de enviar

las cartas de todos, y les haga escribir algunos meses antes, para que no falte (Polanco, 1955, p. 512)⁵.

Na epístola, destinada inclusive ao próprio Manuel da Nóbrega, cuja produção epistolográfica é o principal objeto de nosso estudo, nota-se uma preocupação com a suposta displicência dos padres em relação aos envios de cartas, de modo que o provincial - cargo que ocupava Nóbrega – é chamado à responsabilidade para que seja colocada ordem na situação e se garanta um fluxo constante e útil de informação.

Polanco igualmente chama atenção para o fato de as cartas por vezes deixarem obscuros elementos das experiências missionárias dos inicianos de modo a elencar temas que deveriam estar presentes nos escritos e que abrangiam a terra, suas características, sua gente, bem como a própria atuação dos padres, os recursos com os quais contavam e outros pormenores relevantes a Loyola e que satisfariam envolvidos e entusiastas das missões (Polanco, 1955, p. 512).

É digno de nota que havia um descompasso entre a realidade de além-mar dos missionários que estavam sujeitos ao fluxo dos navios, à distância em relação à costa, além de seu envolvimento com as próprias demandas evangelísticas e com frequência temporais e a obsessão do alto escalão da Ordem em relação à escrita epistolar, mas era este, de todo modo, o principal elemento de manutenção administrativa e espiritual da rede jesuítica.

A escrita, portanto, era não somente veículo, mas exercício de poder dentro da Companhia de Jesus. A escrita era capaz de articular e desarticular, era fonte de edificação, de difusão de imagens propagandísticas, era o lugar em que o poder seria exercido, acatado e igualmente disputado. Em síntese, os Novos Mundos pelos quais se aventuraram os religiosos, inacessíveis ao católico europeu a não ser no terreno da imaginação, eram erguidos na ponta das penas dos jesuítas, cristalizados em sua tinta e tornavam-se então "reais" ao leitor/ouvinte.

⁵ Até aqui se tem informações muito imperfeitas das coisas de lá, parte porque se deixa aos que estão em cada parte o cuidado de escrever, e assim uns o fazem e outros não, que são a maioria, parte porque alguns dos que escrevem dão informações, e deixam de lado outras que seria conveniente que se soubesse. Assim que, para remediar isto, nosso Padre M. Ignácio ordena a V.R., e a quem pretenda ocupar cargo principal neste colégio e nos outros da Índia, como Provincial ou substituto de Provincial, que se encarregue de enviar as letras de todos, e lhes faça escrever alguns meses antes, para que não se falte. Padre João de Polanco. "Carta de Roma, [13 de Abril de] 1553, ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil". In: Serafim Leite (Org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia). Prefácio e notas introdutórias de Serafim Leite*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 511-512.

1.4. Escrita, experiência mística e comunhão

A escrita era, portanto, um elemento fundamental para a manutenção da cultura religiosa jesuítica e seu papel apresentava-se mesmo antes da concepção da Companhia. Como já mencionado, Inácio de Loyola teve a inspiração para seus *Exercícios* durante sua estadia junto ao Abade de Cisneiros, onde o fundador da Ordem se submeteu a uma dinâmica baseada na prática de registro escrito de seus pecados para posterior confissão, método que o ajudou a confirmar sua vocação (Eisenberg, 2000, p. 29-32).

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola remetiam desde seu título à notável influência de sua pregressa carreira militar em sua trajetória religiosa. Este elemento igualmente era perceptível na rigidez da rotina que compunha os *Exercícios* e no próprio registro dos mesmos (Eisenberg, 2000, p. 28-29). No entanto, não seria por causa da rigidez que os *Exercícios* deixariam Loyola com problemas com os inquisidores e sim em razão de um caráter introspectivo ao extremo que poderia ser confundido pela Inquisição como misticismo herético.

Os *Exercícios* consistiam numa rotina de orações, canções, meditações e outros devocionais nos quais o exercitante era aconselhado a ocupar a mente com cenas sacras e imagens edificantes a fim de estimular seu contato com o sobrenatural e alcançar a revelação de Deus a respeito de sua vocação. Além disso, o exercitante teria um diário no qual registraria de modo minucioso os pormenores de sua experiência. O método dos *Exercícios* era extremamente introspectivo de modo que o aspirante a jesuíta contava apenas com as orientações de um instrutor ao qual igualmente deveria se confessar (Loyola, 2015).

A fim de alcançar a iluminação da parte de Deus, o exercitante dedicar-se-ia quase de modo obsessivo a atividades beatíficas. O frenesi de imagens que prescreviam os *Exercícios* levaria Roland Barthes a comparar tal estilo de meditação ao praticado dentro do Budismo de modo que, se no Budismo a transcendência viria pelo vazio, pelo desapego, pelo apagamento do sujeito, já no método de Loyola a iluminação viria a partir da profusão de imagens, do preenchimento dos espaços vazios com imagens beatíficas, do transbordamento (Barthes, 2005, p. 38-75).

Nos *Exercícios* o sujeito não seria apagado, mas buscaria superpor, à sua própria identidade, uma identidade cristã, movida pelos desígnios divinos, assim o esvaziamento ocorria em simultâneo ao preenchimento dos espaços com aquilo que era santo. Os *Exercícios* não buscavam o sujeito vazio, antes o sujeito nulo, aquele que anulava os seus próprios desejos, as tentações e ambições em nome da Fé, que abraçaria uma nova existência que era ao mesmo tempo singular e coletiva.

A escrita ocuparia um lugar central em todo este processo uma vez que o diário do exercitante seria um item fundamental em sua trajetória. Os *Exercícios espirituais* repudiavam a iluminação como mera busca de um frenesi religioso. A iluminação legítima viria quando o indivíduo se mostrasse capaz de identificar qual era a vontade de Deus a partir do uso de suas potências intelectuais de modo a interpretar corretamente os sinais divinos.

O diário nesse ponto era de valor essencial uma vez que era onde ficavam registradas as experiências do exercitante; seria a partir da interpretação de tais registros que este poderia compreender qual seria o desígnio divino e precaver-se contra as ciladas do demônio. O inimigo poderia aproveitar-se da sensibilidade da alma a fim de incutir o engodo e confundir o sujeito com falsos sinais que o fizessem tomar decisões precipitadas e equivocadas em relação a sua vocação. Talvez nem mesmo o instrutor ocupasse posição mais importante do que aquela ocupada pelo diário, tendo em vista que aquele deveria apenas orientar, tendo o cuidado de não afetar as decisões do sujeito (Loyola, 2015).

Assim, o exercitante buscaria de modo incessante a ascese e, por meio dos registros dessa trilha em busca da iluminação, interpretaria suas experiências em busca do divino com o objetivo de encontrar os sinais que lhe permitissem conhecer a vontade de Deus. Estabelecia-se, como pontuou Barthes (2005, p. 43-44), uma mântica, à semelhança da grega, pela qual o indivíduo a partir de suas devoções estabelecia uma pergunta referente a qual seria a vontade do Criador e recebia, a partir da interpretação dos sinais registrados nos *Exercícios*, sua resposta. Era o signo permutado entre humano e divino.

Deste modo, se a trilha da iluminação era pavimentada pela prática dos devocionais, da introspecção e das confissões, seria por outro lado apenas por meio da escrita, do registro em letra, que o sujeito poderia interpretar os sinais que envolviam sua experiência transcendental e não ser manipulado pelos ardis do

demônio, sempre capaz de mexer com as emoções humanas a fim de provocar confusão. O inimigo estava sempre à espreita.

Se os *Exercícios* viriam a constituir um meio introspectivo pelo qual o sujeito buscava a iluminação num circuito aparentemente fechado entre Criador e criatura, as cartas constituíram, por sua vez, linguagens que pretendiam fluir para os de fora e entre os de dentro da Ordem, possuindo um valor não apenas institucional e propagandístico, conforme mencionado anteriormente, como também místico e mesmo devocional.

Assim, segundo Alcir Pécora, as epístolas inacianas teriam como fim não apenas a “informação”, mas igualmente a “reunião de todos em um” e a experiência mística ou devocional (1999, p. 381). Pécora afirma ainda, neste sentido, que as cartas funcionariam enquanto mapas retóricos da colonização ao relatarem não os eventos em si, tampouco tudo o que ocorria ao redor dos inacianos, mas aqueles acontecimentos que favoreciam o curso da catequese e o engajamento de todo o corpo místico da Companhia em relação à mesma (Pécora, 1999, p. 383).

Portanto, o relatado nas epístolas deveria ter como base o experienciado pelos jesuítas em suas incursões mundo a fora, mas a partir de uma perspectiva que fomentasse unidade e comunhão dentro da Ordem enquanto um único organismo e a partir de um corpo de significados comuns ao autor e seus correspondentes dispersos pelo globo. O próprio conceito de experiência tal como era concebido pelos inacianos viria a favorecer tal perspectiva em relação às epístolas.

Segundo Marina Massimi, os inacianos experimentavam as realidades que lhes eram apresentadas a partir de uma lógica que envolvia a apreensão do que se mostrava aos sentidos, o discernimento em relação às intuições e sentimentos que afloravam a partir de tais interações e a interpretação de todas estas afecções de modo racional, num movimento que se assemelhava àquele operado nos *Exercícios* a fim de identificar os sinais divinos (Massimi, 2013, p. 96-97).

Assim, se nas cartas os jesuítas impunham certo filtro em relação ao que seria relatado, antes mesmo de partir para a urdidura das mesmas, outro filtro já era imposto em relação à interação com o real. Por conseguinte, a experimentação que faziam os padres em relação ao Novo Mundo era fortemente viesada pela obsessão em encontrar os sinais que favorecessem a missão. Em síntese, tratava-se da pergunta viciada pela resposta.

Os jesuítas encontravam o que buscavam, o que se dispunham a enxergar, desse modo as cartas eram a expressão máxima desse sistema ao permitirem que os inacianos excluíssem o que da memória não poderiam excluir e relatassem somente o que era útil, ou seja, o que se concluiu ser útil após a interpretação dos sinais, a abertura do signo. Esta operação não se tratava, na perspectiva inaciana, de mentira, tampouco de leviana omissão; as matérias em relação às quais os jesuítas poupavam tinta e punho não invalidavam a missão, apenas eram desnecessárias ao fim da edificação e da promoção da Fé.

Logo, tanto o ato de experienciar quanto o de relatar o experienciado passariam pelo filtro da Fé. Assim, experiência e relato eram traduzidos como melhor favorecessem a missão, atentando para os indícios convenientes aos religiosos e ignorando aqueles que pudessem contradizer suas intenções – eis o olhar conveniente da fé, para citar Inesita Araújo (2000, p. 120-121). Percepção e descrição eram, portanto, tradução do que se encontrava ao que se conhecia, redução a um corpo teórico restrito e pré-existente. A esse respeito, cabe citar Adolfo Hansen:

Observa-se, deste modo, que a carta jesuítica apresenta uma circularidade de código produzida como um desnível semântico no enunciado, que é preenchido pelo próprio sistema interpretativo do discurso enviado. Assim, somente quando a mediação das categorias teológico-político-retóricas da verossimilhança da carta é ignorada, entendendo-se o discurso como uma cópia realista da empiria, é que se pode afirmar anacronicamente que a informação da nova terra, como descrição de seres estranhos ou das práticas tribais do gentio, não encontra tradução nas opiniões que formam os critérios avaliativos da recepção europeia. A mesma instituição retórica, que prescreve que o autor da correspondência descreva os seres da nova terra como mistos, encontra equivalência na recepção europeia familiarizada, no século XVI, com a obra de Plínio ou com bestiários medievais e a técnica alegórica de interpretar hieróglifos egípcios (Hansen, 1995, p. 93).

Assim, os inacianos interpretavam a realidade que lhes era apresentada de modo a dar-lhe sentido com base na cosmovisão católica do mundo. Era a catalogação do desconhecido dentro das categorias conhecidas e não a descoberta do novo. Nesse ângulo de visão, não poderia haver novidade uma vez que a Escritura já carregava todas as verdades. As cartas eram urdidas com o fim de produzir edificação e para tanto reduziam o que encontravam aos significados que compunham a cosmovisão católica do mundo.

As cartas jesuíticas, portanto, seguiam um modelo previamente estabelecido, que remontava, quanto à sua forma, aos elementos da *Ars Dictaminis* medieval que já mencionamos (Pécora, 1999, p. 373). Quanto à disposição dos conteúdos, as cartas correspondiam a uma grade de tópicos previamente estabelecidos na cultura, na mentalidade e na filosofia católica medieval. Assim, a escrita inaciana seguia um modelo retórico tão restrito que lhe conferia mesmo um caráter performático num sentido ritualístico.

Segundo Stanley Tambiah (1981, p. 122-124), a performance de um ritual era uma operação composta pela realização por um indivíduo ou grupo de uma série de ações de modo repetitivo e teatralizado à exaustão a fim de produzir o momento do êxtase, a ascese, a captação do transcendental. A partir deste momento de êxtase, a comunidade reiterava seu *ethos* por meio da memória dos antepassados, dos mitos de origens, dos deuses criadores e de toda sua cosmovisão de mundo que ali ganhava vida. Apesar de seu caráter redundante, um ritual estaria em certa medida condicionado ao contexto no qual era realizado.

Assim, uma escritura poderia ser definida enquanto uma prática ritualística, sobretudo a escritura epistolar inaciana, repetitiva em modelo, redundante em conteúdo e escrita para a edificação do grupo, para o fortalecimento do corpo místico. Ao escrever, um inaciano não deveria pensar em sua pessoa, antes no corpo da Companhia e em como sua escrita poderia edificar o mesmo. De maneira pregressa à escrita, como já mencionado, havia um esforço outro que o padre fazia a fim de conceder à sua experiência um sentido que fosse edificante a ele mesmo, sentido este que poderia reproduzir ao grupo.

Esta escrita, que além de qualquer caráter corporativo e propagandístico⁶ era igualmente ritual, performance, constituía-se tanto pelo que dizia quanto pelo que omitia e principalmente pela forma com que dizia. Não é nenhum acaso que houvesse aquelas cartas já mencionadas que circulavam apenas entre os superiores da Ordem; a própria existência das denominadas *Hijuelas* e de seu papel profilático em relação à saúde do corpo místico da Companhia confirma que as cartas jesuíticas estavam longe de apresentar matéria apenas informativa (Pécora, 1999, p. 381).

⁶ Aos quais servia com um admirável êxito como já constatado na seção anterior.

Desse modo, a fim de compor o tecido de signos que constituíam a carta, é notável o uso das chamadas operações simbólicas, paradigmáticas, sintagmáticas expostas por Roland Barthes (2007, p. 41-48). O jesuíta ao escrever remetia a certo arcabouço simbólico que ocupava a cultura e a mentalidade da coletividade à qual pertencia, a Companhia de Jesus, e, num sentido mais amplo, a cristandade europeia.

Importa ressaltar que a escrita inaciana era paradigmática ao com frequência antagonizar tipos sociais e comportamentos como mecanismo de significação e sinalização de virtude. Os sintagmas, por sua vez, poderiam ser observados nas combinações e recombinações de signos a fim de conferir sentido àquilo que fugiria à inteligibilidade europeia de modo a evitar a ruptura com a mesma. Assim, ao urdir os tropos de seu discurso epistolográfico, o jesuíta construía imagens que eram compostas por figuras comuns ao campo simbólico seu e de seus companheiros. Esta construção encontraria facilmente no imaginário do destinatário um valor de real assentado na semelhança entre o narrado e o conhecido, era a semeadura dos “germes de prova” (Barthes, 2001, p. 79-80), a construção de um verossímil edificante.

A fim de termos um vislumbre dos meandros envolvendo a articulação das cartas inacianas, analisemos uma epístola do próprio fundador da Companhia tal como de sua cultura escrita. Em carta escrita de Roma e datada de 1555, Loyola inicia sua epístola identificando-se enquanto Geral da Ordem com uma saudação que deseja saúde “en el señor nuestro sempiterna” (1956, p. 488)⁷ a todos os seus companheiros ocupantes da administração das províncias, colégios e casas da Companhia.

Assim se Loyola, seguindo a tradição retórica, procurou identificar sua posição na hierarquia de sua comunidade religiosa, o Geral logo tratou de colocar-se num lugar comum em relação aos seus companheiros lugar este dado pelo vínculo religioso, pela irmandade. Todos serviriam ao mesmo senhor a despeito de sua posição hierárquica e este vínculo místico era o tecido que sustentava a própria hierarquia inaciana (Loyola, 1956, p.488).

⁷Nosso eterno Senhor (tradução minha). Inácio de Loyola. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma 14 de Junho. In: Serafim Leite. *Monumenta Brasiliae*, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Histórica Societatis Jesu, 1956, p. 488.

Embora não haja uma seção dedicada à *captatio benevolentiae* nesta carta – uma vez que a mesma sequer possuía caráter de petição –, em sua breve e afetuosa saudação o Geral buscou captar a simpatia de seus interlocutores ao invocar o elo que os unia na Fé e fazer-lhes votos de saúde.

A *Narratio* de Loyola exaltou os monarcas que apoiavam os trabalhos da companhia, destacando a figura do Rei de Portugal “com cuyo favor y muy liberal ayuda se comenzó a fundar y se derramó em tantas partes nuestra Compañía” (1956, p. 489)⁸. Essa carta não possui a parte denominada *Petitio*, uma vez que Loyola parte para a *Conclusio*, na qual destaca a importância de desejar a glorificação do nome de Deus nos reinos do soberano português (Loyola, 1956, p. 489).

Estrutura semelhante encontramos na carta anteriormente citada de Juan de Polanco a respeito da importância da escrita constante, diligente e detalhada por parte dos padres. Polanco inicia seu escrito com a *Salutatio*, desejando a “Pax Christi” ao seu correspondente, o padre Manuel Nóbrega, cuja atuação é fonte de nossa pesquisa. A seguir Polanco tece sua *Narratio* a despeito da necessidade da escrita constante e detalhada, tal como da inclusão de temas contundentes nas *Hijuelas*. A epístola é encerrada com uma *Conclusio* que expressa o desejo que “sea Jesús Cristo em nuestras animas” (Polanco, 1955, p. 511-512).

Semelhante ao que ocorre com a epístola de Loyola, aqui igualmente notamos a dispensa da *Captatio Benevolentiae* e da *Petitio* devido ao caráter normativo do escrito. A ausência de elementos nestas cartas nos remete ao elemento contextual anteriormente mencionado e que viria a conferir certa flexibilidade à *Ars Dictaminis* (Bolonha, 2005, p. 108).

Assim, contanto que as cartas servissem ao propósito de construir matéria edificante e informativa não haveria problemas em omitir partes que se mostrassem desnecessárias. A performance escriturária jesuítica era sujeita a certo grau de arbitrariedade do indivíduo na seleção dos temas e das partes a serem dispostas; este arbítrio, como vimos, fazia parte também da influência da tradição ciceroniana que conferia um maior grau de coloquialidade e informalidade às cartas.

⁸Em cujo favor e deliberada ajuda se começou a fundar e se espalhou por tantas partes nossa Companhia (tradução minha). Inácio de Loyola. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma, 14 de Junho. Op. Cit., p. 488.

Não por acaso, percebemos na urdira das epistolas analisadas o constante reforço à comunhão, à unidade, à noção que aquela rede era antes espiritual, familiar, mística, que administrativa. Não que as hierarquias não estejam nas cartas, estão e bem delineadas, Loyola é o Geral e se faz reconhecer com tal, o que não anularia, dentro da concepção cristã daquele período, o caráter afetivo e fraterno, afinal, Cristo igualmente era o cabeça da Igreja.

Desse modo, a escrita epistolar era dotada de um gigantesco valor socioafetivo para a Companhia de Jesus ao reconstruir virtualmente por meio da escrita a sociabilidade perdida com a dispersão dos irmãos pelo mundo a fora. A comunhão mística estava além dos muros e das fronteiras, na ausência das paredes os jesuítas ergueram monastérios de papel e tinta, monumentos tão sólidos que resistiram mesmo ao tempo e ao subsequente ocaso da Ordem (Pereira, 2015, p. 21).

2 A CONVERSÃO DO SIGNO

Visitei algumas Aldeias deles e acho-lhes bons desejos de conhecer a verdade e faziam instância que eu vivesse com eles. E ainda que seja difícil Fazer que os mais velhos deixem os seus maus costumes, nos meninos é de esperar muito fruto, porque não contradizem quase em nada à nossa lei; e assim me parece que esteja aberta a porta para ajudar muito as almas nesta terra (embora aqueles quid cunt bonum malum et malum bonum sintam o contrário), porque não resistiram nem mataram os que os queriam fazer cristãos e se deixam vir à fé, mesmo que não sejam convidados pelos cristãos que cá vêm, com exemplo nem palavras ao conhecimento de Deus, antes lhes chamam cães e lhes fazem todo o mal (Nóbrega, 1955, p. 76)

2.1. O projeto português

Antes de situar o padre Manuel de Nóbrega em sua missão no Novo Mundo, cabe fazer um balanço a respeito do próprio estabelecimento da presença portuguesa na América e delineação de um projeto colonizador nestes novos territórios. Projeto cujo progresso viria a criar as condições de possibilidade para que Manuel de Nóbrega e seus companheiros se aventurassem na seara missionária do além mar. Igualmente é relevante dar conta dos primeiros contatos entre o elemento alienígena europeu com os povos originários.

Com base na renomada obra *De celta a Timor Leste*, do historiador Luís Felipe Thomaz (1994, p.2-15), o período que compreende os séculos XIII e XVI foi decisivo para as potências ibéricas no que tange ao progresso das práticas náuticas. A posição geográfica peninsular, o aprendizado a respeito das técnicas em muito favorecido pela convivência com os mouros, hábeis navegadores, além da consolidação de ambas as Coroas após a Guerra da Reconquista, criaram um cenário favorável para a empreitada ibérica no além mar que desencadearia o processo que viria a ficar conhecido como expansão marítima europeia.

O desejo das coroas espanhola e portuguesa de consolidar seu poder, os interesses dos comerciantes e de uma nobreza ávida por novos territórios, tal como

o espírito de cruzada radicado na guerra da Reconquista, comporiam os fatores necessários aos investimentos régios. Os portugueses seriam os pioneiros nessas expedições, alcançando e explorando a costa africana. Estas incursões portuguesas teriam sido motivadas por um projeto expansionista assentado na justificativa de combater o mulçumano, para citar, mais uma vez, Thomaz:

Mais importante é o espírito de cruzada – não na sua versão original, ligada ao internacionalismo da Respublica Christiana e virado para a libertação dos Lugares Santos, mas numa versão modificada, alargada quanto ao objeto, que passa a ser, indistintamente todo o Dar-ul-Islam, o território mulçumano na sua totalidade, mas restringida quanto ao sujeito, porque posta a serviço da política expansionista de um Estado nacional. (Thomaz, 1994, p.11)

Deste modo o projeto expansionista ibérico teve ênfase na competição com o inimigo islâmico visando sobretudo uma rota para as Índias. Os portugueses neste sentido queimaram a largada. Entretanto, o ano de 1492 viria a transformar todo este cenário, quando o navegador genovês Cristóvão Colombo chegou às Américas tentando alcançar as Índias, evento que representaria uma guinada decisiva na história do Ocidente.

É digna de nota a relação de Colombo com a Fé católica nesse contexto de consolidação e expansão das monarquias europeias a partir de motivações políticas, econômicas e religiosas. Colombo era fervoroso católico e acreditava piamente na guerra santa aos islâmicos de modo que se pôs a serviço da Coroa espanhola a fim de encontrar uma nova rota para as Índias navegando num mesmo rumo até chegar às Índias, partindo, portanto, do pressuposto do formato oval da terra.

A expedição de Colombo, no entanto, não imaginava a existência de um continente no meio do caminho. O navegador, em sua fé recalcitrante, acreditou que haviam desembarcado no ponto mais extremo do Oriente e convenceu-se de que chegara à região onde seria possível encontrar o próprio paraíso, de modo que passou a interpretar toda a geografia local e todo o contato com os nativos de a partir desta perspectiva (Todorov, 2003, p. 21-22).

Apesar da frustrante constatação de que estavam muito distantes do Oriente, a descoberta destes novos territórios ainda assim representou um importante contraponto. Os portugueses até então haviam desbancado os espanhóis ao se lançarem em direção à costa africana contornando a costa europeia e realizando conquistas territoriais que visavam competir com os árabes. O fracasso de Colombo,

no entanto, colocaria a competição entre as duas potências em perspectiva ao introduzir aos europeus um Novo Mundo.

Por conseguinte, em 1500, oito anos após a chegada dos espanhóis, Caminha marcaria a presença portuguesa na América, data na qual foi produzida a primeira expressão letrada no solo do que viria a ser o Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha. Trata-se de documento no qual o navegador trata de pormenores da viagem, do clima e da geografia em geral daquele território que afirmaria enquanto interessante ao soberano português. Em sua carta Caminha descreve, igualmente, o primeiro contato dos portugueses com os povos originários:

Então lançamos fora os batéis e esquifes, e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do Capitão-mor, onde falaram entre si. E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza, e com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar (Caminha, 2023, p.14-15).

O escambo seria a primeira forma de comunicação estabelecida entre portugueses e indígenas e meio pelo qual os primeiros demonstrariam suas aparentes intenções amistosas⁹. Intenções das quais podemos duvidar quando observamos que Caminha logo trataria de destacar o proveito que aqueles territórios poderiam trazer ao rei, ignorando os povos e poderes ali já estabelecidos que, para o europeu, estariam fora do conceito de civilização. Portanto, a carta de Caminha constitui o primeiro documento no qual o europeu demonstraria sua ignorância em relação à complexidade das estruturas sociais, políticas e culturais que prevaleciam

⁹Vale mencionar que os portugueses não apresentaram o escambo aos indígenas, era comum que houvessem trocas comerciais, inclusive entre comunidades de regiões extremamente distintas. Lévi-Strauss menciona inclusive o achamento de objetos de ouro no médio Amazonas e mesmo machados de metal de origem peruana no litoral de São Paulo, o que sugere trocas entre os povos originários e as civilizações andinas. Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

naquele território, enxergando ali homens primitivos ou menos que isso, a partir de uma métrica eurocêntrica.

A despeito do olhar de superioridade do europeu, nos primeiros anos da presença portuguesa no Novo Mundo não eram tão frequentes e intensos os conflitos com os indígenas, pois, neste momento a relação entre ambos se baseou, sobretudo, no escambo do pau-brasil que os portugueses comercializavam devido ao fato de sua seiva possuir uma cor vermelho vivo, muito apreciada enquanto tinta. Neste intervalo de tempo prevaleceram as feitorias e o desinteresse por um processo mais efetivo de ocupação, para citar Schwartz e Lockhart (2002, p. 233). Esta situação viria a se alterar, entretanto, por volta de 1530 em prol das capitanias hereditárias.

As sesmarias foram a primeira medida efetivamente implantada com fins de engendrar um projeto colonizador, consistindo em concessões de terras pelo soberano português a fidalgos que, segundo Sérgio Buarque de Holanda (2007, p. 114-115), se ocupariam de garantir a prosperidade econômica e ocupação daquele território. Instalou-se assim um modelo de *Plantation* que teria como base os engenhos de açúcar. Tal modelo de produção exigia um grande contingente de mão de obra, os colonos vindos da Europa recusavam-se a ocupar tais funções, ávidos de terem suas próprias terras, de modo que apelariam para a escravização de indígenas a fim de solucionar a questão da força de trabalho.

A instalação das sesmarias, portanto, marcou o início da resistência dos povos originários aos portugueses diante da implementação de um projeto de ocupação e exploração do território por parte dos últimos que pretendia basear-se na mão de obra escrava nativa. Desta feita, a aparente amistosidade portuguesa teve a duração apenas de um curto período entre o reconhecimento da terra e o esboço de um projeto de conquista radicado nas capitanias, método de ocupação do território de raízes feudais que garantia a simpatia dos fidalgos, o favorecimento da burguesia e a consolidação do domínio e da influência da Coroa.

O crescente levante dos indígenas contra seus invasores teria seu ápice quando Pereira Coutinho, donatário da Bahia, capitania onde se praticava largamente o combate e a escravização dos povos originários, passou por um naufrágio e foi cerimonialmente “cozido” e devorado por uma tribo indígena. Este evento tanto traumático quanto irônico teria um forte impacto em Portugal e

culminaria na instalação de um poder central que pudesse melhor articular a ocupação da terra. Em 1553 chegaria à Colônia Tomé de Souza, arregimentado pelo Rei de Portugal enquanto primeiro governador geral da Colônia.

O Regimento de Tomé de Souza, um dos primeiros documentos administrativos da nossa história, era assinado pelo Rei D. João III e alçava o fidalgo à posição de primeiro governador geral da Colônia. O regimento igualmente estabeleceria a estrutura funcional do Governo Geral e traria determinações que envolveriam colonos, capitanias e indígenas. Era a coroa portuguesa, adotando, enfim, um projeto centralizado de dominação.

Já em seu primeiro parágrafo, o regimento dá conta da íntima relação entre coroa lusitana e a fé católica.

Eu, o rei, faço saber a vós, Tomé de Souza, fidalgo de minha casa, que vendo o quanto serviço de Deus e meu há em conservar e enobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exaltação da nossa santa fé e proveito de meus reinos e senhorios e dos naturais deles (D. JOÃO III, 1856 p. 39).

A relação da península ibérica com a Santa Sé era extremamente íntima. Esta proximidade estaria intrinsecamente relacionada à própria consolidação da Companhia de Jesus, visto que nenhuma corte abraçou, acolheu e promoveu os jesuítas como a portuguesa, com o próprio rei autorizando e incentivando as missões religiosas em seus domínios. Mesmo o corpo da Companhia tinha a presença maciça de indivíduos oriundos da Península Ibérica, como o próprio Manuel da Nóbrega.

A relação da Península Ibérica com a fé não tinha, no entanto, raízes apenas devocionais, a identidade religiosa era o principal elemento constituinte de uma identidade lusitana radicada no sentimento de pertencimento ao que seria uma *Respublica Christiana*, para citar Antônio Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira. Ainda segundo Hespanha, a identidade cristã além de seu caráter unificador era essencial à manutenção do poder real já que o soberano encontrava “sua legitimidade na catolicidade dos reinos” (1998, p.20).

Assim, a expansão religiosa contava com uma espada na mão e uma cruz na outra, pois a fé era um valioso instrumento de fidelização ao rei. Não por acaso o regimento dedicaria especial atenção à doutrinação dos indígenas e sua posterior

acomodação em regiões próximas aos portugueses a fim de facilitar o trabalho de conversão e inserção à Cristandade (D. João III, 1856, p. 56).

O impacto da catolicidade no exercício do poder monárquico em Portugal reflete-se igualmente no próprio ordenamento corporativo das instituições, expresso no regimento. Segundo José Eisenberg, além do governador-geral, chegaram à Colônia as figuras do provedor-mor, encarregado da Fazenda, e do ouvir-geral, incumbido da justiça (2000, p. 63). Estes atores em conjunto com Tomé de Souza constituíram os corpos do poder administrativo colonial, com o governador hierarquicamente no topo.

Entretanto, tais poderes dividiam espaço com aquele outrora estabelecido quando da instituição das capitanias, constituindo uma dinâmica composta por poderes desiguais que ora se complementavam ora rivalizavam. Portanto, para citar mais uma vez Hespanha: “O poder real partilhava o espaço com poderes de maior ou menor hierarquia.” (Hespanha, 2001, p.166) Esta dinâmica referenciava o catolicismo medieval e sua crença na sociedade enquanto um todo igualitário a partir da articulação de todas as partes desiguais, tal como ocorre na orbe celeste, como explica Cosentino:

Nessa ordem política, o governador-geral era a cabeça de um poder político disperso, numa constelação de polos relativamente autônomos, cuja unidade era mantida por esse governador-geral, que, como cabeça desse corpo político representava a sua unidade e tinha a seu encargo a manutenção da harmonia entre todos os seus membros, garantindo a cada uma das suas partes, os seus direitos e privilégios, em uma palavra fazendo justiça, fim primeiro do poder político no Antigo Regime (Cosentino, 2014, p. 529).

Seria em meio a este tecido desigual, fraturado, que a Companhia de Jesus iniciaria sua atuação no Brasil, sob a batuta do padre Manuel de Nóbrega, acompanhado dos padres Antônio Pires, João Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, tal como dos irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. Estes agentes chegaram a Salvador, no mês de março de 1549, compondo a comitiva do governador geral (Sabeh, 2009, p. 86).

A comitiva inaciana se inseria dentro desta ordenação corporativa exercendo a via ideológica da colonização, radicada na catequese que sujeitaria os indígenas e pacificaria a terra. Portanto, a estruturação do governo geral colocava em prática um projeto de poder que buscava dominar e pacificar a terra e, embora o regimento condenasse a escravização, o mesmo apenas se dá no que tange os títulos

ilegítimos como destaca o próprio rei (D. João, 1856, p. 50). Pretendia o rei dominar os nativos a partir da Fé, mas, quando estes não se sujeitassem e resistissem ao invasor, a resposta seria a violência física, a subjugação:

Pelo que cumpre muito a serviço de Deus e meu que os que se assim se levantaram e fizeram guerra sejam castigados com muito rigor; portanto vos mando que como chegares à dita Bahia vos informeis de quais são os gentios que sustiveram a paz e os favoreçais de maneira que sendo-vos necessário sua ajuda a tenhais certa (D. João III, 1856, p. 41)

Desta maneira, na esteira do projeto português para o Novo Mundo estaria estabelecer o poder de modo a articular seus diferentes núcleos e subjugar os povos originários, de preferência pela fé, modo mais eficiente e menos danoso de convertê-los em mão de obra, para citar John Manuel Monteiro (1994, p.36). Mas, para os casos nos quais a violência simbólica da imposição falhasse, a violência física seguia uma opção viável.

Vale ressaltar que consolidar a presença lusitana e pôr fim às dissidências internas eram demandas que tinham fundo não apenas na necessidade de garantir que o Brasil desse algum retorno de curto prazo a Coroa, mas havia o temor crescente em relação às demais monarquias europeias cujo interesse na região vinha de uma crescente, de modo que um território fraturado por dissidências internas e conflitos com os nativos não seria muito difícil de usurpar.

Seria em Salvador, na antiga Capitania de Pereira Coutinho, que se estabeleceria o Governo Geral, confirmando o protagonismo do Nordeste no período colonial e alçando Salvador ao posto de primeira capital do Brasil. De modo que, diante da tragédia de Coutinho, D. João III ordenava o fortalecimento da cerca que protegia a povoação, a pacificação dos indígenas amistosos e o combate àqueles avessos ao português.

Portanto, foi delicado o contexto no qual se implantou o governo geral, a possibilidade de ameaças externas e a animosidade dos povos originários poderiam colocar em risco qualquer projeto da Coroa. Lidar com a questão indígena era, a essa altura, urgente de modo que a palavra de ordem era pacificar, de preferência pela submissão advinda da fé, mas, quando esta se mostrasse insuficiente, não se deveria poupar o uso da força.

De maneira que, embora o Regimento de Tome de Souza desse conta do desejo do soberano português de que se evitasse a escravização indígena, a

implantação do Governo Geral nem de longe significou um abrandamento em relação à questão dos povos originários, pelo contrário, definido um projeto de poder, o que se sucederia seria a violência sistemática contra o indígena, seja na forma da catequese que toldava o indígena de sua cultura, isolava-o, sujeitava-o por meio da fé, seja na persistência das demais formas de violência em relação aos indígenas que não se enquadravam.

Não por acaso o Regimento já recomendaria que se isolassem os grupos de indígenas convertidos dos demais, mantendo-os mais próximos dos ajuntamentos dos portugueses:

Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu apartarmos de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito podar dar ordem como os que foram cristãos morem juntos perto das povoações das ditas capitâneas para que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa fé (D. João III, 1856, p. 57).

A segregação do espaço, como bem sabemos, é por si mesma uma forma de violência. O invasor ocupa, extermina, bestializa e segrega os nativos e toda e qualquer resistência de sua parte apenas atesta sua bestialidade. Esta lógica prevaleceria não apenas ao longo da implantação do Governo Geral, como nos sucessores de Tomé de Souza que igualmente alternariam entre o extermínio, a segregação e a negação do próprio arbítrio aos indígenas. Além da manutenção da própria escravização amparada, segundo Leyla Perrone-Moisés (1994, p.385), numa apropriação indecorosa dos dispositivos da Guerra Justa, que permitia o combate e a conversão em escravos dos inimigos da Fé.

Assim, ao longo de todo o período colonial, a violência contra os indígenas seria legitimada pela dubiedade dos documentos régios e posta em prática por governadores, capitães e demais autoridades coloniais, sob o pretexto de combater o nativo hostil ao invasor português. Privado da terra, tutelado, exterminado, este seria o lugar do indígena no projeto português. Basta pensarmos no caso paulistano, onde segundo John Manuel Monteiro estruturou-se com a cumplicidade dos aparelhos do Estado todo um sistema de captura e escravização do indígena que constituiu uma crescente ao longo do período colonial (1994, p. 130-153).

2.2. Jesuítas no Brasil: a missão de Nóbrega.

Manuel da Nóbrega, antes de tornar-se membro da Companhia de Jesus, cursara seus estudos iniciais em Coimbra e em seguida fizera dois bacharelados, o primeiro em Filosofia na Universidade de Coimbra e o segundo em Direito canônico na Universidade de Salamanca (Hansen, 2010, p. 18). É digno de nota que tais instituições estiveram no cerne das teses a respeito do Direito natural e da própria retomada dos postulados tomistas, inclusive Francisco Vitória, grande expoente deste movimento, teria ocupado cátedra em Salamanca até a data de sua morte em 1542, para citar Skinner (1996, p. 14-16).

A familiaridade de Nóbrega com o universo jurídico europeu, não era novidade igualmente em termos familiares. De origem nobre, o futuro provincial do Brasil era filho de Baltasar de Nóbrega, respeitado jurista que ocupara inclusive o cargo de Juiz de Fora da cidade do Porto, igualmente era sobrinho do próprio chanceler do reino (Leite, 1950, p. 13). Motivado pela tradição familiar, mas igualmente pelas suas disposições religiosas, Nóbrega tentaria ocupar a cátedra de Direito Canônico, na mesma Universidade de Coimbra, mas não alcançaria êxito em sua tentativa, segundo Eisenberg (2000, p.65).

O fracasso inicial, no entanto, não punha em xeque a solidez de sua formação de modo que o próprio Juan Polanco, secretário da Ordem, assinalou, quando da entrada de Nóbrega para a Companhia, seu profundo conhecimento do campo jurídico (Eisenberg, 2000, p.65). A formação pregressa de Nóbrega, inclusive, teria seu papel no que tange suas argumentações e estratégias catequéticas que com frequência denotavam notório conhecimento a respeito de pressupostos relacionados ao Direito canônico, ao Direito Natural e à própria teoria tomista.

O ingresso do padre na Companhia de Jesus se deu em 1544; em 1545, em resposta aos superiores da Companhia, Nóbrega escreveria carta sucinta manifestando seu desejo em relação à Ordem: “Quisera não saber o que quero, mas em todo o caso somente querer a Jesus Crucificado” (Nóbrega, 1955, p. 2). Esta breve expressão de desejo, ainda que fora da estrutura tradicional da *Ars Dictaminis*, é de grande valor, pois assinala para o caráter da indiferença jesuítica:

A importância dada à intenção das opções deve anteceder qualquer ação, mas se pode enganar quanto à intencionalidade, se os afetos estiverem desordenados, e desta maneira escolher o que não é para o próprio bem: Neste sentido, a indiferença representa, na espiritualidade jesuítica, a afirmação de que a decisão e as atitudes estão voltadas ao fim último pois, independente delas, qualquer escolha será para o bem final. (Barros; Massimi, 2005, p. 200)

Embora mais notável nas *Indipetae*, cartas de jovens ingressos expressando sua avidez em servirem nas missões da Ordem, a indiferença tinha um valor geral na formação dos inacianos, desde os *Exercícios espirituais*, onde era essencial ao exercitante explorar as raízes de suas intenções, a fim de decidir com base na vontade de Deus e não de seus próprios anseios. A declaração de Nóbrega corresponde a esse mesmo anseio de expressão da indiferença. Manuel da Nóbrega, então recém ingresso na Ordem, queria mesmo era esquecer o seu próprio querer, querer somente a Cristo, pois, quando a raiz do desejo alicerçava-se na vontade divina, seu fim seria sempre o melhor para o aspirante.

Nos anos seguintes, Nóbrega buscava demonstrar em suas ações na Companhia seu fervor religioso, como nos dá conta em suas epístolas escritas ao longo deste período e que seguiam o padrão que esboçamos anteriormente, referente à Literatura da Ordem: pautada na *Ars Dictaminis* e nos objetivos de informar, edificar e fortalecer a comunhão mística.

Por conseguinte, é notável desde os primeiros escritos de Nóbrega sua adequação à cultura epistolar inaciana. Como ocorre em epístola datada de Julho de 1547, a mais antiga do padre a que tivemos acesso, se excluirmos a declaração que mencionamos anteriormente:

Achando-me nesta cidade, onde era oitava Dominica véspera de S. Pedro in Vinculis preguei, andando, pedindo achei o portador desta, o qual me disse que pela manhã partia. Fui forçado a fazer esta ainda que cansado, dormindo, e, portanto, não direi tudo o necessário e o que eu tinha determinado, porque me esquecerão (Nóbrega, 1955, p 3).

Logo após uma convencional *Salutatio*, Nóbrega emendaria sua *Benevolentiae Captatio*, de modo a já fazer menção a sua atuação naquele local e destacar que havia escrito aquela epístola sob cansaço e de maneira apressada a fim de aproveitar a oportunidade de remetê-la através de seu colega de ordem, Padre Moreira, que partiria no dia seguinte. Nóbrega buscava captar a simpatia de seu interlocutor dando conta em suas primeiras linhas do trabalho que vinha fazendo

e de seu compromisso com a escrita, além disso mostrou-se humilde ao reconhecer seu esgotamento e a possível imperfeição de seu escrito.

A *Narratio* seguiu resumindo os pormenores de sua atuação no local, das oposições que sofreu por obra do demônio e de tudo que se operou por meio de sua pregação, sobretudo, em termos de contrição das almas arrependidas, uma vez que, segundo Nóbrega: “Confessou-se muita gente e comungaram, e todos ou a maior parte confissões de pecados que antes se foram ao inferno que confessá-los a nenhum da Vila” (Nóbrega, 1955, p. 6).

Esta carta não conta com o desenvolvimento expressivo de uma seção destinada à *Petitio*, embora Nóbrega tenha expressado seu desejo pelo retorno do Padre Moreira que, segundo o inaciano, já estaria apto de saúde para operar sua função e deveria fazê-lo uma vez que operara ali “muito fruto”. Em sua *Conclusio* o religioso apenas se despede enquanto “Inútil e pobre Servo” atestando humildade cristã e submissão hierárquica (Nóbrega, 1955, p 9).

A fim de dar continuidade a sua prática epistolar dentro dos fins de manutenção institucional e espiritual tão caros a Loyola, Polanco e demais superiores da Companhia, Nóbrega prossegue com seus relatos a respeito dos pormenores de sua trabalho. Em 1548, um ano antes de ter início sua atuação na América portuguesa, é de Sanfins que escreve o padre, desta vez ao companheiro de batina Manuel Godinho, alocado em Coimbra, de modo a iniciar seu relato com uma *Salutatio* convencional para uma correspondência entre religiosos reforçando a devoção de ambos a Cristo (Nóbrega, 1955, p. 10).

A *Narratio* dessa epístola dá conta sobretudo de querelas administrativas, uma vez que Godinho era o encarregado dos negócios temporais da Companhia, inclusive no mosteiro de Sanfins, suas paróquias e adjacências, de onde escrevia e atuava Nóbrega. Portanto, o padre se ocuparia de relatar numerosos e graves impasses eclesiásticos envolvendo querelas entre clérigos, má distribuição dos bens temporais, problemas com títulos e com a posse de cargos que despertavam grande preocupação no inaciano. (1955, p. 10-16).

Em sua *Petitio*, Nóbrega se mostra preocupado com toda a situação local, sobretudo, devido à perseguição empreendida por um grupo de frades liderados pelo Frei João Ferreira, que estariam insatisfeitos com a atuação do inaciano denunciando os problemas locais:

Deviam-se dar à pressa porque me dizem que o Prior nosso contrário que anda com estamentos e papeis em muito negócio e não sei o que será. Hec sunt, Pater, quae occurrunt dicenda. O demais saberá de Barros e de Pero Lopez. Nosso Senhor dê animo a V. R. pera sempre acertar conhecendo perfeitamente sua santíssima vontade (Nóbrega, 1955, p. 16).

Nóbrega, portanto, pediria pressa na resolução do imbróglio em relação ao qual já estavam a par os demais superiores da ordem e reforçaria seu pedido desejando iluminação divina no julgamento de Godinho. Em sua *Conclusio*, o jesuíta reforçaria o pedido a fim de sinalizar o tom de urgência da situação (1955, p.16):

De Sanfins, dezoito de Junho.
Preza a Nosso Senhor que em quanto digo acima não acerte nada. Eu posto que ame a Companhia, depois de Deus, sobre todas cousas, não queria por amor dela perder a Cristo. Vale, mi Pater. Filiustuus in Christo minimus, Nóbrega.

Nóbrega ressaltaria uma vez mais a gravidade da situação relatada na região que poderia causar grande dano à Companhia e confere maior força ao relatado ao reiterar seu amor pela Ordem, menor apenas que seu amor a Deus, ao ponto de o inaciano temer perder mesmo a Cristo em proveito de seu imenso zelo pela Instituição inaciana. Deste modo, tal manifestação de abnegação buscaria reafirmar o compromisso e o apreço do inaciano e acelerar a inclinação da Ordem em torno da resolução da questão, constituindo um excelente exemplo de como os membros da Companhia mobilizavam com maestria os elementos da *Ars Dictaminis* a fim de verem atendidas suas demandas.

Portanto, o ano era 1547 e Nóbrega reforçava sua intenção em realizar os objetivos da Companhia em torno da conversão das almas, da expansão e manifestação da fé cristã por meio das pregações públicas, da ministração da palavra sagrada, do ensino e da caridade (*Institutum Societatis Iesu*, 1983 apud Leite, 1936, p.115). Comprometido com os ofícios e com a administração, Nóbrega logo se tornaria peça estimada da Companhia, demonstrando ter as qualidades para realizar o serviço da ordem no Novo Mundo, *Ad majorem Dei gloriam*.

Após estes primeiros anos de árdua atuação, Nóbrega seria enviado em 1549 como líder da primeira missão jesuítica no Novo Mundo. Foi neste interim que, como já mencionamos, o jesuíta desembarcou na Bahia, juntamente com a armada de Tomé de Souza, primeiro Governador Geral da Colônia. A tímida comitiva de seis indivíduos encabeçada por Manuel da Nóbrega era formada por companheiros de

Ordem e colaboradores e teria a desafiadora missão de lançar as bases dos projetos jesuíticos no além-mar.

Enquanto ainda respirava os primeiros ares da Colônia, Nóbrega daria prosseguimento a sua diligência de costume em escrever aos superiores e irmãos de Ordem de modo a informar, pedir e produzir comunhão e edificação. Portanto, não tardariam as correspondências com suas primeiras impressões a respeito da terra, de seus habitantes e da missão que se propunham a realizar. Era Abril de 1549 e o jesuíta mal havia desembarcado quando se pôs a narrar os primeiros eventos vivenciados por ele e sua comitiva no Novo Mundo, como daria conta a Simão Rodrigues após humilde e beatífica saudação:

A graça e amor de N. Senhor Jesus Cristo seja sempre em nosso favor e ajuda. Amém.
Somente darei conta a V. R. de nossa chegada a esta terra, e do que nela fizemos e esperamos fazer no Senhor Nosso, deixando os fervores de nossa próspera viagem aos Irmãos que mais em particular a notaram (Nóbrega, 1955, p. 18)

Após uma *Salutatio* que sinalizaria para o elo espiritual entre os companheiros de *Ordem*, Nóbrega teceria sua *Benevolentiae Captatio* buscando uma vez mais manifestar a diligência de sua escrita e a relevância do narrado a fim de despertar a simpatia de seu interlocutor, tal como demonstrando sua intenção de não deixar que nada de relevante se perdesse ao conhecimento de Simão Rodrigues e do coletivo da Companhia a respeito daqueles primeiros dias. Segundo o padre, a tripulação teria sido afetuosamente recebida pelos em torno de 50 moradores da povoação na qual desembarcaram (Nóbrega, 1955, p. 18).

Ainda segundo o inaciano, a presença da Companhia seria logo sucedida pelo trabalho junto às almas:

E achamos uma maneira de igreja, junto da qual logo nos aposentamos os Padres e Irmãos em umas casas a par dela, que não foi pouca consolação para nós para dizermos missas e confessarmos, e nisso nos ocupamos agora. Confessa-se toda a gente da armada, digo a que vinha nos outros navios, porque os nossos determinamos de os confessar na nau.
O primeiro domingo que dissemos missa foi a 4.^a domingo da Quadragésima. Disse eu missa cedo e todos os Padres e Irmãos confirmamos os votos que tínhamos feitos e outros de novo com muita devoção e conhecimento de N. Senhor, segundo pelo exterior é licito conhecer.
Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P. Navarro à gente da terra. Espero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negras das quais estão cheios de filhos, e é grande mal. Nenhum

deles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que o façam depois. (1955, p. 19)

Portanto, os padres mal haviam se acomodado em sua nova seara e já partiram para a ação, primeiramente celebrando missas e confessando os integrantes da armada que os acompanhou desde Portugal. A ênfase na celeridade de trabalhar é um traço que, tal como tantos outros, estaria presente desde as cartas anteriores ao desembarque de Nóbrega como outrora mencionamos, uma vez que se tratava de um mesmo modelo radicado na *Ars Dictaminis*, nas normativas da Companhia e no fervor inaciano radicado na constante manifestação da indiferença em relação a si e no desejo de bem servir a Deus, de operar a missão.

Nóbrega faria igualmente o primeiro balanço das condições que encontraria na Colônia, mencionando um dos maiores vespeiros para os inacianos no além-mar, aquele envolvendo as relações imorais entre colonos e mulheres indígenas de modo que, segundo o padre, tais cristãos viviam em pecado mortal, pois cada um tomava “muitas negras” com as quais eram “cheios de filhos”; queixava-se ainda Nóbrega do desinteresse dos colonos que assim viviam e mostravam-se indiferentes à necessidade de confissão. O que contrastaria, inclusive, com o Governador e sua gente, logo dispostos a ouvir os padres e confessar seus pecados.

A primeira menção aos nativos, portanto, e mais especificamente à mulher nativa, é a de objeto de exploração do colonizador e de seu pecado. Ao longo de nossa análise perceberemos que seria como objeto que Nóbrega frequentemente se referiria ao indígena do Novo Mundo, quer seja da vontade perversa do colono, quer seja de sua própria ignorância, quer seja dos desejos beatíficos dos padres. Ao prosseguir com a construção de sua *Narratio*, Nóbrega daria início ao *télos* que permearia toda sua epistolografia ao longo das décadas em que atuaria na Colônia enquanto precursor daquilo que operariam os jesuítas naquele incipiente território:

Desta maneira irei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não tem com que se cubram como nós, e isto som inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: se sentam de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao céu; e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dois dias soube o A B C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir à guerra e os cativar, vendê-los e servir-se deles, porque este desta terra sempre tem guerra com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns a outros, digo contrários.

É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos para saber a língua deles e nisto o P.^e Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado viver com as Aldeias como estivermos assentados e seguros, e aprender com eles a língua, e ir doutrinando-os pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de N. Senhor, e não posso achar língua que me saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos tem. (Nóbrega, 1955, p. 20-21)

Portanto, o inaciano identificaria nos nativos um genuíno desejo de serem como os padres, que se manifestava em seu imenso interesse por tudo que operavam os jesuítas e seu esforço em imitar o que faziam os cristãos e aprender a língua portuguesa. Identificaria igualmente o que tornaria os nativos ainda mais necessitados da ação inaciana: sua brutalidade, sua falta de vocábulos, seu estado de imersão numa incultura. A partir da tópica da ignorância, sustentaria Nóbrega que os indígenas praticavam o canibalismo e a poligamia porque eram brutos. O indígena logo foi significado a partir de sua carência, carência do conhecimento, da língua, da verdade, da luz. Para citar Hansen:

Em outras palavras, o gentio e sua língua não estão excluídos da Graça, mas falta-lhes o "discurso interior" agostiniano e escolástico; logo, falta-lhes a boa semelhança da humanidade católica, como presença proporcionada da Lei Eterna que ilumina o livre-arbítrio como prudência (Hansen, 1995, p. 116)

Por conseguinte, na perspectiva do inaciano naquele primeiro contato com o nativo, esse vazio, essa falta, expressos inclusive na tópica da nudez, tinham sua origem na carência maior, aquela que haviam demonstrado em relação a Deus. Eram carentes de roupas, eram carentes de Letras, eram carentes da graça e para preencher tais lacunas, lá estavam os jesuítas.

Nóbrega prosseguiria em sua epístola pormenorizando matérias que julgou relevantes de relato. O padre mencionaria com otimismo a possibilidade de contribuição de portugueses que falavam as línguas dos indígenas. A seguir trataria uma vez mais do tema da nudez ao afirmar que estaria juntamente com seus companheiros disposto a dividir com os nativos as roupas que haviam trazido até ficarem "iguais com eles" caso fosse o preço necessário a não produzir escândalos aos seus "irmãos de Coimbra, se souberem que por falta de algumas siroulas deixa uma alma de ser cristã e conhecer a seu Criador" (Nóbrega, 1955, p. 23). O tom intenso de sua afirmação, além de uma vez mais enaltecer a abnegação dos padres, igualmente constituía um apelo ao emocional do leitor, sobretudo, diante da

necessidade de se permitir inicialmente que seguissem nus os indígenas, inclusive em momentos sacros, como nas celebrações de missa. A preocupação de Nóbrega não era injustificada, já que três anos mais tarde o inaciano teria atritos com o recém chegado Bispo Pero Fernandes Sardinha precisamente devido à suposta liberalidade dos inacianos no que tange a questão da nudez.

Em sua primeira carta, Nóbrega mencionaria pontualmente o problema do clero secular a respeito do qual ouvira “cousas feias”. Apesar de o padre não entrar em detalhes a respeito de tais relatos negativos, limitando-se a mencionar a escassez de recursos nas igrejas, ao tratar da necessidade do envio de bispo ou vigário geral em termos de que pelo “temor da justiça” poderia se mover o “amor de Deus” (1955, p. 24), fica implícito que já chegaram aos ouvidos de Nóbrega denúncias sobre a frequente convivência dos clérigos seculares com os pecados dos colonos.

Enquanto petição de sua epístola, Nóbrega chamaria atenção para a necessidade de que se enviassem mais irmãos para o Novo Mundo, destacando a grandeza da missão que ali se iniciara e que exigiria muitos trabalhadores. Antes de encerrar sua epístola, o padre enalteceu ainda as virtudes do Governador Geral, sinalizando a harmonia entre missão e poder temporal.

Na *Conclusio* de sua carta, Nóbrega se despediu de maneira afetuosa e respeitosa de seu superior, Simão Rodrigues, para em seguida invocar as dádivas divinas para os companheiros de Ordem, colocados enquanto unidade de modo a afirmar uma vez mais a tão preciosa comunhão mística.

Portanto, Nóbrega daria início logo em seus primeiros escritos ao desenho daquilo que Alcir Pécora chama de “mapa retórico progressivo da conversão”, cartografia esta essencial ao sucesso da missão e que carregaria aqueles elementos transversais às epístolas (Pécora, 1999, p. 373). Portanto, longe de resumir a totalidade dos eventos da Colônia, os escritos de Nóbrega relatavam aquilo que era relevante à missão. Seria a catequese o eixo norteador de toda a experiência do inaciano no além-mar.

2.3. A cristandade colonial nas penas de Nóbrega.

François Hartog, em seu célebre estudo a respeito de Heródoto, aponta para a alteridade enquanto elemento essencial à escrita do pai da História, uma vez que a mesma lhe permitia construir seus relatos de modo a seduzir o leitor por meio do antagonismo entre sua pessoa e o objeto do relato. Neste sentido a escrita a respeito do outro tornava-se inversamente escrita a respeito de si mesmo (2003, p. 207-209). Neste sentido, afastar o outro é ao mesmo tempo aproximá-lo.

A escrita de Nóbrega, ainda que situada num contexto abissalmente distinto daquele da Antiga Grécia, igualmente recorre à alteridade enquanto motor da escrita. Afinal, como já mencionamos, a própria Retórica da qual se originou a *Ars Dictaminis* teve sua origem na Grécia. Portanto, não é por acaso que em Nóbrega encontramos jogo descritivo semelhante ao do primeiro historiador, o outro que permite ao inaciano falar de si e, sobretudo, de sua missão.

O outro “ideal” de Nóbrega sempre fora o indígena, no entanto, à medida que os colonos se mostravam obstáculos à missão que a tudo dava sentido, igualmente punham-se no extremo desse métrica, sobretudo, considerando os pecados nos quais estavam imersos. Pecados que os tornavam questionáveis enquanto representantes de uma autêntica Cristandade.

Por conseguinte, não é por acaso que, dentre as pautas que permeiam as cartas de Nóbrega a respeito dos colonos e do próprio clero secular, seria possível destacar a questão moral que envolvia a poligamia e as uniões não reconhecidas pela Igreja e o tema transversal da escravização ilegítima do qual trataremos mais detidamente no capítulo 3, de modo que a questão da moralidade sexual será o alvo de nossa atenção nesta seção da tese.

Como constatamos no tópico anterior, as primeiras impressões de Nóbrega a respeito dos colonos foram, desde o início, dúbias. Não por acaso, as primeiras cartas, datadas de 1549, já prenunciavam os atritos vindouros, sobretudo, em prol dos sinais de negligência em relação à fé, observados por Manuel da Nóbrega nos portugueses da Colônia, principalmente no que tange a questão das relações imorais aos olhos da Igreja entre colonos e nativas. Este problema seria uma constante dentro dos recortes de suas epístolas, como no trecho a seguir de outra carta datada de 1549 e destinada a Simão Rodrigues:

Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens todos suas negras por mancebas e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo costume da terra, que é terem muitas mulheres (Nóbrega, 1955, p. 29-30).

As denúncias em relação à moralidade seriam uma constante nas cartas de Nóbrega e o padre compreenderia este problema como empecilho à conversão do indígena de modo a buscar ativamente emendar os colonos que viviam em situação de pecado sexual com as nativas; para tanto, o padre buscaria oficializar por meio do sacramento do matrimônio as uniões de mancebia existentes, como relatou em carta destinada aos padres e irmãos de Coimbra, datada de 1551:

É feito muito fruto, gloria ao Senhor, por meio destes pobres, ou, por melhor dizer, por meio de vossas orações e pela fama da Companhia, a qual é cá tida em muita veneração. Em somente verem que somos membros dela (posto que eu podre e prouvesse a N. Senhor que não cortado) isto faz em todos abalo a emendar-se de suas vidas. Os mais aqui tinham índias de muito tempo, de que tinham filhos, e tinham por grande infâmia casarem com elas. Agora se vão casando e tomando vida de bom estado (Nóbrega, 1955, p. 91-92)

Em seu esforço pela moralização da Cristandade colonial, condição essencial ao sucesso da missão, Nóbrega viria a identificar o problema da mancebia na escassa presença de mulheres entre os colonos, apelando mesmo a D. João III por uma solução para este imbróglio:

Para as outras Capitánias mande V. A. mulheres órfãs, porque todas casarão. Nesta não são necessárias por agora por haverem muitas filhas de homens brancos e de índias da terra, as quais todas agora casarão com a ajuda do Senhor; e, se não casavam dantes, era porque consentiam viver os homens em seus pecados livremente, e por isso não se curvavam tanto de casar e alguns diziam que não pecavam, porque o Arcebispo de Funchal lhes dava licença (Nóbrega, 1950, p. 102)

Em 1549, Nóbrega já sinalizara a Simão Rodrigues a respeito da necessidade do envio de órfãs e mulheres com “pouco remédio de casamento”, incluindo meretrizes (Nóbrega, 1955, p. 30). Dois anos mais tarde o apelo é diretamente ao próprio D. João III e vem em conjunto com o diagnóstico de outro o motivador para o problema: a falta de uma ação vigorosa por partes dos religiosos que levava aos colonos a viverem como bem entendiam de modo que muitos até mesmo alegavam ter permissão do arcebispado de Funchal - ao qual ainda respondiam os religiosos instalados na Colônia - para assim proceder.

A frouxidão das estruturas religiosas, portanto, estaria intrinsicamente relacionada à questão da decadência moral. Essa situação observava-se desde a escassez dos recursos materiais mais básicos ao funcionamento das paróquias e igualmente ao despreparo e displicência dos padres que pouco se incomodavam com os pecados dos colonos. De modo que as queixas de Nóbrega seriam frequentes a este respeito, como a seguinte, destinada a Simão Rodrigues e que relataria a debilidade material da Igreja colonial e a responsabilidade do mesmo clero em relação à crise de fundo moral em que estava mergulhada a Cristandade dos trópicos:

É muito necessário cá um Bispo para consagrar óleos para os batizados e doentes, e também para confirmar os cristãos que se batizam, ou ao menos um Vigário Geral para castigar e emendar grandes males, que assim no eclesiástico como no secular se cometem nesta costa, porque os seculares tomam exemplo dos sacerdotes e o gentio de todos. E tem-se cá que o vício da carne que não é pecado como não é notavelmente grande, e consentem a heresia que se reprova na Igreja de Deus, quod est dolendum. Os óleos que mandamos pedir nos mande, e vindo Bispo, não seja dos que quaerunt sua, sed quae Iesu Christi¹. Venha para trabalhar e não para ganhar (Nóbrega, 1955, p. 35-36)

Cabe mencionar que a impaciência de Nóbrega para com o clero secular, que o levaria a apelar sucessivamente pelo envio de um bispo, relacionava-se diretamente ao contexto no qual surgiu a própria Ordem, tema que abordamos no primeiro capítulo. Havia esta insatisfação para com seculares cuja postura pouco diferia daquela observável em qualquer pessoa comum, diversos padres viviam, inclusive, em relações de concubinato, o que não necessariamente denotava promiscuidade, mas igualmente não era o melhor dos exemplos:

No baixo clero, numerosos padres viviam em concubinato e tinham filhos bastardos: o que aliás não significa que levassem uma vida dissoluta. Vestidos muitas vezes como toda a gente, jogavam às bolas com seus paroquianos, frequentavam tavernas, tomavam parte em danças aldeãs. Às vésperas da Reforma, o bispo de Basileia, Cristovão Von Huttenhein, pedia aos padres de sua diocese “que não frisassem os cabelos com ferro, que não se entregassem ao comércio nas igrejas, que não fizessem ali algazarra, que não contraíssem dividas de bebida, que se obtivessem do tráfico de cavalos, que não adquirissem bens roubados” (Delumeau, 1989, p.71).

Não por acaso, como já mencionado, uma das principais inovações no afã da reforma católica foi a Igreja passar a lidar com o sacerdócio enquanto ofício de modo a haver uma maior preocupação com a formação do clero e sua postura moral tendo

em vista tratar-se de um ofício sagrado (Mullet, 1985, p. 26-28). Os clérigos regulares, por sua vez, sempre gozaram de certo prestígio devido a sua melhor formação intelectual, relacionada, sobretudo, ao seu pertencimento aos quadros da nobreza europeia, para mencionar Vainfas (1997, p. 40). Seria nesse contexto que Nóbrega, padre regular, faria sua mais dura crítica aos seculares:

Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigos: porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar à doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas escravas e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras coisas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum demônio temos até agora que nos persiga senão estes. Querem-nos mal, porque lhes somos contrários a seus maus costumes e não podem sofrer que digamos missas de graça, em detrimento de seu interesse. Cuido que, se não fora pelo favor que temos do governador e principais da terra, e assim porque Deus não o quer permitir, que nos tiveram já tiradas as vidas. Esperamos que venha o Bispo, que proveja isto com temos, pois nós outros não podemos por amor (Nóbrega, 1955, p. 89)

A Simão Rodrigues, Nóbrega relataria que não apenas os clérigos seculares endossavam a vida pecaminosa dos colonos em seus relacionamentos fora do Sacramento do matrimônio como igualmente faziam agravo aos jesuítas fazendo com que estes se sentissem inclusive ameaçados em relação a sua integridade física. Neste cenário, Nóbrega faz vários apelos pelo envio de um bispo que melhor pusesse ordem nos padres, apelando inclusive ao próprio D. João III, rei de Portugal, que enviasse tal figura capaz de emendar a Cristandade colonial, condição sem a qual a missão estaria fadada ao fracasso (Nóbrega, 1955, p. 103)

Apenas em 1552, Nóbrega teria, enfim, seu apelo atendido com o desembarque na Colônia do Bispo Pero Fernandes Sardinha. A chegada do Bispo animaria Nóbrega em relação à remediação das péssimas condições materiais e morais no que tange o exercício da fé na Colônia, como relataria o padre novamente a D. João III:

A terra recebe muito bem ao Bispo e já se começa de ver a olho o fruto, o qual esperamos que cada vez mais irá em crescimento, 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 há autoridade e majestade de um Bispo! Espero no Senhor que com sua vinda e doutrina se faça nesta terra um boom povo cristão (Nóbrega, 1955, p. 117)

O sonho realizado da presença do Bispo não tardaria, entretanto, a se desenrolar em pesadelo com a eclosão de diversos os atritos entre Nóbrega e

Sardinha, tendo em vista a rejeição pelo bispo das metodologias empregadas pelos inacianos no que tange a conversão dos indígenas. A primeira reprimenda do Bispo aos jesuítas se daria em relação à confissão por intérprete, prática pela qual se tornava possível a realização do sacramento a despeito do empecilho da língua. Para Sardinha, no entanto, uma confissão que não se limitasse ao padre e ao pecador, seria uma operação desastrosa deste sacramento:

Contrariou-nos isto muito o Bispo, dizendo que era cousa nova e que na Igreja de Deus se não acostuma. Acabei com ele que o escrevesse lá e que por a determinação de lá estivéssemos. Esta é cousa muito proveitosa e de muita importância nesta terra, entretanto que não há muitos Padres que saibam bem a língua, e parece grande meio para socorrer a almas que porventura não tem contrição perfeita para serem perdoados e tem atrição, a qual com a virtude do sacramento se faz contrição: e privá-los da graça do sacramento por não saberem a língua e da gloria por não terem contrição bastante, e outros respetos que lá bem souberam, 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 cousas. Mande-nos a determinação por letrados, porque não ousaremos senão obedecer ao bispo. (Nóbrega, 1955, p. 131-132)

Para citar Adone Agnolin, a Confissão enquanto sacramento era dividida em três etapas: a contrição, quando o pecador sentia o peso dos seus pecados e tomava consciência em relação aos mesmos; a confissão, momento no qual o sujeito confessava ao sacerdote estes pecados; a satisfação, momento no qual a penitência era aceita com resignação sob a reconfortante consciência de que aceitá-la livraria o fiel arrependido do inferno (Agnolin, 2007, p. 181-182). Portanto, o peso deste sacramento explica o tom grave com o qual Nóbrega se queixou a Simão Rodrigues a respeito da oposição do Bispo à confissão por intérpretes. Privar o indígena que demonstrava atrição de participar do Sacramento da confissão, era privá-lo igualmente da produção do fruto da contrição que o levaria à penitência e à satisfação pela graça do perdão divino.

Ao rebater o Bispo dentro do corpo de conhecimentos teológicos do período, Nóbrega citaria igualmente seu amigo Martin Alzpicueta Navarro, talvez o maior teólogo português daquele período e cuja interpretação a respeito do Sacramento da Confissão coincidia com a de Nóbrega, de modo a embasar a legitimidade daquele método (Nóbrega, 1950, p. 130-131). A disputa cujo desfecho se daria no Colégio de Coimbra teria parecer favorável a Nóbrega, impondo num entanto uma condição: a do juramento do intérprete em torno de não revelar nada a respeito do que teria sido dito (Barros, 1986, p.3).

Entretanto, este primeiro incidente daria início a uma crescente de conflitos entre Pero Fernandes Sardinha e Manuel da Nóbrega, que a respeito deste episódio chegou a insinuar ignorância por parte do bispo, recomendando que o mesmo fosse auxiliado por vigário geral melhor letrado e exercitado (Nóbrega, 1955, p. 160). Em contrapartida, o bispo seguiria em seu estranhamento às práticas jesuíticas, de modo que seu próximo agravo teria a ver com a metodologia catequética, de modo que Sardinha demonstraria enxergar com maus olhos o modo que os jesuítas usavam da música para alcançar a simpatia das crianças indígenas em relação à Fé, tal como se queixa a Simão Rodrigues:

Os meninos desta casa acostumaram a cantar pelo mesmo tom dos índios e com seus instrumentos cantigas na língua em louvor de N. Senhor, com que se muito atraíam os corações dos índios e assim alguns meninos da terra traziam o cabelo cortado à maneira dos índios, que tem muito pouca diferença do nosso costume. Estranhou-o muito o Bispo e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muito largo, por donde todo o auditório o tomou por isso. E foi assim, porque a mim o repreendeu muito asperamente, nem aproveitou escusar-me que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos, nem que prejudicassem a fé católica. Obedeci-lhe e assim o farei em tudo, porque por menos mal tenho deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos (Nóbrega, 1950, p. 134-135).

A conversão das crianças sempre foi a peça chave do projeto catequético jesuítico, era por elas o modo mais fácil de chegar aos pais e devido à idade haveria menos trabalho em dissuadi-los de práticas pregressas e imprimir-lhes a Fé. Assim, os jesuítas ensaiavam as crianças indígenas juntamente com as portuguesas, na verdade crianças órfãs enviadas exatamente com esse propósito evangelístico, por meio do canto e cujos cortes de cabelo eram semelhantes ao das crianças indígenas a fim de facilitar esta identificação. A partir daí os padres ensaiariam os cânticos católicos no ritmo comum ao das músicas nativas:

O gosto acentuado dos índios pela música e o desejo que manifestavam em expressá-la e aprendê-la, desde os primeiros momentos do contato, fez com que alguns missionários se utilizassem dela como forma de aproximação e comunicação com os Tupi da costa. E o fizeram de maneiras diversas, através da sonoridade europeia, mas também da indígena. Com intuito de facilitar e apressar o aprendizado dos índios, Navarro traduziu para a língua brasílica e cantou ao modo indígena a mais significativa oração católica em louvor a deus. O uso de melodias e harmonias indígenas no contato entre missionários e índios acentuou-se com a chegada dos meninos órfãos de Lisboa, que vieram em auxílio dos missionários na catequização dos gentios, especialmente das crianças. O fundador do Colégio dos Órfãos de Lisboa relatou emotivamente o embarque dos catecúmenos na capital portuguesa. Os meninos órfãos seguiram em procissão pela cidade, carregando uma cruz e cantando uma cantiga que

dizia “Gran Senhor nos há nascido humano e mais divino”. Pero Doménech abençoou-os na hora da partida, que foi acompanhada por inúmeras pessoas. (Wittmann, 2008, p.2)

A música, portanto, vinha se mostrando um recurso eficaz a fim de fixar a fé por meio de imagens diluídas a partir de elementos familiares. Ainda segundo Wittmann, o bispo Sardinha, porém, se escandalizaria com esta prática, pois entenderia que aqueles ritmos eram os mesmos que embalavam as práticas pagãs dos indígenas (Wittmann, 2008, p. 3). Portanto, o religioso opunha-se aos jesuítas ao entender que apropriar-se de tal elemento seria uma profanação de algo sagrado como a ato de louvar a Deus.

A questão da nudez desencadearia outra querela com o bispo, uma vez que o mesmo reprovaria com veemência a permissão por parte dos jesuítas para que os nativos assistissem às missas despidos como lhes era de costume. Sobre esse atrito, Nóbrega igualmente se queixaria a Simão Rodrigues:

Como nos haveremos acerca dos gentios que vem nus a pedirem o batismo e não tem camisas nem roupas pera se vestirem se somente por razão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o batismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina, porque parece que andar nu é contra 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, não negando ser bom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistam e metê-los nisso quanto poder ser. (Nóbrega, 1955, p. 145-146).

A relação dos jesuítas com o tema da nudez é controverso, os missionários não eram à frente de seu tempo a ponto de ficarem à vontade com a mesma, mas entendiam que se tratava de um costume entranhado na cultura nativa além de sinalizar ignorância em relação ao pecado, como se vivessem num estado de *natura* à semelhança do Éden.

Portanto, enquanto Pero Fernandes Sardinha apelava para a Lei Natural a fim de descrever aquela prática enquanto inadmissível, Nóbrega justificava que vícios de cultura não seriam facilmente superados. Em suma, os jesuítas pretendiam vestir o indígena primeiramente da crença para depois avançar contra seus costumes. Cabia antes revestir o signo, do que o corpo.

Enquanto Sardinha se escandalizava com qualquer ação fora da tradição, Nóbrega acreditava que a solução para converter os indígenas estava em criar signos permeáveis, apropriando-se dos significantes indígenas e atribuindo-lhes significados dentro do campo doutrinário e do imaginário católico. Sardinha,

possivelmente no espírito de Trento, estava comprometido com a afirmação dos dogmas e a reprovação de tudo que lhes parecesse avesso.

No entanto, a despeito dos atritos cabe mencionar que os jesuítas não eram esses baluartes de virtude em relação ao Bispo Sardinha, o ponto é que, se o bispo era indiferente à conversão do nativo, os jesuítas eram obcecados em relação à mesma. Era no limiar da missão, portanto, que Nóbrega antagonizaria com colonos e clero secular. Os indígenas constituíam o objeto em relação ao qual os jesuítas pretendiam incidir, em nome deste objetivo os padres se dispunham mesmo a “aceitar” e até incorporar elementos da cultura nativa, para mencionar Edgard Leite (1997, p. 69). Assim, esta postura tolerante não passava de uma barganha simbólica pela qual pretendiam Nóbrega e seus companheiros dobrar os indígenas ao catolicismo.

2.4. A conversão do signo

Os temas abordados por Nóbrega em sua primeira correspondência estabeleceram, como anteriormente mencionamos, o *télos* que atravessaria seus demais escritos de modo a tornar toda a produção do religioso uma obra em progresso. João Adolfo Hansen parte deste pressuposto ao dividir as epístolas em quatro recortes temáticos, transversais à maioria das cartas, que compreenderiam a figura do indígena, a figura do colono, a instituição do Governo Geral e o clero (Hansen, 1995, p.91). As cartas, portanto, não constituiriam apenas peças urdidas individualmente de modo desprezioso, mas um instrumento retórico e informativo que deveria atualizar os avanços da missão com relatos que edificassem, propagandassem e norteassem os superiores acerca de como contribuir para o sucesso da empresa missionária dos jesuítas no Novo Mundo.

Dentre estes recortes, embora haja espaço para outros autores, o do nativo ocuparia lugar de destaque, a conversão do mesmo era o fim maior ao qual se dedicavam os inicianos de modo que mesmo os outros agentes envolvidos na colonização, quando apareciam nas epístolas de Nóbrega, o faziam em relação ao papel que desempenhariam em favor ou contra a missão. O Nativo é o Outro no qual

o inaciano pretende escrever a Fé, é aquele a ser moldado, é o objeto em relação ao qual os jesuítas pretendiam incidir.

A construção das cartas enquanto artefatos retóricos teria, portanto, no indígena sua ênfase, além de subordinar-se à já mencionada estrutura constituída pela *Ars Dictaminis* e por toda a orientação institucional a respeito da escrita que prezava pela informação útil, mas igualmente pela edificação do leitor e pelo próprio fortalecimento do elo místico entre os companheiros de Ordem espalhados pelo mundo.

Esta fixação em termos de forma e conteúdo aproximaria as cartas de Nóbrega da *performance* operada dentro de um ritual - como expusemos no capítulo anterior, sobretudo, se partirmos da definição de Austin de *proferimento performático*, caracterizado enquanto uma declaração que não apenas serve para fins de constatação, mas para efetivamente, dentro de um conjunto de protocolos, realizar algo, como ocorre por exemplo no momento que os noivos proferem pública e verbalmente sua aceitação em relação a outro, concluindo sua união (Austin, 1990, 24-26).

Ora, normalmente seria problemático enquadrar uma escrita nessa categoria austiniana, entretanto, no caso inaciano, a escritura pode ser aproximada do proferimento performático uma vez que engendra uma ação que por meio das palavras busca realizar os objetivos específicos de provocar a ascese dos irmãos e leitores, despertar a simpatia pela Companhia e, sobretudo, manter a comunhão mística. Portanto, como já mencionamos, longe de apenas informar para que houvesse providências, as cartas operavam algo específico e efetivo dentro do que criam os inacianos. Deste modo os próprios protocolos que determinavam a forma, a assiduidade e os objetivos da escrita constituíam do ato de escrever uma *performance* executada com diligência.

O aspecto performático ritualístico da escrita de Nóbrega, por outro lado, remete-nos novamente a Stanley Tambiah, que define um ritual enquanto uma estrutura comunicativa constituída a partir de símbolos cuja construção se dá na cultura (Tambiah, p. 1981, p. 119). Neste aspecto, a escritura que praticou Nóbrega era performática e ritualística, uma vez que se estruturava em torno de símbolos pré-estabelecidos dentro da cosmovisão da Ordem e da Cristandade.

Além deste elemento simbólico, Tambiah igualmente amplia o conceito de ritual de modo a definir o mesmo não apenas quanto ao campo religioso, mas em termos de relevância social, de modo que na operação do ritual o indivíduo perdia lugar diante do coletivo (Tambiah, 1981, p. 122-124). Tal aspecto se enquadra perfeitamente na prática escrita de Manuel de Nóbrega, onde o fim maior seria o do bem da Companhia, a edificação coletiva, a confirmação do *ethos* espiritual que os constituía. Não por acaso, Nóbrega reforçaria constantemente o elemento coletivo em suas cartas enquanto se referiria a si mesmo enquanto “escória” (1955, p.6).

Portanto, não é por acaso que, se analisarmos duas cartas escritas em condições notoriamente distintas de Nóbrega, poderemos notar, não apenas na estilística própria da *Ars Dictaminis*, como na própria seleção e disposição dos conteúdos da narrativa, uma tendência à repetição, à redundância. Tomemos para fins de análise a já mencionada carta escrita pelo padre da cidade da Guarda em 1547, dois anos antes de iniciar sua missão no Brasil (Nóbrega, 1955, p. 3-9) e a comparemos com carta escrita de Pernambuco em 1551 (1955, 90-96).

Uma leitura atenta de ambas revela um padrão não apenas na forma, mas igualmente no conteúdo que atestam a mencionada redundância. Nas duas cartas temos a construção da narrativa do padre escrevendo de um local onde se estabelecera e descrevendo os frutos de sua presença naquele local que ocorriam a despeito das adversidades. O padre, portanto, é o sujeito que pratica uma ação: a missão, constituída na pregação e demais recursos a sua disposição, ação desempenhada em relação a um objeto: as almas. Fossem almas de cristãos que viviam indiferentes ao pecado, fossem almas de indígenas que pecavam por ignorância em relação à fé.

Portanto, na cidade da Guarda em 1547, tamanho foi o fruto produzido que uma numerosa quantidade pessoas buscou confessar-se a Nóbrega “a maior parte confissões de pecados que antes foram ao inferno que confessá-los” (Nóbrega, 1955, p. 6). Já em Pernambuco, no ano de 1551, Nóbrega relataria o fruto que se opera pelo arrependimento de colonos vivendo em pecado de mancebia com mulheres nativas e na conversão dos indígenas, de modo que iam “confessando e juntamente fazendo penitência; assim em brancos como nos índios há grande fervor e devoção” (1955, p. 95).

Desta maneira, é possível notar este caráter performático e ritualístico nas cartas de Nóbrega, embora isso não signifique dizer que toda a literatura epistolográfica produzida pelo padre seja idêntica. Ao escrever da Colônia sempre haverá maior ênfase nas características da terra e da gente que nela habitava uma vez que este caráter redundante, ritualístico, não descarta a dimensão da informação. Embora o próprio Tambiah descreva a redundância como parte constitutiva do ritual, ao mencionar Moore e Myerhoff (Tambiah, 1981, p.123), o antropólogo igualmente reconhece seu elemento contextual (1981, p.119).

Não obstante, ao tratar dos recortes temáticos transversais às epístolas de Nóbrega, Hansen evidencia que os mesmos dizem respeito ao “referencial” e não ao referente (Hansen, 2000, p. 91). Portanto, Nóbrega, ao escrever a respeito do indígena, do colono e mesmo dos habitantes da cidade da Guarda, escreve a respeito de algo que está entre o indígena e uma visão ideal do mesmo, o que igualmente ocorre no que tange o cristão ao qual tenta cooptar por meio de sua pregação e conclamação ao arrependimento.

Neste ponto, poderíamos nos questionar quanto às já mencionadas reclamações em relação aos colonos e as queixas sobre vícios de costume do indígena. Mas, para este problema basta lembrarmos que as cartas teriam um caráter igualmente informativo e, para além disso, as dificuldades confirmavam a importância do trabalho realizado: ora, se o próprio Cristo e seus sucessores, os apóstolos, padeceram adversidades, como seus sucessores não padeceriam? A missão possuía seus frutos e seus espinhos e ambos confirmavam a legitimidade da mesma e o heroísmo dos padres. Como escreveria Nóbrega em 1552: “Consolo-me que todas as grandes obras que N. Senhor obrou custaram muito trabalho e tiveram maiores contrastes (1955, p.137)”. Para Manuel da Nóbrega o valor da missão também estaria em sua dificuldade.

Portanto, podemos definir as cartas de Nóbrega dentro das categorias retóricas já muito bem delimitadas e ainda podemos lhes atribuir um caráter performático e ritualístico numa perspectiva antropológica, sem, contudo, cair no engodo de sua mera existência retórica destituída de qualquer relação com o “real” ou com ao menos uma certa perspectiva do “real”. As cartas inicianas são artefatos retoricamente adequados e em certa medida ritualizados e não obras ficcionais,

assim, há uma dimensão que tange a mediação que se faz entre o vivido e a letra; esta dimensão, no caso dos jesuítas, era definida dentro do conceito de *Experiência*.

A experiência neste caso não diz respeito ao conceito genérico do termo, mas a uma concepção muito específica dos jesuítas a qual nos referimos no primeiro capítulo desta tese com base no trabalho de Marina Massimi que conceitua da seguinte forma essa perspectiva:

A experiência é adquirida após o agir (*modum operandi*) e o precedente (e/ou consecutivo) pensar (*modum cogitandi*) com envolvimento de todas as potências anímicas e conduz à verdade e ao bem. Neste sentido, todas as potências anímicas devem ser envolvidas; sendo que a ação humana é sempre orientada na direção de um fim, cuja eleição depende por sua vez do movimento da vontade e do intelecto, bem como da sensibilidade e dos afetos (Massimi, 2013, p. 93).

Experenciar, portanto, envolvia um exercício dos sentidos, a captação dos acontecimentos, dos cenários e a interpretação dos mesmos para enfim chegar a uma conclusão a partir do intelecto. Por conseguinte, ainda segundo Massimi, o conceito de experiência estaria sobretudo radicado nos já mencionados *Exercícios espirituais* de Loyola consistindo, portanto, na revelação do signo divino por meio da racionalização daquilo que experenciam os sentidos (2013, p. 95-76).

Seria, portanto, a partir destes pressupostos que os jesuítas leriam a terra e seus habitantes e racionalizariam estes elementos em prol da missão, como na carta abaixo datada de 1549 e destinada Martin de Azpilcueta Navarro:

Mas é muito de espantar ter dado tão boa terra, tanto tempo a gente tão inculta, e que tão pouco o conhece, porque nenhum deus tem certo e qualquer que lhe dizem, esse creem. Regem-se por inclinação, a qual semper prona est ad malum, e appetite sensual, gente absque consilio et sine prudentia. Tem muitas mulheres enquanto se contentam delas e elas deles, sem entre eles ser vituperado. Têm guerra uns com os outros, uma geração contra outra geração, a dez, e quinze, e vinte léguas, de maneira que todos entre si estão divididos. Se acontece que tomem alguns dos contrários na guerra trazem-nos presas algum tempo e dão-lhes as suas filhas por mulheres e para que os sirvam e guardem, e depois os matam e comem, com grandes festas e com ajuntamento dos vizinhos que vivem ao redor; e se destes tais ficam filhos, também os comem, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, as vezes as próprias mães, e dizem que só o pai tem parte nele e a mãe não tem nada. Esta é a coisa mais abominável que entre esta gente há. Se matam algum na guerra trazem-no em pedaços e põem-no ao fumo e depois o comem com a mesma solenidade e festa, e tudo isto pelo ódio entranhável que têm uns aos outros (Nóbrega, 1955, p. 48).

Em suas primeiras cartas, Nóbrega já havia dado conta do que identificaria como ignorância e brutalidade dos indígenas, elemento que iria ganhando mais

contornos para o jesuíta à medida que o mesmo convivesse com os nativos. Por conseguinte, o jesuíta descreve os indígenas enquanto violentos, alheios à fé e praticantes de vitupérios sexuais. Igualmente se mostraria o padre extremamente perturbado com a antropofagia que em sua perspectiva teria sua raiz no “ódio e a vingança” uma vez que não possuíam “nada além do que pescam e caçam e o fruto que toda terra dá” (Nóbrega, 1955, p.49), portanto não havia posse pela qual disputar, na ótica do inaciano.

Este parece um inventário nada positivo dos habitantes do Novo Mundo, entretanto, cabe mencionar que tal descrição segue na categorização do indígena, que se iniciou desde as primeiras cartas, enquanto bruto e ignorante. Em momento algum, Nóbrega atribui aos indígenas consciência de seu estado, ao contrário, alega que não conheciam a Deus e por qualquer um eram enganados, logo de tão ignorantes careciam das faculdades para discernir entre o bem o mal, não por acaso, na mesma carta Nóbrega menciona a presença do demônio:

Tem muita notícia do demônio e topam com ele de noite e têm grande medo dele. Andam com lume de noite por medo dele e esta é a sua defesa. Qualquer dos seus, que se quer fazer seu deus, o creem e lhe dão inteiro crédito. Tem notícia do dilúvio de Noé, posto que não segundo a verdadeira história, porque dizem que morreram todos exceto uma velha que escapou numa árvore alta. E também têm notícia de Santo Tomé e de seu companheiro; e nesta Baía estão umas pegadas numa rocha que se têm por suas, e outras em São Vicente, que é no cabo desta costa. Dizem dele que lhes deu o mantimento, que eles agora têm, que são raízes de ervas; estão bem com ele, posto que de um seu companheiro dizem mal; e não sei a causa, a não ser a que ouvi dizer que as frechas que lhe atiravam se tornavam aos que as atiravam e os matavam (Nóbrega, 1955, p. 49-50).

Exercitando a prática de interpretar a experiência, Nóbrega não tardaria a ter contato com a mitologia indígena para em seguida atribuir-lhe sentido dentro da cosmovisão católica. Evidentemente, o que Nóbrega entenderia como o demônio pouco ou nada tinha a ver com a concepção cristã do que seria a personificação do mal, mas para o jesuíta bastava ler os sinais.

O mesmo ocorreria em relação ao relato indígena do dilúvio que, na célebre epistola intitulada “Informação das terras do Brasil”, seria reconhecido por Nóbrega enquanto narrativamente distinto do cristão, uma vez que, em vez de Noé e sua família numa arca, um casal ancestral que teria sobrevivido ao subir na copa de uma

grande árvore para posteriormente repovoar a terra¹⁰. O jesuíta afirmaria, portanto, que os indígenas possuíam “memória do dilúvio, mas falsamente” (Nóbrega, 1955, p. 65). Na mesma epístola, Nóbrega trataria do suposto São Tomé cuja fonte seria um relato ancestral a respeito de uma figura conhecida como “Zomé” (Nóbrega, 1955, p. 66-67).

Essas evidentes diferenças, entretanto, importavam muito pouco ao padre. Bastavam-lhe os sinais, os dados captados pelos sentidos e interpretados a partir da racionalização e da própria revelação. Para o sucesso da missão era essencial ler, interpretar para então modificar:

Se Deus não se oferece por inteiro ao olhar, Ele deixa suas marcas no mundo. A tarefa do cristão e particularmente do sacerdote cristão é de tentar ler essas marcas que inscrevem nos objetos sua distância sua diferença do paradigma. A tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-la (Baeta, 1978, p.35-36).

Portanto, a tarefa de Nóbrega era encontrar os sinais, sinais da presença divina, mas também da presença maligna. Sinais que atestariam para a possibilidade de converter aquelas à fé. Assim, a despeito de todos os elementos contraditórios naqueles povos, era possível encontrar na terra e na gente dela elementos que revelavam a presença divina e a possibilidade da conversão:

Os que são amigos vivem em grande concórdia entre si e amam-se muito, e guardam bem o que comumente se diz que *amicorum omnia sunt communia*. Se um deles mata um peixe, todos comem dele; e o mesmo de qualquer animal de caça. É tão grande esta terra, que dizem que, de três partes do mundo, ela tem 100 duas. Há nestas terras uma geração, que não vive em casas, mas nos montes, e têm guerra com todos e de todos são temidos. Isto é o que se me oferece para contar desta terra e da gente que a habita, que é coisa para ter muita com paixão de tantas almas. (Nóbrega, 1955, p. 50).

Portanto, tamanho estágio de bruteza no qual se encontrava a alma do indígena não tornava facilmente alvo dos engodos do demônio e da sedução de qualquer que se passasse por emissário divino. Por outro lado, essa mesma bruteza e essa ignorância sinalizavam para um estágio primitivo de inocência. Em tempos

¹⁰ Ora, as mitologias indígenas a respeito de um Dilúvio muito pouco tinham a ver com aquela conhecida pela tradição judaico-cristão, possuindo sentido dentro da cosmologia dos povos originários ocupada por seus próprios ancestrais e divindades. Ver: UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. HUCITEC: São Paulo, 1987, p. 154-156.

em que a Igreja criticava a usura, a ganância e a cobiça, os indígenas se mostravam extremamente próximos do ideal cristão do compartilhamento uma vez que tudo quanto tinham era de todos¹¹, não havia propriedade, à semelhança da igreja primitiva quando os fiéis “punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (Bíblia de Jerusalém, 2008, p. 1905).

Não por acaso, Nóbrega reforça a paixão por aquelas almas, passíveis de serem alcançadas. Independente de demonstrarem hábitos no mínimo problemáticos na visão de católica, tais costumes tinham sua raiz na ignorância e não na obstinação contra o criador, de modo que a solução para o alcance daquelas almas era o conhecimento da palavra, a pregação desarmada e a presença constante dos padres a fim de dissuadir os nativos de seus mais costumes:

Este gentio está muito aparelhado a se nele frutificar por estar jamais doméstico e ter a terra capitão que não consentiu fazerem-lhe agravo como nas outras partes. O converter todo este gentio é muito fácil coisa, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma creem, e estão papel branco para neles escrever à vontade, se com exemplo e continua conversão os sustentarem (Nóbrega, 1955, p.100)

Para Nóbrega, os indígenas pecariam mais por vício e costume do que por prazer no pecado e na prevaricação contra a lei divina, por conseguinte, suas almas eram superfícies prontas a serem escritas, folha em branco à espera da tinta. Portanto, a escritura da fé se daria a partir da evangelização, da operação dos sacramentos e do ensino da doutrina. Afinal, como dissera o apóstolo Paulo “a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo (Bíblia de Jerusalém, 2008, p.1984)”.

Essa significação operada por Nóbrega em relação ao indígena era essencial ao aproximar o mesmo do pagão da teoria tomista, aquela categoria de ser humano que poderia ser convertida a partir da irradiação do conhecimento de Deus e afastá-lo do estigma do herege, aquele que deveria ser combatido enquanto inimigo da fé.

¹¹ O que Nóbrega identificaria enquanto um ideal elevado de comunhão num sentido cristão, era na cosmologia indígena descrito pelo termo *mborayu*, termo que Montoya traduziria como algo à semelhança do amor cristão. *Mborayu*, entretanto, antes dizia respeito a consciência dos povos originários em relação à sua própria divindade, consciência de uma unidade pela qual a própria existência do indivíduo, confirmava seu pertencimento àquela comunidade que estaria em constante comunicação com seus deuses, pois partilhava de sua natureza. Ver: CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus Editora, 1990, p. 29-31.

Segundo Maria Cristina Pompa, inclusive, o signo que Nóbrega construiria para dar sentido ao pagão do Novo Mundo superaria a definição original da teoria tomista. Se em Aquino o pagão era definido enquanto o sujeito que exercia uma fé errônea por desconhecimento da verdadeira, na concepção de Nóbrega os indígenas sequer exerciam uma fé, o que praticavam para o padre não constituiria um sistema religioso, mas tentativas enviesadas de alcançar a divindade, em relação à qual eram sensíveis, mas incapazes de discernir devido a sua ignorância, de maneira a tornaram-se alvo da confusão do demônio (Pompa, 2001, p. 26-44).

Portanto, antes de converter as almas, importava converter o signo, primeiro ao olhar do padre e depois em sua letra escrita. Os jesuítas constituíram uma *práxis* radicada na relação entre experiência e escritura, na qual a interpretação do experienciado permitiria a seleção das evidências que legitimavam e lançavam norte à atuação inaciana. Portanto, os primeiros anos da presença jesuítica na Colônia são caracterizados pela definição do nativo enquanto um sujeito inclinado à luz divina, mas que devido à sua ignorância caía facilmente no engodo do adversário.

Tal como ocorria nos *Exercícios* de Loyola, era estabelecido um signo permutado, cujo significante remetia à experiência e o significado, ao sentido atribuído à mesma, primeiro pelo intelecto e depois na letra escrita. Se nos *Exercícios* Deus era revelado ao exercitante a partir da escrita e da racionalização dos movimentos que lhe afetavam a alma durante aquele período para posterior conclusão do que provinha de Deus, no caso do missionário, Deus revelaria a si mesmo e a sua vontade nos sinais presentes na terra e sobretudo em seus habitantes originais, cabia discernir, portanto, tais caracteres, pois, se havia as marcas da sensibilidade ao divino, havia também as marcas da ação do demônio.

3 A [RE]CONVERSÃO DO SIGNO

- Gonçalo Alvares: Muito bem lhes chamais. Sabeis qual é a mor dificuldade que lhes acho? Serem tão fáceis de dizerem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá, dizem aani. E se algumas vezes chamados dizem neim tia, é para não importunardes, e mostra-o bem a obra, que se não é com o bordão não se erguem; pera beber nunca dormem. Esta sua facilidade de tudo lhe parecer bem, acompanhada com a experiência de nenhum fruto de tanto pá, tem quebrado os corações a muitos. Dizia um de nossos Irmãos que estes eram o filho que disse no Evangelho a seu pai, que o mandava, que ia e nunca foi (Nóbrega, 1955, p. 223).

3.1. A Consolidação do amor

Ao longo de seus primeiros anos de atuação na Colônia, portanto, Nóbrega interpretou e deu significado ao indígena enquanto um tipo ideal à conversão, matéria bruta pronta a ser lapidada, terra fértil à semente da palavra divina. Se os indígenas viviam na escuridão era porque careciam da luz e ali estavam os jesuítas para garantir a irradiação da iluminação que vem do alto. De maneira que os primeiros três anos (1549-1552) da atuação inaciana junto aos povos originários seriam caracterizados pelo que Alcir Pécora chama de “via amorosa”:

Compreende-se, assim, que as cartas propõem um estado de coisas que é, também, justificação de um movimento a imprimir-se nelas para que encontres a via de efetuação de sua potência. Historicamente, o primeiro movimento proposto pelas cartas de Nóbrega esboça um método de conversão assentado basicamente numa via que chama amorosa. Supõe, entre outras práticas, a visita e a pregação desarmada dos padres nas aldeias, o exemplo de vida dos missionários e a existência de uma justiça eclesiástica capaz de coibir os abusos dos sacerdotes de outras ordens, a pregação sistemática aos índios adultos, o ensino de leitura e escrita do português, e de doutrina religiosa aos pequenos, o esforço de aprendizado das línguas indígenas e de tradução de textos doutrinários e orações cristãs, a realização de festas, procissões e ofícios, com seus cantos, rezas, disciplinas e ministério dos sacramentos, a separação dos índios já batizados dos demais, para que não recaiam nus antigos costumes gentios, o castigo exemplar dos conversos que pratiquem atos contra natura ou injuriosos à religião cristã, etc. (Pécora, 1999, p.395).

Prevaleceu, portanto, a ideia de que seria possível converter o indígena a partir de uma metodologia aparentemente pacífica, radicada na pregação desarmada, na doutrinação e na operação dos sacramentos. Não por acaso, como mencionamos, a questão da confissão era relevante para Nóbrega ao ponto de ele mencioná-la desde suas primeiras epístolas e apelar para a confissão por intérprete que tanto quiproquó causaria.

Os sacramentos possuíam um inegável valor dentro do catolicismo uma vez que, além de conferir graça, eram relevantes para a própria salvação da alma. Desde antes de chegar à colônia, Nóbrega já se mostrara flexível em seu esforço de garantir aos fieis as dádivas espirituais que tais ritos agregavam, como quando ele executou a última confissão de uma mulher que jazia em estado grave e não conseguia se comunicar, de maneira improvisada, a fim de dar-lhe a extrema unção:

Fui ter a outra aldeia ou vila pequena, onde no hospital achei uma pobre doente no artigo da morte sem fala, a qual se não havia confessado este ano e andava em pecado mortal. Não pude mais, por meus pecados, que fazer-lhe fazer sinais de arrependimento, absolvi-a da excomunhão e dos pecados, e porque era um sábado e havia de ir ao domingo a um lugar grande a que tinha prometido de pregar, a deixei. (Nóbrega, 1955, p. 4).

Como elaboramos anteriormente, a confissão ocupava um lugar essencial no corpo sacramental católico, pois era de sua operação que viriam a consciência, o arrependimento e a absolvição, sem a qual não haveria salvação. Diante da situação relatada por Nóbrega da cidade da Guarda em 1547, o padre não viu outra opção se não sinalizar para que a mulher jazendo à sua frente se arrependesse e então pudesse lhe dar a absolvição a fim de que, em seu momento final, fosse poupada da danação.

Conclui-se que naquilo que tange a salvação das almas, haveria urgência. Urgência em pregar, converter, disciplinar e absolver, isso explicaria a insistência nas confissões e mesmo a preocupação em regularizar a situação dos matrimônios, uma vez que o próprio casamento figuraria entre os sacramentos. Mesmo a questão da flexibilidade dos padres em permitir que os indígenas assistissem às missas sem roupas, faz sentido quando pensamos que a realização das missas igualmente possui valor sacramental.

Dentro dos sacramentos e ritos constituintes da estrutura do Cristianismo, o batismo sempre ocupava um lugar de destaque, carregando um enorme valor espiritual que remonta a passagens essenciais dos evangelhos, como a do batismo

do próprio Jesus Cristo e sua posterior afirmação do valor salvífico do mesmo. Enquanto rito de iniciação à fé e condição sem a qual não haveria salvação, o batismo adquiriria enorme importância para Nóbrega, que daria, desde seu desembarque na colônia, frequente atenção à questão da necessidade de batizar os indígenas, como notamos em carta escrita de Salvador, ainda de 1549:

Aonde chegamos somos recebidos com muito amor, mormente dos meninos a quem ensinamos. Já sabem muitos as orações e as ensinam uns aos outros, de maneira que, dos que achamos mais seguros, batizamos já cem pessoas pouco mais ou menos, e começamos na festa do Espírito Santo, que é tempo ordenado pela Igreja. E haverá bem seiscentos ou setecentos catecúmenos para batizar em breve, os quais aprendem todos muito bem, e alguns andam já atrás de nós pelos caminhos, perguntando-nos quando os havemos de batizar, com grande desejo, prometendo viver como nós lhes dizemos. Acostumamos batizar marido e mulher juntamente, e logo os casamos com as admoestações do que o verdadeiro matrimônio há de ter, no qual consentem e são contentes, e nos são muito obedientes a quanto lhes mandamos (Nóbrega, 1955, p.51).

Definido o indígena como o pagão e identificada sua abertura para a fé, importava não perder tempo. Era imperativo que, sinalizado o desejo de conversão, o nativo fosse doutrinado, confessado e batizado e que sua vida moral fosse emendada. Não por acaso os padres lançaram mão do método de batizar juntos os casais de modo a reforçar para os mesmos a importância do matrimônio enquanto instituição santa e monogâmica. Tamanha era a importância destes rituais que os jesuítas não perdiam uma oportunidade para batizar os indígenas adultos, como ressalta Paiva:

A obra evangelizadora dos jesuítas, fundada na concepção de mundo cristã, então vigente, pautou-se pela preocupação da salvação: o momento que vivemos é transitório, mas grave em responsabilidade, dele depende ou a vida eterna ou a condenação; o caminho do mal é convidativo, mas suas consequências são terríveis; o caminho do bem, caminho da salvação, é a Igreja: fora dela, ninguém se salva. Seu ofício de pregadores, desempenhavam-no os jesuítas num estilo milenarista e messiânico: O Senhor está aí, não há tempo a perder! São abundantes os textos jesuíticos que traduzem esta forma de pensar. Por isto mesmo, como alguém que vasculha os montões de lixo à espera de algum achado precioso, os jesuítas correm as aldeias, anunciam a mensagem da salvação, procuram em cada canto alguém que esteja morrendo e, cumpridas as mínimas exigências, batiza e dá graças a Deus pela alma que, dessa vez, não foi para o inferno (Paiva, 1982, p.54).

Enquanto o batismo das crianças era facilitado pela suposta maior facilidade em adequá-las à fé, o dos adultos enfrentava um maior grau de dificuldade, pois antes de batizá-los era necessário primeiramente emendar-lhes a vida, de modo

que, quando por razão de óbito iminente surgia a oportunidade de batizá-los, os padres em muito se alegravam. Esta satisfação, à primeira vista mórbida, assentava-se na certeza de que, uma vez batizada, aquela alma partia encarregada aos céus. Ora, maior dádiva era a salvação, do que a efêmera passagem por este mundo.

A morte, portanto, figurava enquanto poderosa aliada dos padres. Ali, sem perceptiva e sensibilizado pelo discurso, era mais provável que o sujeito aceitasse qualquer coisa, se arrependesse de todos os pecados que os padres dissessem que cometera e recebesse a graça do batismo e posteriormente da extrema unção. Nesta revisitação da *Ars moriendi* medieval, os jesuítas adquiriam o importante papel de representar a graça divina sempre pronta a converter o pecador antes que fosse tarde e livrar sua alma das chamas infernais:

Mas, em se tratando do homem, nem o próprio Deus pode garantir a vitória. O diabo não perde ocasião para ativar sua incrível capacidade de persuasão. A hora da morte se descreve como um momento fugaz, em que o homem compromete para sempre o seu destino e, quem sabe, para o pior. Ali, porém, está o sacerdote (jesuíta), com todo o arsenal necessário para vencer as insídias diabólicas: a Igreja é a tábua da salvação, a Igreja portuguesa (Paiva, 1982, p. 57).

A morte ocupava um lugar de fascínio no imaginário medieval, fascínio que perduraria durante pelo menos parte da época moderna. Era a morte que igualava os homens, era a morte a última fronteira entre o mundo material e o transcendente, era igualmente, para os padres, o último espaço de disputa da alma. Em sua avidéz pela conversão, os jesuítas não perderiam tempo, tampouco oportunidades. Sentiam-se os fiéis da balança entre a salvação e a perdição e não estavam dispostos a falhar na missão à qual se propuseram.

Antes da última fronteira, entretanto, havia outros espaços nos quais se disputavam as almas e nos quais igualmente se evidenciava a urgência do trabalho realizado pelos padres da Companhia. Dentre estes, seria de importância fundamental a educação dos meninos:

Eu trabalhei por escolher um bom lugar para o nosso Colégio dentro na cerca e somente achei um, que lá vai por mostrar a S. A., o qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da Sé e duas igrejas juntas não é bom, e é pequeno, porque onde se há de fazer a casa não tem mais que dez braças, posto que tenha ao cumprido da costa; e não tem onde se possa fazer horta, nem outra cousa, por ser tudo costa mui íngreme e com muita sujeição da Cidade. E, portanto, a todos nos parece muito melhor um teso que está logo além da cerca, para a parte donde se há de estender a Cidade, de maneira que antes de muitos anos podemos ficar no meio, ou pouco menos da gente, e está logo ali uma Aldeia perto, onde nós

começamos a batizar, em à qual já temos nossa habitação. Está sobre o mar, tem água ao redor do Colégio, e dele tem muito lugar para hortas e pomares; é perto dos cristãos assim velhos como novos (Nóbrega, 1955, p. 36-37).

Não por acaso até hoje são lembrados os jesuítas como os responsáveis pelo primeiro modelo de educação brasileira, pelo menos na perspectiva ocidental do termo. Segundo Ariès, a educação, que ao longo da Idade Média fora extremamente restrita, sobretudo aos aspirantes à vida eclesiástica e às elites nobres, passou por um processo de ampliação em razão da descoberta de seu valor na constituição religiosa, principalmente das crianças, as quais seriam mais facilmente condicionadas a partir da doutrinação e do monitoramento constantes. De maneira que a própria Companhia de Jesus teria destaque nesta nova perspectiva (Ariès, 2012, p. 191).

Portanto, a educação das crianças seria fundamental no desempenho do principal fim da Companhia, o da conversão das almas. Por isso o relato de Nóbrega pormenoriza os esforços seus e de seus companheiros em torno da construção do Colégio voltado para a educação dos meninos. Educar era essencial à missão, principalmente no que tange as populações que os inicianos encontraram no Novo mundo, uma vez que sua ausência do intelecto, da letra, denotava igualmente rudeza, ignorância, insensibilidade à manifestação divina.

Por conseguinte, tal como era imprescindível vestir o corpo do indígena de roupas, era indispensável dotá-lo da Letra a fim de pudesse discernir o criador. Ora, a letra não se limitava à pregação, mas à própria estrutura, consoante nos esclarece Adolfo Hansen:

A concepção tem fundamento agostiniano e pressupõe que é da visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se expressa; como o índio vive práticas abomináveis e anda distanciado do Bem, não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que se evidencia na falta de letras da sua língua, como F, L, R. Importa, portanto, fazê-lo reencontrar a presença original das coisas a partir da sua ideia co-presente eternamente no espírito, uma vez que potencialmente pode fazê-lo, pois também é humano, desde a bula papal de 1537. Produzindo a carência do índio, o enunciado jesuítico também produz, simultaneamente, a unidade da *auctoritas* que lhe válida a enunciação, ou o conceito de um verbo substancial revelado na Escritura, na natureza e na alma, como luz natural da Graça que proporciona atos e discursos com o Bem. Objeto da hermenêutica do padre, o verbo da Escritura fornece os modelos analógicos que hierarquizam os sons do mato como um hieróglifo confuso e hermético. Uma vez, contudo, que o jesuíta defende a tese tridentina de que o gentio tem alma, não a classifica como ausência da luz do Bem, o que seria herético, mas como falta, explicitada no enunciado como indeterminação do modo da sua participação na Causa

Primeira. Na alma bárbara, Deus se escreve também, mas torto em linhas tortas, desde aquele dia em que confundiu o orgulho de Nemrod na Torre de Babel (Hansen, 1995, p. 114)

Portanto, não faltava no indígena aquela centelha da luz que, segundo Santo Agostinho, se manifestava nos homens em proveito do elo primordial com o criador. Entretanto, esta luz difundia-se sobre uma existência confusa em razão de sua própria ignorância, que não lhe permitia discernir a respeito daquilo que provinha do Criador tampouco acessar sua revelação. A fé viria pelo ouvir, mas como se escuta plenamente aquilo que não se compreende, nem se traduz? Que não é cognoscível dentro da intelectualidade? Como temer o demônio, quando nunca se teve notícias do mesmo? Como temer um inferno do qual nunca se ouvir falar? E finalmente, como crer num Deus capaz de livrá-lo da danação quando essa palavra nada significa ou traduz? Portanto, pela educação, viriam a Letra e a Fé.

Quando Nóbrega buscava seus já mencionados sinais divinos, tais evidências, além de justificar a missão e atestar a capacidade de conversão do indígena enquanto pagão, igualmente funcionavam enquanto signos “conversíveis”. A presença de São Tomé, a identificação do demônio, a narrativa do dilúvio eram meios pelos quais Nóbrega e seus companheiros poderiam converter a partir dos signos indígenas, esvaziados de seus sentidos e preenchidos de significados católicos, signos que produziram a crença. Assim, tal como exploravam a forma da musicalidade indígena a fim de produzir familiaridade com os símbolos cristãos, os jesuítas buscavam no tesouro linguístico dos povos originários signos por meio dos quais pudessem dotar de significado cristão a própria existência física e simbólica dos mesmos. Munidos de tais signos, os jesuítas alcançariam êxito na pregação, na semeadura significativa.

Neste sentido, cristianizar os significados próprios à cultura dos povos indígenas exerceria uma dupla função: a de interpretar e significar os nativos enquanto o pagão tomista, o bruto agostiniano; e a de esvaziar os signos nativos de seus sentidos originais e buscar incutir-lhes sentidos católicos a fim de que, por meio de uma familiaridade imposta, fosse possível disseminar a crença. Era a semiótica da fé, pela qual Tupana, representação dos trovões a quem prestavam os indígenas

reverência, tornou-se Pai Tupana (Nóbrega, 1955, p. 65), o próprio Deus cristão se manifestando aos indígenas em luz, som e temor¹².

Para operacionalizar a empreitada linguística inaciana, a educação e a doutrina se faziam essenciais. Mas os colégios não seriam os únicos territórios nos quais, por meio do controle dos padres, se dariam o aprendizado e a conversão:

As mais novas da terra haverão muitos que as dirão a V. A. o que me a me ocorre pera dizer é que vai tudo em crescimento, assim no espiritual como no temporal. Alguns se fazem cristãos despois de muito provados, e vai-se pondo em costume de, ou serem bons cristãos, ou apartarem-se de todo da nossa conversação. E os que se agora batizam os apartamos em uma Aldeia, onde estão os cristãos, e tem uma igreja e casa nossa, onde os ensinam, porque não nos parece bem batizar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vem a lume, e é maior condenação sua e pouca reverencia do sacramento do batismo (Nóbrega, 1955, p. 116).

A catequese era uma ação geográfica. As marcas de Deus e do diabo se circunscreviam no espaço. O espaço era o campo de batalha. Portanto, seria necessário retirar o indígena convertido do local onde ele teria acesso aos seus costumes e poderia esquecer ou dar menor crédito ao que os padres diziam, assim os nativos eram conduzidos às aldeias ocupadas exclusivamente por cristãos onde havia casas dos padres. Neste local, os padres poderiam exercer maior controle sobre aquelas almas, disciplinar, ensinar, incutir costumes, ensinar a língua, impor a gramática. Além de manter “seus” indígenas sob constante vigilância, uma vez que vigiar e conter eram essenciais à pedagogia moderna.

O próprio batismo, a despeito de todo valor que lhe atribuíam os padres, deveria ocorrer de maneira posterior ao pleno controle dos religiosos em relação às almas perdidas, uma vez que, encontrando as águas inadvertidamente e sem que a fé lhe fincasse profundas raízes, o sujeito poderia retornar à mesma vida de outrora, como se nada ocorrera. A conversão só se daria a partir da supressão dos costumes mundanos e, para que os indígenas superassem tais vícios de comportamento, os inacianos apenas conheciam um meio: o da repressão.

¹² Portanto, Tupana ou Tupa é sequestrado por Nóbrega e seus companheiros de seu contexto religioso no qual longe de ser um deus único, partilhava lugar com numerosas divindades, desde o deus principal, Ñamandu, até as figuras divinas de Karai, Coração Grande e Jakaira. Logo, distantes do monoteísmo cristão, os guarani possuíam um panteão que abrangia numerosas divindades, cada qual relacionada a um elemento da cosmologia indígena. Ver: CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus Editora, 1990, p. 31.

Portanto, consolidou-se nos primeiros anos da presença jesuítica na colônia a supracitada via amorosa; esta via, contudo, não se limitava à pregação desinteressada e irregular. A catequese apenas poderia ter sucesso por meio da ocupação dos espaços, o que compreendia reinventar símbolos, converter significados. Neste contexto, o colégio, a casa de acolhimento, a aldeia administrada pelos padres, teriam um papel extremamente relevante.

Deste modo, a concepção dos jesuítas de uma via amorosa, onde a conversão se daria pela propagação da palavra e não pela violência, mascarava que mesmo ali cometiam os padres violências outras, sobretudo, de cunho simbólico. A segregação do espaço, o controle social, a tentativa de alienação simbólica pela corrupção da linguística tupiniquim e sua conversão à catolicidade, eram, per si, violências significativas, pelas quais buscavam, Nóbrega e seus companheiros, adestrar o corpo e a alma do outro.

3.2. Entre o amor e o medo

Uma vez consolidada a via amorosa radicada na crença de Nóbrega em torno da ignorância do nativo e que buscava sua pacífica conversão, os jesuítas buscariam se estabelecer numa posição de guardiões dos indígenas, sobretudo, em relação aos colonos que, além dos delitos sexuais, escravizavam as populações da terra a fim de que trabalhassem em suas lavouras. O problema recorrente da escravização dos indígenas se tornaria um estorvo para Manuel da Nóbrega, uma vez que conflitava com o curso que adotavam os padres:

Escrevi a V. R. acerca dos saltos que se fazem nesta terra, e de maravilha se acha cá escravo que não fosse tomado de salto, e é desta maneira: que fazem pazes com os Negros para lhe trazerem a vender o que tem, e por engano enchem os navios deles e fogem com eles; e alguns dizem que o podem fazer por os Negros terem já feito mal aos cristãos. O que posto que seja assim, foi depois de terem muitos escândalos recebidos de nós (NÓBREGA, p. 1955, p.32).

A escravidão na modernidade, em tese, apenas seria permitida dentro dos títulos da guerra justa de modo que a própria “justeza da guerra era decidida pelo rei e esteve ligada, em geral, à legítima defesa, à garantia de liberdade de pregação do

evangelho e, para alguns, à garantia da liberdade de comércio” (Mattos, 2001, p.45). Nóbrega constatara que tais títulos não se aplicavam ao que largamente vinham fazendo os colonos, apelando para expedientes sórdidos pelos quais enganavam, provocavam e escravizavam os nativos, com frequência utilizando-se do pretexto da animosidade dos indígenas que era nada mais do que reação aos ataques dos portugueses. Esta situação era extremamente desagradável para os inacianos, pois acirrava a desconfiança do indígena em relação ao europeu:

E assim o zelo e a caridade para com as almas que tanto amam Nosso Senhor, de todo se perdeu nesta terra; e daqui vem o pouco crédito que os cristãos têm com os gentios, que agora os não estimam antes vituperam, quando antes lhes chamavam santos e os tinham em grande veneração; e tudo o que agora se lhes diz creem que é mentira e enganos e o tomam à má parte (Nóbrega, 1955, p. 77).

Se os nativos desconfiavam do colono, desconfiavam do próprio jesuíta pertencente ao mesmo conjunto alienígena, o que poderia comprometer o próprio sucesso da missão, portanto, as denúncias de Nóbrega em relação aos indígenas covardemente submetidos à escravização se acumularam ao ponto de este problema junto àquele da pauta de cunho sexual constar entre as principais críticas do padre aos colonos e a um conivente clero secular que mais parecia a serviço do “demônio” (Nóbrega, 1955, p. 89). Como se a pauta da escravidão ilegítima não fosse bastante grave, tudo se tornaria pior à medida que a mesma igualmente envolveria o problema sexual:

Visitando eu as vilas vizinhas a esta terra, confessei muitos e se fez fruto, deixando muitos ou casando com a concubina e saindo de muitos pecados; e destes há muitos cristãos, que estão aqui no Brasil, que têm não uma só, mas muitas concubinas em casa, e fazem batizar muitas escravas sob pretexto de bom zelo e para as fazer amigas com mau fim, persuadindo-se que por isto não seja pecado; e com estes há alguns religiosos, que aqui estavam no mesmo erro (Nóbrega, 1955, p. 79).

Além de explorar os indígenas enquanto força de trabalho, o colono igualmente explorava sexualmente suas escravas indígenas, acumulando várias delas com as quais mantinham relações de mancebia. Nóbrega denuncia que este quadro não era incomum mesmo entre os religiosos da colônia. Portanto, o pecado do cativo ilegítimo tornava-se ainda mais grave ao envolver os pecados sexuais que preocupavam Nóbrega ao ponto de o padre empreender sua cruzada

moralizante em prol dos casamentos e da regulação dos costumes de colonos e indígenas.

O problema da escravidão preocuparia o jesuíta ao ponto de tornar-se razão de atrito com o Governador geral, o qual sempre fora tão elogiado por Nóbrega em relação às suas virtudes:

De maneira que por falta de justiça, eles ficam cativos e os seus senhores em pecado mortal, e nós perdemos o crédito entre toda a gentildade pelo que esperavam. Disse ao Governador que provesse nisto. E, como ele faz tudo com muito conselho e alguns do seu conselho também têm os índios em casa, é de parecer que não se toque nisso pelo prejuízo que virá a muitos homens e que melhor é estarem em sujeição e que sirvam as fazendas; e que isto é mais serviço de El Rei e bem da terra e dos moradores dela; e de outra maneira, como isto toque a quase todos, será grande mal para a terra. E outras razões semelhantes. E a mim parecia-me que não se devia deixar de fazer razão e justiça igualmente, por todas as suas razões, porque a coisa em que a não há não a favorece Nosso Senhor: e por muito maior bem tenho da terra dar a cada um o que é seu, do que com pecados, de que nunca sairão, sustentá-la: e creio que então darão os Engenhos mais açúcar e mais dizimos a Sua Alteza (Nóbrega, 1955, p. 161).

A delicada situação que abalaria a própria confiança dos indígenas nos irmãos da Ordem faria com que Nóbrega apelasse ao governador geral Tomé de Souza, figura frequentemente descrita como virtuosa. No entanto, o governador ao deliberar com seu conselho decidiu nada fazer, sobretudo devido ao fato de que, dentre os próprios membros dessa cúpula, havia quem se beneficiasse da posse ilegítima de escravos. A recusa do governador em tomar enérgicas providências, para Nóbrega, apenas comprometeria a causa de fazer prosperar a terra uma vez que a mesma muito mais cresceria se não sustentada no pecado.

Deste modo, a questão da escravidão adquiriria tão graves contornos que abalaria a própria confiança de Nóbrega na articulação entre o poder temporal e o espiritual, que teriam, até então, fins em comum: a salvação das almas e a riqueza da terra, do reino e do próprio rei. Diante de tal situação, Nóbrega chegaria até mesmo a almejar a vinda de outro governador:

E se esta terra, sendo a melhor do mundo, é tão pouco favorecida de Nosso Senhor, é por estes e semelhantes pecados. E se se escolhesse um homem virtuoso que fizesse libertar os tais e casasse os machos com as fêmeas e vivessem em liberdade entre os cristãos, fazendo-lhes cumprir a lei dos cristãos e bons costumes, isto aproveitaria mais à terra (Nóbrega, 1955, p. 161).

Por maior que fosse a admiração de Nóbrega por Tomé de Souza, no que tange a questão da escravização ilegítima, o padre acreditava faltar ao governador o pulso necessário para fazer justiça mesmo que à revelia de figuras importantes da administração dos negócios coloniais. Portanto, antes perder o governador do que se perder a terra em pecados mortais e a própria missão encontrar seu fracasso.

A despeito de que estas declarações pareçam sinalizar grandes virtudes morais de Nóbrega e seus companheiros, é preciso avaliar que a postura do padre como já pontuada apenas se circunscreve aos casos nos quais se considerava ilegítimo escravizar os indígenas. Isto implica que, em outras situações, a escravização do nativo não causaria grande escândalo. Aliás, os jesuítas demonstrariam pouco pudor em relação à própria instituição da escravidão. Em 1549, Nóbrega mencionaria a Simão Rodrigues que eram baratos os escravos na colônia de modo que bastariam poucos para desempenhar o trabalho braçal nas casas da Companhia (Nóbrega, 1555, p. 37-38). Já em 1551 solicitaria ao próprio D. João III o envio de mais mão de obra cativa:

O Colégio da Baía seja de V. A. para o favorecer, porque está já bem principiado e haverá nele vinte meninos mais ou menos. E mande ao Governador que faça casas para os meninos porque as que tem são feitas por nossas mãos e são de pouca dureza, e mande dar alguns escravos de Guiné à casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil, que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algodoais (Nóbrega, 1555, p. 101).

Portanto, os jesuítas não tinham nenhum problema com a escravidão e mesmo usufruíam de mão obra escrava oriunda da África a fim de desempenhar os ofícios laborais necessários aos sustentos de seus trabalhos. Esta postura do padre não é surpreendente dentro do quadro de pensamento da Igreja católica no período, pelo contrário está em plena consonância com o que defendia a Santa Sé:

Quando a Igreja tomou uma posição com relação à escravidão moderna, ela o fez sem descartar nenhuma das demais formas tradicionais de sua justificação: punição do pecado; condenação camítica; resgate e salvação da alma. Todavia, a Igreja assentou a análise e julgamento da escravidão igualmente na teoria do direito natural: os homens nascem livres e com direito à graça, mas podem, circunstancialmente, vir a ser reduzidos à escravidão civil. As circunstâncias consideradas legítimas para tanto eram a guerra justa, a comutação da pena de morte e a extrema necessidade: nos três casos, subentende-se a prevalência do direito natural de gentes, mas também um ato de compaixão, que substitui a morte pela preservação da vida, dom de Deus. (Dias; Zeron, 2017, p. 89).

A escravidão não era novidade em termos da perspectiva do Direito romano, mas como a igreja poderia justificar tal instituição? A resposta é a da superposição da salvação à liberdade. Num período marcado pelos frequentes conflitos entre árabes e cristãos, como fora a própria Reconquista, a escravidão adquire contornos de ato de misericórdia em relação ao herege, ao infiel, aquele incapaz de exercer bom arbítrio. Pela tutela e pela força, quem sabe não poderia se impor a fé?

Dentro desse contexto, portanto, não havia qualquer conflito prático no fato de o jesuíta acolher os indígenas e condenar com veemência a escravização e em outra mão manter-se indiferente aos casos legítimos e mesmo se beneficiar dos escravos africanos em proveito das obras religiosas, afinal, não era para seu próprio serviço, mas para o divino. Era tamanha a frouxidão moral dos jesuítas em torno desta matéria que os padres não se acanhariam mesmo de lucrar com o mercado de seres humanos, como observa Jacob Gorender:

Os jesuítas, em particular, não só recomendaram o emprego de africanos no Brasil como exploraram escravos negros em suas numerosas plantagens e fazendas de gado e auferiram rendimentos do tráfico, até mesmo de sua prática direta na África (Gorender, 2016, p. 171).

Embora a Igreja fosse, desde tempos medievais, assídua crítica da usura e do lucro burguês, os jesuítas não teriam problema algum em acumular e gerir riquezas, tampouco em tomar parte dos dividendos no que tange a escravização africana, afinal, se acumulavam riquezas era em prol das almas, de sua conversão, do fim maior da missão. O que faziam, faziam *ad majorem Dei gloriam*. Nóbrega e seus companheiros apenas não recorreram à mão de obra escrava indígena na colônia, pois isto minaria qualquer confiança dos nativos em relação aos padres, além de conflitar com o projeto de fazer com que os indígenas se pusessem a serviço de maneira supostamente voluntária, ao serem convertidos e tutelados pelos padres.

Portanto, mesmo em tempos de via amorosa, Nóbrega passou longe de ser um grande opositor da escravidão, mesmo da indígena. O amor sempre foi dedicado ao indígena do padre, aquele que se mostrasse dócil, maleável. Assim, a resposta para os casos pontuais de rebeldia seria a violência. Afinal, se a salvação das almas era mais importante que a liberdade, logo, valia mais que qualquer respeito à integridade física do outro. No vocabulário jesuítico, o medo e o amor não eram antagonicos e a punição dos inimigos da fé era razão para regozijo:

Estando, pois, isto nestes termos, o inimigo da humana geração, que estas coisas sempre quer estorvar, ordenou que sete ou oito léguas daqui matassem um cristão dos nossos sem nenhuma razão nem causa, o que nos pôs a todos em grande aventura de guerra, e tomavam-nos em mau tempo, e desaparecidos, e mal fortalecidos. Mas o Senhor, que de mal sabe tirar bem, quis que os mesmos negros trouxessem o matador, e o entregaram ao Governador e o puseram logo na boca de um tiro e foi feito em pedaços. Isto pôs muito medo a todos os outros, que presentes estavam, e os nossos cristãos escarmentarão também de andar pelas Aldeias; e foi muito serviço de Nosso Senhor por se evitar escândalos que dão aos índios os nossos que vão às Aldeias (Nóbrega, 1955, p. 54).

Era ainda 1549 quando o relato de um indígena feito em pedaços após matar um cristão é narrado com notável satisfação por Nóbrega, que classifica o ocorrido enquanto algo providencial para a Companhia e para o próprio Deus. Portanto, o recurso ao temor para a obtenção de bom fruto entre aqueles que se pretendia converter nunca esteve muito longe do discurso jesuítico. A compaixão inaciana era, portanto, seletiva aos possíveis acólitos; aos divergentes, o fogo, consoante se lê no trecho abaixo:

Não podemos realizar ainda tal intento por se diferir com medo da guerra, porque alguns gentios mais distantes têm grande ódio aos cristãos; e um escravo que antes era cristão, tem alvoroçado a maior parte, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou fazer escravos; que nós tratamos de os enganar e queremos vê-los todos mortos; e que batizarem-se é como fazerem-se escravos dos cristãos; e outras coisas semelhantes. Também com ele roubaram os pescadores dos portugueses e mataram numa aldeia o filho de um cristão, nascido de uma negra da terra, o que muito desgostou o Governador. Pensamos que será princípio de um bom castigo e para os outros gentios grande exemplo; e talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam corrompidos nos costumes e longe da verdade (Nóbrega, 1955, p. 70).

O ano era 1550 e Nóbrega seguia enxergando com simpatia a rígida repressão daqueles nativos que se insurgiam contra os cristãos, incitando outros indígenas à animosidade em relação aos mesmos. Nestes casos, notamos não apenas o reconhecimento de Nóbrega à legitimidade de exterminar os inimigos da fé com base na guerra justa, mas sua aprovação pessoal desta prática enquanto necessária e possivelmente benéfica. Nóbrega não apenas reconhece, portanto, a justiça da questão, mas se porta ele mesmo como entusiasta da punição daqueles que interpreta e atribui sentido enquanto inimigos da fé.

Assim, o recurso à violência era não apenas justificável ao contexto específico da insurreição como poderia ocasionar bons resultados na forma da conversão pelo medo diante da punição dos revoltosos, daqueles que pelo amor não se voltariam

para a santa fé. A intensificação das ações inicianas tal como o advento dos aldeamentos multiplicaria tais discursos à medida que a punição dos que resistiam à fé e aos cristãos instaurava uma pedagogia do medo pela qual a punição dos divergentes serviria para enquadrar aqueles sob a tutela inicianas e impedir que recaíssem nos erros do passado.

Afinal, a rebeldia e o ódio aos cristãos eram evidências do herege, aquele a quem se poderia punir e até mesmo escravizar. Segundo Zeron, embora diferente do que ocorreu em relação à África, o fato de que a Igreja tenha se posicionado a favor da liberdade do indígena com base suas faculdades de compreensão e governo, mesmo o próprio Vitória, a despeito de sua perspectiva favorável à soberania dos povos que inclusive o tornaria um dos precursores do Direito Internacional, deixaria brecha para a possibilidade da violência e da escravização diante da identificação de uma “suposta incapacidade dos índios poderia autorizar o exercício de uma espécie de tutela sobre eles” (Zeron, 2017, p. 90). Tal perspectiva abriria um grande terreno cinzento.

O indígena ideal era naturalmente superfície bruta, ignorante, porém maleável, sensível à luz divina, à fé, embora sua boa inclinação esbarrasse na prática dos maus costumes, não por convicção, antes por vício. Neste cenário os jesuítas se colocariam na posição de tutores necessários aos nativos que garantiriam sua conversão pelo amor, mesmo que este fosse precedido pelo medo, pela repressão, pela vigilância constante. Por outro lado, diante do indígena rebelde, aquele insensível à luz divina e que buscava incitar seus irmãos contra os portugueses e os padres, a resposta de Nóbrega seria a de jubilar-se da violência da repressão que vinha como remédio administrado sob a batuta do Governo Geral.

Portanto, o entusiasmo de Nóbrega em torno da violência como instrumento para emendar os indígenas antipáticos à fé escalaria à medida que a tarefa de converter o indígena fosse se mostrando cada vez mais difícil devido à insistência, mesmo por parte daqueles aparentemente convertidos, em retornar aos antigos hábitos. A rebeldia seria então reconhecida enquanto traço marcante e desagradável dos indígenas que assinalava para a necessidade inerente do uso da força a fim de garantir sua conversão. Este ponto de inflexão se dá por volta de 1553, quando a via do amor cede lugar, enfim, àquela que Pécora denomina de via da experiência

(Pécora, 1999, p.399), na qual o medo deixaria de ser alternativa, para tornar-se ferramenta fundamental.

3.3. A inconsistência do signo

No cerne da guinada de posicionamento de Nóbrega e seus companheiros estaria, portanto, a percepção de que aquela superfície supostamente vazia poderia ser bem mais difícil de inscrever à fé do que julgavam. Ao longo dos primeiros anos de sua atuação na Colônia, enquanto enxergava no nativo um ser ignorante, entretanto, sensível à pregação dos padres que lhes gerava grande comoção, Nóbrega jamais imaginara que talvez esta sensibilidade fosse apenas reflexo de uma familiaridade retórica:

E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa, porque, ainda que dêem algum crédito, não é tanto que baste a os desarraigar dos seus velhos costumes; e creem em nós como creem aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto (Nóbrega, 1955, p. 157).

Até então, Nóbrega acreditara que suas pregações vinham despertando a fé dos indígenas, sensibilizados pelo que ouviam e as dificuldades na conversão seriam apenas em razão de seus costumes. O tempo, no entanto, revelaria que a boa disposição dos indígenas com a palavra trazida pelos padres era produto de sua identificação com os *karaibas*, xamãs aos quais estavam habituados. Por esse motivo, assim como abraçavam seus ensinamentos, eram capazes de simplesmente abandoná-los em retorno aos seus antigos hábitos.

Portanto, em vez de estarem os padres convertendo os indígenas à fé, eram os indígenas que haviam convertido os padres em imagens com as quais estavam habituados, assim, não recebiam a religiosidade católica enquanto algo único, exclusivo e salvífico, mas apenas como o discurso de mais um *karaiba*, tal como constata Eduardo Viveiros de Castro ao tratar dos tupinambás em seu *A inconstância da alma selvagem*:

Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos *karaiba*, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo

aparentavam-nos desde o início àqueles. Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia 1551: 1, 220); usaram liberalmente do canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os karaiba) junto aos Tupinambá, provavelmente beneficiando-se da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais "senhores da fala" (Cardim 1583: 186). Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta 1565: 199). Aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpicuelta 1550: 1, 180); e aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência. (Castro, 2002, p.210).

Os jesuítas, portanto, haviam se beneficiado nos primeiros anos de sua atuação na colônia do prestígio dos xamãs locais em relação aos quais foram assimilados devido ao seu domínio do discurso e às estratégias evangelísticas das quais largavam mão. Anteriormente reconhecemos com base em Stanley Tambiah um nível de performance ritualística na escrita jesuítica (1981, p. 119), este nível seria notado pelos indígenas igualmente nas pregações públicas dos padres. Assim, as pregações matinais performatizadas, as entonações de voz e todo o aparato gestual ao qual apelavam não deixariam dúvidas quanto à identidade mística dos inicianos.

Portanto, eram os padres os *karaibas*. Quando os indígenas docilmente atendiam ao tinir do sino, se emocionavam diante das pregações, das canções entoadas nos tons da terra e mostravam-se dispostos a seguir os passos para alcançar a salvação e o paraíso vindouro, não estavam rompendo com sua cultura, mas apenas interpretando os padres dentro dela. Para citar Geertz, o poder de representação reside no valor do símbolo dentro da cultura:

Entretanto, os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente aquilo que, de outra forma seria apenas real (Geertz, 2008, p. 93-94).

Por conseguinte, podemos inferir que o conjunto simbólico pertencente a uma religião apenas faz sentido dentro daquela cosmologia. Em sua "etnografia" equivocada, os jesuítas buscavam nas reações dos indígenas aos signos e símbolos cristãos evidências da presença divina uma vez que consideravam tais códigos de

um valor universal, tal como o criador deles, o próprio Deus. Portanto, toda a simpatia a este arcabouço simbólico apenas poderia significar boa disposição para a fé. Mais uma vez, a resposta dos jesuítas vinha viciada pela pergunta. Jamais imaginaria o exegeta tornar-se objeto da exegese. Poderia a folha em branco representar nada além que um nível de escrita que não conseguiam interpretar os padres?

Enquanto urdiam interpretações dos indígenas, mal sabiam os padres que igualmente eram objetos de interpretação dos nativos e tamanha era a identificação dos religiosos com os xamãs locais que dentre os *karaibas* surgiriam indivíduos que buscavam imitar os padres em sua mensagem e estilística (Castro, 2002, p. 211). O interesse dos xamãs pelos padres, no entanto, seria a princípio interpretado por Nóbrega enquanto uma vitória dos agentes de Deus contra aqueles ludibriados pelo demônio:

Trabalhei por me ver com um feiticeiro, o maior desta terra, o qual todos mandam chamar para curar as suas enfermidades. Perguntei-lhe in qua potestate haec faciebat, se tinha comunicação com Deus, que fez o Céu e a terra e reinava nos Céus, ou com o demônio, que estava nos infernos? Respondeu-me com pouca vergonha que ele era deus e que havia nascido deus e apresentou-me ali um a quem dizia ter dado saúde, e que o Deus dos Céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpagos, e em outras coisas muitas. Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a Aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em alta voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava. Viu-se ele confuso. E fiz que se desdisse do que tinha dito e emendasse a sua vida e que eu rogaria a Deus que lhe perdoasse. Entre esta gente, que presente estava, vi alguns mancebos e mulheres à maneira de pasmados do que lhes eu contava das grandezas de Deus. Depois me pediu este que o batizasse que queria ser cristão. E agora é um dos catecúmenos. (Nóbrega, 1955, p. 50).

Era ainda 1950 e Nóbrega se vangloriava de ter disputado com um desses xamãs publicamente num confronto retórico em que teria vencido o padre com o auxílio de um intérprete cujas entonações e gestos foram muito expressivos. Assim o padre desmascararia o impostor para admiração daqueles que presenciavam tal cena que culminaria na conversão do homem.

Episódios como esse não se deram apenas com Nóbrega, Anchieta igualmente se gabaria do desmascaramento de feiticeiros que buscavam ludibriar os indígenas, mas foram confrontados pelos catecúmenos que os desmascararam alegando que “tudo aquilo era grande falsidade”. Este episódio evidenciaria a

conversão daqueles nativos e a efetividade do que vinham realizando os padres naquele local (Hue, 2006, p. 86-87).

Ora, o que Nóbrega, Anchieta e os demais irmãos da Companhia não haviam ainda imaginado é que o descrédito era uma constante na atuação dos xamãs tupinambás e, segundo Viveiros de Castro, sua caída em desgraça estaria relacionada à falsidade das profecias proferidas ou mesmo à ineficácia das curas operadas (Castro, 2002, p. 214). A crença para o indígena estava condicionada à constatação empírica, eles até acreditavam, mas uma hora precisavam ver. A prática de crer, portanto, não existia dentro de um sistema coercitivo estruturado.

Portanto, crença e descrença para os nativos tinham seu lugar dentro de um certo sistema de revisão¹³. Se criam e deixavam de crer em qualquer um, era porque qualquer um estava sujeito à prova da veracidade e, se as palavras não convencessem, as curas não ocorressem e as profecias não se cumprissem, o *karaiba* poderia ter que lidar não apenas com o desprestígio, mas até com a morte (Castro, 2002, p. 214).

Assim, sem perceber, Nóbrega e seus irmãos se submeteram a esta *práxis*. Constituiu-se, portanto, uma dialética da qual Nóbrega apenas se daria conta muito tarde. Tal como um reflexo distorcido no espelho, para os nativos, o missionário era o *karaiba* e o *karaiba* era o missionário. Ambos eram errantes, com frequência vinham de longe e faziam promessas de cura e traslado a um paraíso, fosse terrestre, fosse celeste. Enquanto acreditavam os missionários subordinar os indígenas, eram os últimos que instrumentalizavam o catolicismo.

Por conseguinte, tal como ocorria frequentemente com os *karaibas*, o tempo passou a trazer consigo a queda da credibilidade para Nóbrega e seus companheiros e o padre passou a ter a crescente percepção de que apenas a pregação e a atuação pacífica e constante eram ineficazes a fim de “desarraigam dos seus velhos costumes” (Nóbrega, 1955, p. 157). Se outrora Nóbrega estivera convencido de que a falta de convicção dos indígenas se dava em razão do

¹³ Mesmo porque as próprias divindades indígenas falham, falham inclusive em conjunto quando tentam produzir a humanidade. Ato criativo que muito divergente ao relato do Genesis quando os comandos imperativos divinos bastam, é constituído no diálogo de várias entidades que reconhecem seu próprio fracasso de quando tentaram produzir uma humanidade de argila que mostrou-se incapaz de lhes venerar. Estariam, portanto, muito distantes da imagem do Deus único, infalível e detentor de todo o poder. Ver: CESARINO, Pedro de Niemeyer. *A voz falível – Ensaio sobre as formações ameríndias de mundos*. In: Revista Literatura e Sociedade, n. 19, São Paulo, 2014, p. 76-99, pp. 80-81.

desconhecimento da verdadeira fé, como justificar que o Cristianismo, tal qual pregado pelos jesuítas, decaía de popularidade como ocorria em torno de qualquer profetismo local?

Por conseguinte, a crescente queda do interesse local nos missionários e em sua mensagem foi tornando a missão um desafio cada vez maior. Neste cenário, demover os indígenas de suas práticas parecia quase impossível. A própria antropofagia ritual que juntamente com o complexo guerreiro haviam sido no passado descritos enquanto produtos da ignorância que com o tempo seriam abandonados, mostrou-se um hábito irremediável dos nativos:

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgastes com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como e quando puderam. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carniceiros de corpos humanos, que sem excepção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas, e com severidade e castigo se humilham e sujeitam (Nóbrega, 1955, p. 279).

Nóbrega e seus companheiros, por razões óbvias, sempre viram com maus olhos a antropofagia ritual radicada no complexo da guerra, mas igualmente consideraram tal elemento apenas um traço de brutalidade, afinal, pareciam guerrear entre si sem motivo aparente e depois devorar seus adversários. Aparentemente não o faziam por ganância, não o faziam por riqueza, o faziam por mau costume que poderia ser emendado. No entanto, em 1558, quando já abandonara Nóbrega a via do amor, sua perspectiva seria bem distinta e menos otimista.

Se outrora os padres justificavam a guerra e a antropofagia na esteira dos maus costumes ou como reação à escravização ilegítima, a essa altura reconhecia o padre que os indígenas seguiam com suas mesmas práticas antropofágicas mesmo quando se promovia a paz, mesmo quando se coibia a escravização, até aqueles

que jamais tiveram atritos com os portugueses não hesitavam em combatê-los e devorá-los. Não dispensavam de sua aparente fúria nem mesmo padres e mulheres, de modo que Nóbrega os descreve enquanto carniceiros.

Nem mesmo os indígenas que haviam sido acolhidos, bem tratados e doutrinados pelos padres se salvavam, pelo contrário, seguiam com seus velhos costumes da guerra, do morticínio e do ato de devorar outrem, tendo se tornado até piores na perspectiva de Nóbrega em razão da impunidade pelos seus pecados passados, outrora perdoados por terem sido colocados na conta da ignorância.

Entretanto, ao creditar tais práticas à ignorância, Nóbrega não poderia estar mais distante de uma compreensão daquela cultura, isto porque o olhar do catequista que busca na alma ou ignorância ingênua ou crueldade herética é incapaz de enxergar nuances que contradigam suas fórmulas de pensamento. Era impossível a Nóbrega e, para ser justo, à provavelmente maioria dos europeus de seu tempo enxergar ali qualquer coisa que compunha uma teia de significados estruturados, uma cosmologia, um sentido. Portanto, também eram incapazes de perceber que aquilo que os surpreenderia estava diante de si o tempo inteiro:

Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada afins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, com as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra (Castro, 2002, p. 212).

Aonde os padres viam conflitos irracionais, havia sentido. Os tupinambás não precisavam de um fim para guerrear, porque a guerra já funcionava enquanto fim. Portanto, enquanto os europeus subestimavam o intelecto dos habitantes do Novo Mundo, os indígenas atribuíam sentido aos portugueses e aos padres dentro do todo de sua cosmologia. Muito diferente do factóide em torno da imagem do nativo ignorante trocando ouro por bugigangas, os indígenas que encontraram os portugueses eram dotados de suas próprias dinâmicas, inclusive no que tange ao poder, de modo a incluir o português no cerne das mesmas.

Neste sentido, além do elemento simbólico envolvendo a apropriação dos padres enquanto figuras xamânicas, a simpatia em relação aos padres e sua ação evangelística era igualmente um meio de tornar-se igual ao europeu e tornar a reciproca verdadeira, de modo que os guerreiros recém chegados pudessem tomar

parte nos conflitos contra os inimigos em comum. Enquanto os portugueses buscavam fazer escravos; o rei, súditos; e o jesuíta, prosélitos; os nativos criam estar arregimentando aliados com os quais pudessem compartilhar de sua força e suas virtudes.

Portanto, os costumes que consideravam tão problemáticos Nóbrega e seus companheiros, compunham uma rede de sentidos na qual foram incluídos os próprios padres, enquanto acreditavam estar próximos de toldar seus catecúmenos. Para citar novamente Eduardo Viveiros de Castro, o que o padre identificaria como uma inconstância que sinalizava a bruteza daqueles indivíduos, tratava-se antes de um complexo cultural radicado na trama da vingança:

Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer de mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto a honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente. Que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor do perseverar da sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação ao outro, a vingança como conatus vital. A imortalidade é a obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos (Castro, 2002, p. 234)

Portanto, a antropofagia, que tanto escândalo causava aos padres e aos europeus em geral, era um signo dotado de um potente significado: o da manutenção do devir coletivo da tribo, da perpetuação de sua existência. Pela morte dos indivíduos, viveria para sempre sua comunidade. Neste ciclo, a vingança alimentaria tanto vencedores quanto derrotados, já que a derrota era a inversão dos papéis que tornaria possível por meio de uma vingança vindoura a existência da tribo menos afortunada naquele conflito.

Tendo em vista todo este complexo cultural torna-se evidente que pretendiam os indígenas incluir dentro deste sistema o elemento externo, alienígena. Seja tornando-os aliados, seja identificando-os enquanto adversários. Era difícil ao europeu e, sobretudo, ao jesuíta que se pretendia intérprete da alma indígena, compreender tal cultura radcada na internalização do outro. Escapava-lhes mais ainda o fato de que, mesmo na guerra, os nativos não excluía, incluía, traziam para si, internalizavam o outro, tornando-o parte de sua própria constituição.

Incapaz de compreender tais dinâmicas e fracassando em dotar de sentido o indígena dentro de sua cosmovisão de mundo, Nóbrega identificaria o que não fazia

sentido para si enquanto precisamente isso: ausência de sentido. Carência. Falta. A inconstância sinalizava o vazio de almas tão opacas que apenas se guiavam com bases em instintos animais e primitivos de modo que doutriná-los seria tarefa que exigira um crescente uso da força coercitiva.

Portanto, para Nóbrega os nativos estiveram tanto tempo imersos num estágio extremo de ignorância em relação a qualquer crença e de brutalidade natural que, mesmo após o processo de catequese, não adquiriram consistência enquanto cristãos e facilmente esqueciam as obras beatíficas. Nestas condições é que se dá a ruptura no cerne da significação da catequese. A conversão em larga escala apenas seria possível com o emprego da força, com o componente da violência, como notamos no trecho de carta datada de Março de 1555 e destinada ao Rei D. João III na qual Nóbrega sinaliza para este ponto de inflexão:

E é agora o mais conveniente tempo para a todos sujeitarem e os imporem no que quiserem, e já agora a terra estava honestamente segura e cheia de gente para se poder fazer, se os Índios o quisessem contradizer, quanto mais que por certo se tem que assim uns como os outros, que dentro daquela geração de dez ou doze léguas estão, lhes virá já bem e folgariam aceitar qualquer sujeição moderada, antes que viverem nos trabalhos em que vivem (Nóbrega, 1955, p. 191).

Quando chegara à Colônia, Nóbrega se mostrara confiante quanto ao sucesso da empresa jesuítica no Novo Mundo, de modo a significar o indígena enquanto um tipo ideal à conversão, destituído de crença, carente de língua, de poder. Nu em corpo e em essência. Bastaria, portanto, vesti-lo. O tempo confrontaria tal significado e apresentaria um ponto de inflexão aos inicianos, uma vez que todo esforço em inscrever no vazio da alma indígena a fé se mostraria vão.

A missão tornara-se insustentável nos moldes pacíficos que idealizara Nóbrega, radicados na pregação, na tutela, na disciplina e na dispensação dos sacramentos. A solução foi encrudescer o sistema catequético: se outrora a catequese já era uma operação que incluía violências diversas, a partir de 1553 a violência se tornaria método em si mesma e eixo articulador da atuação iniciano.

Portanto, o produto da frustração jesuítica seria a conversão do paradigma. Se o fruto do trabalho do amor não era duradouro, talvez o da dor pudesse sê-lo. A inconsistência dos indígenas, sua inconstância, exigiria uma maior consistência da missão; largando mão da relativa brandura discursiva dos primeiros anos, os padres

se alinhariam de vez ao complexo da violência do colonizador, afinal, qualquer preço seria baixo diante da graça almejada: a da salvação do gentio do Novo Mundo.

3.4. O signo partido

O desencanto jesuítico colocou os padres diante de um problema catequético e simbólico. Revisar a catequese era visitar o signo estabelecido do indígena enquanto massa pronta a ser moldada, convertida. Signo que agora estava partido, fraturado, diante da contradição dos pressupostos outrora estabelecidos por Nóbrega e seus companheiros de que seriam os indígenas dóceis, porém brutos, bastava imprimir-lhes a fé, de modo que os únicos obstáculos a esta empresa seriam os maus costumes dos nativos, produtos de ignorância e, acima de tudo, a perversidade do colonizador.

O transcorrer da colonização, como constatamos, derrubou esta tese. Mesmo os indígenas doutrinados e que jamais haviam sido maltratados insistiam em retornar ao estado de *natura* anterior. Ora, se a luz da verdade não penetrava naquelas almas a despeito dos esforços dos padres, se tampouco a amizade dos portugueses resolvia o problema, o que fazer? Como interpretar tais sinais? Como ressignificar esse signo? Sabemos hoje que aquilo que Nóbrega enxergaria como obstinação para retornar ao pecado, à velha vida, eram apenas os traços naturais de uma cultura própria, cujo *ethos* se dava na guerra, na vingança, na internalização continua do outro. Mas Nóbrega, distante de compreender que enquanto julgava converter o indígena, era ele mesmo que estava sendo convertido, precisava fazer sua exegese e interpretar tal fenômeno a partir de uma ótica enviesada pela religião e pelo campo simbólico que permeava sua mentalidade.

Portanto, se os indígenas, mesmo bem acolhidos e amorosamente cooptados, persistiam em seus pecados, talvez o problema estivesse aí. Não conheciam autoridades, tampouco repressões, por isso a tudo abraçavam e largavam sem pudor; nunca foram sujeitados, portanto, como se sujeitariam voluntariamente à fé? Como serviriam, se não conheciam o ato de subordinar-se? O problema de sua ignorância, portanto, era agravado pelo problema da aparente anomia na qual viviam. A solução do problema estaria, assim, no uso da força:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida o obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo (Nóbrega, 1955, p. 280-281).

A esta altura é possível notar uma inversão: se outrora o indígena era frequentemente descrito enquanto vítima do português que o raptava, escravizava e explorava sexualmente de maneira imoral e pecaminosa, agora o português tornou-se vítima, acuado que estava por medo dos conflitos com os vis nativos. Nóbrega apela até mesmo à força da identidade lusitana de modo a questionar como poderiam os portugueses, tão temidos em todo o mundo, viverem ali tão acuados?

O discurso do jesuíta sugeria, portanto, que a rebeldia dos indígenas estava perto de cruzar aquela linha que dividia hereges de pagãos, já que os nativos ameaçavam a própria existência dos cristãos. Portanto, na perspectiva de Nóbrega, os indígenas não sabiam governar, viviam em anomia, ameaçavam o português e ainda se mostravam incapazes de reconhecer o melhor remédio para suas almas: a conversão.

Nesse cenário, diante da bestialidade incapaz de governo e que ameaçava o cristão, a única solução seria a sujeição pela força, sob a batuta do poder temporal. Só assim seria possível realizar algo. Nesse sentido, Nóbrega se aproxima da tese de Sepúlveda no que tange os títulos legítimos à sujeição dos habitantes do Novo Mundo:

Hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son, y esta causa tuvieron los romanos para establecer su legítimo y justo imperio sobre muchas naciones, según dice San Agustín en varios lugares de su obra (Sepúlveda, 1996, p. 101).¹⁴

A respeito da atuação espanhola na América, Sepúlveda conferiria legitimidade à dominação dos povos ali presentes sob o argumento de sua carência

¹⁴ Homens prudentes, retos e humanos dominam aqueles que não o são, e esta foi a razão pela qual os romanos tiveram que estabelecer seu império legítimo e justo sobre muitas nações, segundo disse Santo Agostinho em vários lugares de sua obra (Tradução minha). In: Juan Ginés Sepúlveda. *Tratado sobre las justas caudas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de cultura económica 1996, p. 216.

dos dispositivos básicos para governarem e escolherem o melhor para si. Após o desencanto jesuítico com o indígena do Brasil, Nóbrega fazia semelhante avaliação. Os indígenas eram incapazes de se autogerirem, pois careciam das virtudes mais básicas que mesmo uma sociedade pagã demonstrava conhecer.

Por conseguinte, o problema da carência de crença era igualmente o problema da carência de poder. A respeito de tal perspectiva esboçada por Manual da Nóbrega, afirmaria Viveiros de Castro, ao analisar um trecho do *Diálogo sobre a conversão do gentio*:

Aqui está: 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 logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus* régio, os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente (Castro, 2002, 216).

Se atuar junto às populações nativas já era um desafio logístico pela ausência de um poder centralizador progressivo que permitisse aos portugueses usurpar, dominar e enfim impor a fé enquanto política de estado, em termos de lógica, tudo se tornava pior. Como submeter aqueles que não conhecem a submissão? Como fazer isso num cenário de esfacelamento político? Ora, a resposta seria a da força do Estado. Se outrora Nóbrega não poupava elogios aos indígenas e defendia sua subordinação pacífica, a guinada de seu discurso e sua atuação delinearía um cenário distinto, como observamos ainda no *Diálogo*:

Gonçalo Alvares - Por demais é trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, é pregar em deserto à pedras.

Matheus Nogueira: - Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como não sabem que cousa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus, e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada (Nóbrega, 1955, p. 219-221).

A visão de Nóbrega a respeito dos indígenas, portanto, degradingolou notoriamente. Se antes criticava os colonos por chamarem os nativos de cães, agora era o próprio padre que atestava a bestialidade intratável dos indígenas, a qual justificaria sua dominação pelo cristão detentor da fé, da razão e da letra. Portanto, o signo aqui está em reconversão, os indígenas seguem precisando da salvação, mas, devido à sua debilidade, esta apenas poderia vir pela força.

É notável que, para o jesuíta, no cerne dos problemas envolvendo a conversão do indígena estava a ausência de uma estrutura de poder coercitiva, como o europeu encontraria em outras partes do mundo. Se vivessem sob a dureza de um tirano cruel, bastava converter o tirano ou demovê-lo do reino e logo todos seriam submetidos à fé e os rebeldes teriam que arcar com as consequências de sublevação. Que azar para os jesuítas desembarcar onde as gentes eram livres e o dogma inexistia!

Este ponto, ironicamente, contradiz o discurso de Francisco de Vitória sobre a legitimidade da sujeição, uma vez que, para Vitória, a exploração da escravidão na África se justificaria pela soberania dos reinos ali existentes e pela pré-existência de tal instituição ali, enquanto o Novo Mundo, devido a sua situação anômala, onde as gentes desconheciam a Deus, mas também a escravidão e as formas de poder eram distintas, a sujeição deveria se dar pela conversão voluntária das almas, que culminaria em sua subordinação também aos poderes temporais.

Nóbrega assumira, com base nas teses humanistas, posição semelhante à de Vitória em seus primeiros anos de atuação, mas os reveses que trouxe o tempo exigiram uma mudança de perspectiva que mais o aproximaria da tese supracitada de Sepúlveda. Para sermos justos, o próprio Vitória, como já constatamos anteriormente, dera abertura para a justificação da sujeição quando não houvesse outro remédio:

Segunda regla. Demostrado que es indispensable la guerra, en virtud de justas causas, debe procederse en ella, no para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la consecución de su derecho y para defensa de la patria y de la propia república y para que por dicha guerra se llegue a conseguir la paz y la seguridad. Tercera regla. Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana, y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para que de esta manera emita su sentencia no como acusador, sino como tal juez, de manera que, aunque su fallo haya de satisfacer a la nación agraviada, sea, en cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio para la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables, en lo que sea debido. Mayormente que las más de las veces entre los cristianos, toda la culpa es de los príncipes. Porque los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes; y es una iniquidad que, como el poeta dice: Por los delirios de sus reyes, giman los aqueos (Vitória, 1975, p. 146-147)¹⁵.

¹⁵Segunda regra. Demonstrado que a guerra é indispensável, em virtude de causas justas, deve ser levada a cabo, não para a ruína e perdição da nação a quem é feita, mas pela concretização dos seus direitos e pela defesa do país e da própria república e para que a paz e a segurança possam ser alcançadas através da referida guerra. Terceira regra. Obtida a vitória e terminada a guerra, é

Assim, mesmo Francisco de Vitória, que se consagraria como precursor do Direito internacional devido às suas teses a respeito da soberania dos povos, deixaria aberto este precedente para a dominação do europeu sobre o nativo, contanto que a guerra tivesse justas causas e não visasse o extermínio, mas a reparação do adversário. De modo que o objetivo dos cristãos deveria ser não a vingança, mas a salvação daquele inimigo. Inclusive, recomendaria Vitória brandura para com os súditos e que apenas os príncipes conhecessem duras punições, uma vez que eles governavam e seus súditos apenas obedeciam.

O problema desta inflexão está no princípio da justiça, numa vez que frequentemente a métrica da justiça seria a do conquistador ou mesmo do religioso, cuja perspectiva partia de um *locus* de catolicidade. No caso de Nóbrega e seus companheiros no Brasil, a justiça da guerra parecia evidente após todos os esforços de conversão pacífica correspondidos com hostilidade, rebeldia recalcitrante e ameaças à própria sobrevivência dos cristãos. Nóbrega chegaria a sustentar sua tese inclusive com base na mitologia bíblica:

Isso podem-vos dizer claramente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes Chaam filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, tinham razão, pois eram filhos de bênção, terem mais alguma vantagem. E, porém, toda esta maneira de gente, uma e outra, naquilo em que se criam têm uma mesma alma e um entendimento, e provasse pela Escritura, porque logo os primeiros dois irmãos do mundo um seguiu uns costumes e outro, outros (Nóbrega, 1955, p. 239-240).

Aqui, Nóbrega concilia novamente sua experiência no Novo Mundo à mitologia cristã num esforço de ressignificar o indígena. No passado, o inaciano já havia sugerido que os indígenas diferiam da qualidade de cristãos da Antiguidade que, embora duros para se converter, quando o faziam demonstravam convicção;

aconselhável aproveitar o triunfo com moderação e modéstia cristã, e que o vencedor se considere um juiz entre duas repúblicas, uma que foi ofendida e outra que cometeu a injúria, para que desta forma ele possa emitir a sua sentença, não como acusador, mas como tal juiz, de modo que, embora a sua decisão deva satisfazer a nação prejudicada, seja, na medida do possível, com o menor dano e prejuízo para a nação infratora. Basta que os culpados sejam punidos, conforme o caso. Na maioria das vezes, entre os cristãos, toda a culpa recai sobre os príncipes. Porque os súditos lutam de boa fé pelos seus príncipes; e é uma iniquidade que, como diz o poeta: Pelos delírios de seus reis, os aqueus gemam (Tradução minha). In: VITÓRIA, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p. 146-147.

aqui esta tese aparece melhor elaborada com a sugestão de que a resposta estaria na ancestralidade. Os indígenas eram rebeldes e obstinados, pois carregavam a maldição de Cã, filho de Noé que contemplara a nudez de seu pai e, em vez de em respeito cobri-lo, caíra na gargalhada diante de um velho Noé bêbado e embriagado.

A punição de Cã foi ser banido por seu pai, enquanto seus irmãos foram louvados pelo respeito para com o patriarca. Nóbrega tinha agora convicção de que aqueles homens descendiam do filho de Noé, o que explicaria sua natureza instável, insubordinada, descrente. Assim, o signo era reconciliado, o padre encontrara mais uma vez o lugar do indígena na história cristã e nos planos do criador. Como todos os homens, os nativos poderiam ser salvos, mas sua salvação apenas se conseguiria pela rígida subordinação que pudesse dobrar sua natureza, essencialmente incauta, à fé. Afinal, se eram ferro, Deus era fogo que consome:

Nogueira:- Da parte do gentio digo que uns e outros todos são ferro frio, e que quando Deus quiser meter na forja logo se converterão; e se estes na frágua de Deus ficarão para se meterem no fogo por derradeiro, o verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe o porquê, mas de aparelho de sua parte tão mal o tem estes como o tinham todas as outras gerações (Nóbrega, 1955, p. 249)

Portanto, atualizava-se a metodologia, mas mantinha-se o escopo da missão. Quer fossem folha em branco, quer fossem ferro frio, os indígenas não escapariam do arbítrio divino; se não pudessem ser escritos, seriam forjados. Afinal, a despeito das vicissitudes de sua natureza. eram dotados de natureza humana. Portanto, a conversão viria quer pelo fogo de Deus, quer pelo fogo do conquistador.

Ao definir o indígena em termos de uma natureza doble, dotada de potência para a salvação, mas obstinada, Nóbrega reconhece uma nova tipologia de homem no mundo colonial português, bem distinta daquela reconhecida pelo padre Bartolomeu de Las Casas no que tange à América espanhola:

Possuindo terras e reinos e não devendo obediência a ninguém senão a seus próprios senhores naturais, estão na situação de nossos antepassados que do mesmo modo foram idólatras antes que a fé lhes fosse pregada; todo o mundo era idólatra no momento em que veio Jesus Cristo. Também, pelo fato de os haverem encontrado tão humanos, taxaram-nos de animais e por os haverem visto tão humildes e tão dóceis tiveram a ousadia de dizer que não eram idôneos, nem capazes de seguir a lei e a fé de Jesus Cristo (Las Casas, 2001, p. 141).

Enquanto Las Casas disputaria com Sepúlveda acerca do direito dos nativos à liberdade e ao governo e lamentaria a violência da conquista espanhola que havia

operado um verdadeiro extermínio ali, Nóbrega parecia almejar o morticínio. Se no início de sua atuação criticara a violência do português, temera a possibilidade do extermínio e defendera a lei natural, na fase “madura” de sua carreira nos trópicos praticamente viria a ansiar para que o português empregasse da violência, da força e do medo a fim de consolidar seu domínio.

No entanto, tal contradição teria lugar bem mais nas diferenças entre os contextos coloniais que atuavam do que em profundas diferenças de pensamento entre ambos:

Após sua "conversão", que o faz renunciar aos índios que possui, Las Casas lança-se numa nova empresa, que é a colonização pacífica da região de Cumana, na Venezuela atual: no lugar dos soldados devem estar clérigos, dominicanos e franciscanos, e camponeses-colonos trazidos da Espanha; trata-se, sem dúvida, de colonizar, no plano espiritual e no plano material, mas deve-se fazê-lo com suavidade. A expedição é um fracasso: Las Casas se vê obrigado a fazer cada vez mais concessões aos espanhóis que o acompanham, e os índios, por sua vez, não são tão dóceis quanto ele esperava; tudo acaba em sangue. Las Casas escapa, e não desanima. Aproximadamente quinze anos mais tarde, dedica-se à pacificação de uma região particularmente tumultuada, na Guatemala, que receberá o nome de Vera Paz. Mais uma vez, os religiosos devem substituir os soldados; mais uma vez, o resultado deverá ser a mesma colonização, talvez melhor do que se fosse feita por soldados: Las Casas garante o aumento dos lucros da coroa se seus conselhos forem seguidos (Todorov, 2003, p. 247).

O que distinguiria Nóbrega de Las Casas seria a convergência oposta de suas carreiras. Las Casas não era ferrenho opositor da dominação dos nativos da América espanhola até presenciar o horror do extermínio e concluir por sua experiência que o mesmo era ilegítimo e buscava atender apenas às ambições do espanhol. Além da denúncia à violência da conquista, o argumento de Las Casas igualmente se sustentava na questão das estruturas de poder ali encontradas, não muito diferentes daquelas conhecidas pelo europeu de modo a atestarem a capacidade de governo daqueles povos.

No entanto, Las Casas não defendia a indiferença do europeu, ou a desistência de uma subordinação, apenas não acreditava naquela forma de submeter os nativos que mais atendia aos interesses econômicos dos conquistadores do que a um desejo de levá-los à fé. Acreditava, portanto, que a sujeição viria pacificamente por meio da propagação da fé. Sai o soldado, entra o sacerdote, como já defendera o próprio Nóbrega: a irradiação da luz divina seria bastante para salvar aquelas almas tanto em termos espirituais e temporais e por meio desta graça a Coroa seria enriquecida.

Manuel Nóbrega, por outro lado, iniciara sua carreira de onde Las Casas a encerraria, a despeito de alegar desde suas primeiras cartas que o indígena era em muitos sentidos bruto, incauto, igualmente alegava que este dava conta de guardar aspectos da lei natural e possuía a capacidade de subordinar-se à fé. No entanto, frustrada esta impressão inicial, Nóbrega adotaria argumento consonante à mesma brecha que deixara Vitória: se rejeitam a fé e ameaçam a existência dos cristãos, devem ser combatidos e sujeitados, não com fins de vingança, mas para que pela força sejam corrigidos.

Portanto, Nóbrega e Las Casas falariam de um mesmo escopo discursivo, entretanto, de maneira anacrônica. Las Casas defendia o direito das gentes do Novo mundo porque compreendia que os mesmos jamais ameaçaram a existência dos cristãos nem se constituíram enquanto inimigos da fé, argumento ao qual já recorrera igualmente Nóbrega. Ambos falam de um lugar de fé. Falam igualmente, para citar novamente Todorov, de um lugar de amor:

Las Casas ama os índios. E é cristão. Para ele, esses dois traços são solidários: ama-os precisamente porque é cristão, e seu amor ilustra sua fé. Entretanto, essa solidariedade não é óbvia: vimos que, justamente por ser cristão, não via claramente os índios. Será que é possível amar real mente alguém ignorando sua identidade, vendo, em lugar dessa identidade, uma projeção de si mesmo ou de seu ideal? Sabemos que isto é possível, e até frequente, nas relações interpessoais, mas como fica no encontro das culturas? Não se corre o risco de querer transformar o outro em nome de si mesmo, e, conseqüentemente, de submetê-lo? De que vale então esse amor? (Todorov, 2003, p. 246).

Tal como Todorov, podemos afirmar que Nóbrega igualmente ama o indígena, como expressara em diversas ocasiões diante das opressões que estes sofriam pelo europeu. Portanto, ambos partem de uma lógica substancialmente radicada na ideia do amor cristão, amor que, no entanto, se estabelece por meio de um imperativo impositivo: amo o outro, por isso preciso convertê-lo à verdadeira fé, afinal, para Nóbrega e para Las Casas, apenas havia uma fé.

Tal como constatamos anteriormente, mesmo quando prevalecia a via amorosa, Nóbrega satisfazia-se com a punição do rebelde, daquele que se insurgia contra a fé, uma vez que a mesma servia de precioso instrumento coercitivo. Coagir, amedrontar nunca foram termos estranhos à ideia de amor dos inicianos, o que há de drástico na cisão do pensamento e da atuação de Nóbrega e seus companheiros a partir de 1553 é que o medo se torna eixo principal e o medo em sua versão mais

crua possível: a da violência do colonizador. Incapazes de sujeitar os indígenas pela fé, resolveram terceirizar a submissão. Inverte-se, portanto a logística inicial: em vez de convertê-los à fé para depois submetê-los ao rei, a sujeição viria pela força do estado e depois mais fácil seria imprimir-lhes a crença.

Portanto, o eixo do discurso é deslocado diante dos reveses, mas o mesmo segue construído dentro de um mesmo campo significativo, tanto que no mesmo *Diálogo pela conversão do gentio*, em que Nóbrega observara a inexistência da lei natural entre os nativos e sinalizara para a necessidade de sua submissão pela força, o inaciano demonstraria que não abandonara de todo suas convicções anteriores a respeito das questões que envolviam a conversão dos indígenas:

- Nogueira: Porque até agora não tem os Índios visto essa diferença entre os Padres e os outros cristãos. Seja logo esta a conclusão, que quando Santiago, com correr toda Espanha e falar mui bem a língua, e ter grande caridade, e fazer muitos milagres, não converteu mais que nove discípulos; e vós quereis e os Padres, sem fazer milagres, sem saber sua língua, nem entender-se com eles, com terdes presunção de apóstolo e pouca confiança e fé em Deus, e pouca caridade, que sejam logo bons cristãos? Porém, por vos fazer a vontade, vos contarei que já vimos índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fé no coração e mostraram-no por obra, não somente dos meninos que criamos conosco, mas também dos outros grandes de mui pouco tempo conversados (Nóbrega, 1955, p. 244).

Por conseguinte, a mudança de perspectiva de Nóbrega não significava a invalidação dos seus argumentos anteriores sobre os fatores que dificultavam a catequese como a questão da língua e principalmente o mau exemplo dos colonos, aos quais os jesuítas acabavam associados. Tampouco o inaciano deixara de crer na possibilidade de conversão dos indígenas de maneira pacífica, uma vez que a despeito de todas as vicissitudes sabia de muito nativos que haviam de fato se tornado autênticos cristãos.

Inclusive, Nóbrega igualmente seguiria defendendo os títulos legítimos para a escravização, como podemos observar em carta de 1567, quando reitera que “o homem livre é senhor de sua liberdade”, sendo esta potência inviolável, exceto quando o próprio sujeito dispusesse de sua liberdade em proveito de uma situação de necessidade extrema. Afirmaria ainda com base em Tomás de Aquino a repugnância da servidão ao ser contrária “ao poder que tanto naturalmente os homens estimam” (Nóbrega, 1955, p. 401).

Portanto, a revisão do paradigma não denota a rejeição das teses humanistas que sempre defendera Nóbrega, pelo contrário, a via radicada no medo é

pavimentada dentro das teses que ele sempre defendera e que comportavam esta contradição essencial de defenderem a liberdade e a soberania e ao mesmo tempo abrirem precedentes para a opressão do outro em casos específicos.

Portanto, a abordagem de Nóbrega é articulada dentro de um campo significativo fundamentado nos saberes jurídicos e teológicos do padre, que seguiria convicto de seu amor cristão pelos indígenas, tão convicto que em nome da salvação de suas almas adotaria enquanto projeto hegemônico de atuação o alinhamento à conquista, à dominação temporal. O trecho a seguir de carta de Nóbrega escrita em 1560, durante o governo de Mem de Sá, expressaria bem esta abordagem:

Neste tempo, que o Governador era ido ao socorro dos Ilhéus, sucedeu que uns pescadores da Bahia se debandaram e foram pescar à terra dos Índios do Paraguaçu, os quais sempre foram inimigos dos Cristãos posto que a este tempo alguns tinham feito pazes com o Governador e lá foram tomadas e mortas quatro pessoas. Depois tornando o Governador lhes mandou pedir os matadores e por lhes não quererem dar-lhes apregoou guerra e foi a eles com toda a gente da Bahia que era para pelejar e com muitos Índios e entrou polo Paraguaçu matando muitos, queimando muitas Aldeias, entrando muitas cercas e destruindo-lhes seus mantimentos, cousa nunca imaginada que podia ser, porque geralmente quando nisso se falava diziam que nem todo Portugal bastaria por ser terra mui fragosa e cheia de muita gente, e foi a vexação que lhes deram que eles ganharam entendimento para pedirem pazes, e deram-lhes com eles darem dois matadores que tinham e com restituírem aos Cristãos quantos escravos lhes tinham comido, e com ficarem tributários e sujeitos e obrigados a receberem a palavra de Nosso Senhor quando lhes pregassem. Esta gente está agora muito disposta para neles se frutificar muito (Nóbrega, 1955, p. 364-365).

Diante da morte de quatro pescadores por nativos que haviam há pouco tempo se reconciliado com o governador e da recusa daqueles povos em entregar os supostos assassinos, Mem de Sá organizou significativa comitiva que possuía inclusive indígenas aliados em sua composição e liderou opulenta investida contra os rebeldes que culminou em sua rendição, a compensação dos escravos que haviam comido e a sujeição a receber a mensagem divina. O episódio muito satisfez a Nóbrega, pois agora estariam bem dispostos aqueles indivíduos à conversão.

Portanto, a perspectiva de Nóbrega na fase madura de sua atuação compreendia a dor como remédio amargo para o fruto do amor. Pela força do governador, braço do próprio rei, seria preparado o solo para a sementeira dos padres, e enfim a palavra divina poderia gerar autêntico e duradouro fruto. A violência seria, portanto, um meio necessário de garantir o sucesso da catequese

num cenário onde naturalmente predominavam a anomia, a obstinação, a inconsistência.

A bruteza dos indígenas justificaria o emprego necessário da força, como meio de disciplinar, moldar o que era em demasia duro de ser moldado apenas pelo efeito das palavras. Ainda que o amor não viesse de imediato e a conversão fosse apenas expressão do medo, ao menos as gerações futuras que cresceriam sob seus auspícios, se tornariam cristãs genuínas.

Se os indígenas eram matéria dura para moldar, os jesuítas também poderiam ser duros artífices. Os inacianos se enxergavam enquanto aqueles que poderiam escrever naquelas almas obstinadas a verdade da fé, mesmo que ao custo de um genocídio. Para os padres mais importavam as almas dos remanescentes convertidos, do que aquelas já condenadas por sua rebeldia ao inferno.

Assim, a fim de converter o nativo, Nóbrega operou uma reconversão da imagem do mesmo pelo olhar e pela tinta. Se outrora, a fim de justificar a sujeição dos indígenas pela fé, em termos supostamente pacíficos, significara o habitante do novo mundo enquanto um tipo ignorante, mal habituado, vazio em amplos sentidos, mas apto à conversão pacífica, o tempo e a insuficiência desta perspectiva exigira a construção de uma outra imagem, de uma ressignificação. O olhar precisava ser reconvertido.

Esta reconversão aos olhos e às letras seguiria caracterizando o indígena pela ausência, pela falta, quer fosse de fé, de convicção, de roupas, do poder e até da própria língua. Contudo, Nóbrega compreenderia agora que tais ausências expressariam uma natureza incauta, inconstante, inconsistente, obstinada e com frequente rebelde em relação à fé. Natureza que justificaria a submissão ao Estado, por meio da força necessária, a fim de que, sujeitos ao rei, pudessem enfim ser submetidos igualmente à fé.

Converter a imagem, o signo, precederia, portanto, converter o sujeito. A missão consolidou um tipo genérico a ser ressignificado, convertido, um tipo caracterizado por suas ausências cujas origens remontavam até mesmo a um distante passado cujo local estava na mitologia cristã: tinham os indígenas a rebeldia de Cã, portanto, por mais vazios que fossem, eram proporcionalmente difíceis de preencher. Em nome da cristianização, cristalizou-se uma imagem que justificaria a violência do colonizador de mãos dadas com os missionários.

Os índios mal se expressavam, mal criam, mal se vestiam, porque viviam na escuridão, a ausência da luz divina era a origem de tudo o que lhes faltava. O estigma do indígena típico construído por Nóbrega, construído pelos jesuítas, enraizou-se na mentalidade brasileira ao longo do tempo e operou, para além de todas as demais violências simbólicas e físicas operadas contra os indígenas, uma violência outra, aquela que, ao tornar vazio o sujeito, lhe retira o poder de atribuir significado a si mesmo e, a partir de tal alienação, busca igualmente alienar-lhe a terra, a cultura, a língua, a história.

4 ECOS DA COMPANHIA: O IMPACTO DA IMAGEM DO INDÍGENA DE NÓBREGA NA LITERATURA INDIANISTA ALENCARIANA

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.
(Andrade, 1976, p. 3)

4.1. Alencar

A fim de construirmos este capítulo em seu objetivo de identificar os impactos da imagem do indígena tal como difundida em nossa Literatura por Nóbrega, seus companheiros de Ordem, demais religiosos, cronistas e agentes do Estado, optamos por tomar como objeto de análise a produção indianista alencariana, tendo em vista o valor da mesma para nossa Literatura e seu vulto em nossa cultura. A fim de abordar a obra de Alencar, cabe situar, ainda que brevemente, o autor e a parte de sua produção que nos interessa neste trabalho.

Figura inescapável do monumento literário brasileiro, José de Alencar produziu um vasto volume de romances cuja abrangência de categorias aponta para a disposição do autor em condensar do modo mais amplo possível a sociedade brasileira; assim o mesmo Alencar foi capaz de escrever *Senhora*, romance que gira em torno da elite urbana brasileira, *O Sertanejo*, obra circunscrita num contexto rural e *Ubirajara*, romance indianista situado num Brasil anterior à chegada dos portugueses.

Esse esforço em formar um panorama do Brasil em suas obras sinaliza para o projeto alencariano de contribuir para a causa nacional a partir do estabelecimento de uma literatura nossa que expressasse uma cultura brasileira de caráter único e distinto da portuguesa. Tal engajamento não se deu ao acaso, a questão nacional estivera presente ao longo do crescimento e desenvolvimento de Alencar enquanto indivíduo e intelectual. Ainda menino, Alencar conta, em seu relato autobiográfico, que sua casa foi local de encontro de membros do movimento que articulou o

adiantamento da maioria de D. Pedro II, o denominado "clube maiorista" (Alencar, 2014, p.12).

Viriam também da infância de Alencar os primeiros contatos com o gênero do romance, quando em saraus familiares lhe cabia a função de ler romances e novelas repetidas vezes para uma atenta e emocionada plateia composta principalmente por sua mãe e suas tias. Ainda, segundo o romancista, a escassez das obras deste gênero no acervo da família teria sido responsável pelas leituras repetitivas que acabariam por fixar em seu "espírito os moldes dessa estrutura literária" (Alencar, 2014, p. 15). Ao longo dos anos e de sua dedicação aos estudos, no entanto, Alencar ampliaria seus horizontes intelectuais quanto à Literatura (Alencar, 2014, p. 21-28).

Uma vez adulto, Alencar destacaria dentre as obras que o impactaram a de Chateaubriand, que o autor considerava o modelo quanto à "poesia americana" (2014, p. 38). Entretanto, segundo Alencar, teria sido a "esplêndida natureza" que o envolvera ao longo de sua vida que despertaria a inspiração para seus romances (2014, p. 38). Tal visão curiosamente é extremamente romântica e análoga àquela esboçada pelo próprio Chateaubriand em sua visão do sujeito solitário, pequeno, diante da natureza grande, esplêndida. Perspectiva que alimentaria o elemento sentimental romântico e dialogaria igualmente com seu cristianismo sentimental, canalizador das virtudes dos personagens (Lima, 2011, p. 330-332).

A despeito de todo seu apreço à literatura e à escrita literária, Alencar dedicou-se primeiramente a sua carreira no jornalismo, de modo que a despeito de alguns esboços de narrativa pelos quais se aventurara, foi apenas em 1856, quando era chefe de redação do Diário do Rio de Janeiro, que Alencar publicou seu primeiro e curto romance com o propósito de dar um "mimo" aos leitores. *Cinco minutos* foi publicada nos folhetins de maneira serial e o nome do autor não constava na obra, de modo que o interesse do público pelos textos e pelas brochuras, uma exclusividade para assinantes, atestou para Alencar a aprovação dos leitores desta primeira aventura literária (Alencar, 2014, p. 35-37).

Apenas em 1857, após publicar *Cinco Minutos* e *A Viúvinha*, Alencar iniciaria a publicação de *O Guarani* em formato de folhetim diário, dando início ao que viria a sua produção indianista (Alencar, 2014, p. 37). A obra alencariana prometia condensar retratos autênticos da sociedade do período; fossem estes retratos

históricos, urbanos ou rurais, seriam, sobretudo, brasileiros e libertadores em relação à herança lusitana, como apontava Antonio Candido ao atribuir a Alencar um papel de protagonismo na consolidação de uma literatura nacional (Candido, 2000, p. 326).

Ainda em relação a sua produção indianista, Alencar buscou tomar parte da construção de uma Literatura Brasileira que fosse mais que um filão da Literatura Portuguesa num momento em que, segundo Suene Honorato (2013, p. 211), o Brasil pós-independência buscava sua própria identidade, que deveria ser dissociada da portuguesa e imbuída de caráter único. Nessa conjuntura, o que o Brasil teria de mais singular em relação ao português do que a terra e a gente que a ela pertencia antes mesmo de Cabral pisar no Novo Mundo?

A produção indianista de Alencar teria, portanto, o fim de buscar esse elo nativo que, junto ao português, comporia uma identidade única, a brasileira; neste sentido seu tema transversal, segundo Moniz, seria o da miscigenação, esse *télos* permearia o amor de Iracema e Martim, o desenlace final de Ceci e Peri nas últimas páginas de *O Guarani* e a união das tribos em *Ubirajara* (Moniz, 2009, p. 12-18). A partir desse ponto de vista, a força do brasileiro estaria, portanto, na troca, nos encontros entre diferentes, na miscigenação.

Em relação à causa nacional, Machado de Assis, entusiasta do propósito de uma literatura brasileira de bases sólidas e motivos sofisticados, encontrava em Alencar a excelência da literatura nacional que tanto quisera ver florescer, sua obra captaria o Brasil, a terra e teria êxito em razão de sua imaginação, originalidade, pulsão descritiva e estética elevada (Machado de Assis, 1899, 127-131).

O legado de Alencar para Machado seria deste modo comparável à de um retratista da alma pátria, cuja qualidade da obra não estaria nos motivos locais, mas na excelência com a qual os representava. José de Alencar possuiria assim as qualidades daquele escritor descrito em “Instinto de Nacionalidade” e que deveria ser detentor de “certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço” (Machado de Assis, 2014, p.120).

Entretanto, a exaltação ao elemento nacional na obra de Alencar sustentado na ideia do encontro entre matrizes diferentes – portuguesa, indígena, africana - que contribuiriam com a formação de um povo uno, o brasileiro, omitiria frequentemente

o elemento da violência do colonizador. Tal teor nacionalista e conciliatório da obra de Alencar teria motivado, segundo Marcus Soares (2017, p. 258-264), uma grande campanha de exaltação a sua figura na década de 20, destacando seu papel enquanto ícone da Literatura Nacional cuja obra fomentaria a união sem divisionismos:

Mais ou menos como aconteceu com o até então esquecido Tiradentes, na ausência de mártires do 15 de Novembro, a revalorização de José de Alencar vai ser fruto de uma reação cívica decorrente da instabilidade política e social republicana. Sem nenhuma expressão artística contemporânea que pudesse contribuir na construção da “Pátria unida e forte”, a obra alencariana ressurgiu como apologia do nacional, segundo a ótica interpretativa de que, do interior de seus textos, emanava um poder conciliatório, integrador, profético, evangelizador e, sobretudo, capaz de exprimir a própria nacionalidade brasileira (Soares, 2017, p. 263).

Diante do temor do esfacelamento da nação, a Velha República buscou ícones que pudessem representar e reiterar o espírito uno da pátria. Foram postos de lado os nacionalismos emergentes de 1922 cujo tom era de crítica às visões nacionalistas tradicionais tal como ao próprio ufanismo promovido pela República, de modo que foi no passado romântico que buscaram uma referência identitária (Soares, 2017, p. 262). A obra de Alencar, devido a sua abrangência, apelo ao público e elemento nacionalista, seria eleita para operar tal função, sendo anacronicamente deslocada de seu tempo para servir de instrumento político. (Soares, 2017, p. 264).

Deste modo, a conciliação do elemento civilizador com o selvagem, ocorrido por meio do processo de miscigenação com frequência levado a cabo por meio de violências diversas como estupros e raptos, acabava reduzido. Esse uso controverso da Literatura à mesma feita que dava lugar ao indígena, suavizava a violência que lhe foi imposta, na tentativa de romper com o europeu, mas ao mesmo tempo manter com este ente um elo de origem, uma conciliação que nos confirmasse enquanto civilização, numa contradição que Leyla Perrone-Moisés compara a um “caso de família” (Perrone-Moisés, 1997, p 246).

Portanto, a Velha República instrumentalizou a obra de Alencar a fim de pacificar a matriz que praticou a violência e aqueles que foram seus alvos históricos, a violência é reduzida pelos encontros culturais e étnicos, como se todo o sangue derramado em prol de resistir à invasão europeia fosse apenas um efeito colateral,

um conjunto de fatos isolados ou algo menor diante do bem maior conquistado, a civilização brasileira.

Ao separar Alencar das apropriações de sua obra, reconhecemos, por conseguinte que ainda que o teor nacional e conciliador esteja presente em sua produção, o mesmo recebeu uma ênfase desproporcional devido à campanha nacionalista republicana, que acabou consolidando o equívoco em ler o autor apenas como uma obra de apologia política (Soares, 2017, p. 264). Deste modo, é necessário destacar que há um enorme engodo na leitura de uma obra ficcional enquanto panfleto político, ainda mais em se tratando de uma obra romântica. Um engodo de fundo literário e historiográfico, já que se trata igualmente de uma leitura enviesada pelo anacronismo.

Ainda que se possa argumentar que ambos os projetos – o do próprio Alencar e o da Velha República – tinham em comum uma visão que reduzia o papel da violência da colonização na formação do Brasil, é necessário escapar do enviesamento de esquecer primeiramente que Alencar executava um projeto de cunho literário e não de ciência política. Importa mais ainda lembrar que o Alencar que buscava situar o indígena como uma matriz relevante na formação do quadro da identidade nacional, foi contemporâneo de teses como a de Varnhagen, defensor da violência e do total apagamento do elemento indígena e africano (Cunha, 1992, p.137).

Ademais, a violência do branco não é o foco em Alencar, uma vez que sua narrativa era urdida a partir da “idealização romântica” para citar Silviano Santiago (1982, P.171), idealização que inspiraria o autor à adoção de temas menos controversos e não necessariamente consoantes à realidade concreta, buscando por vezes elementos de um passado idílico. Isto não significa que não há meios de pensar este apagamento da violência da conquista, mas para tanto é necessário situar Alencar em seu tempo e em sua filiação literária.

Precavidos, portanto, de tais enviesamentos interpretativos, podemos tratar do problema que nos interessa neste trabalho: o da ressonância na Literatura indianista de Alencar de estereótipos reducionistas a respeito dos povos indígenas que igualmente envolvem a questão da violência do invasor português e de sua omissão no corpo literário alencariano, mas numa perspectiva contextualizada à Literatura que praticava o autor em seu tempo.

Trataremos, portanto, de uma questão oriunda do campo da mentalidade, pois seriam os esquemas mentais construídos desde o período colonial que contribuiriam para um olhar carregado de estereótipos e preconceitos em relação aos povos originários. Esquemas construídos desde a síntese de uma noção de sociedade que antagoniza o conceito de civilização/barbárie. Dentro do campo simbólico que sustenta tal perspectiva ecoam os tons da significação construída no passado pelos jesuítas, via ideológica da colonização e cúmplices de sua violência, ecos que atravessaram o tempo, enraizaram-se na cultura e cuja “vibração” pulsa na obra de Alencar.

4.2. O Guarani

Em seu primeiro romance protagonizado por uma figura indígena, Alencar, desde o princípio da trama, dá conta da intenção de exaltar a terra e seus povos originários. A longa descrição no estilo romântico de todo o cenário natural para então tratar da estrutura da propriedade de D. Antônio de Mariz no Paqueta deixa evidente que a terra precede ao português tal como seus habitantes originários, os indígenas, que com ela viviam em harmonia até então, integrando-se enquanto parte da natureza:

Tudo era grande e pomposo no cenário que a natureza, sublime artista, tinha decorado para os dramas majestosos dos elementos, em que o homem e apenas um simples comparsa. No ano da graça de 1604, o lugar que acabamos de descrever estava deserto e inculto; a cidade do Rio de Janeiro tinha-se fundado havia menos de meio século, e a civilização não tivera tempo de penetrar o interior. Entretanto, via-se à margem direita do rio uma casa larga e espaçosa, construída sobre uma eminência, e protegida de todos os lados por uma muralha de rocha cortada a pique. A esplanada, sobre que estava assentado o edifício, formava um semicírculo irregular que teria quando muito cinquenta braças quadradas; do lado do norte havia uma espécie de escada de lajedo feita metade pela natureza e metade pela arte. (Alencar, 1987, p. 7-8).

Construído o estonteante cenário do romance, Alencar parte para compor o cenário social do romance, descrevendo o que parece um microcosmos do mundo feudal europeu. D. Antônio de Mariz, que participou da própria fundação do Rio de Janeiro, era o suserano do pitoresco castelo descrito com uma arquitetura rústica,

mas ao mesmo tempo imponente e cortesmente decorada. A família do fidalgo era composta por sua esposa, Dona Laureana, seu filho, D. Diogo, sua filha Cecília e Isabel, prima de Cecilia que possuía ascendência indígena e suspeitava-se fruto do envolvimento de D. Antônio com uma nativa por quem se apaixonara no passado (Alencar, 1987 p. 15). Em sua cabana, à margem da casa principal, mas em local que lhe garantia vistas para tudo o que ocorria na casa, estava Peri, o herói da história (Alencar, 1987, p. 9).

Além da família Mariz e de seu amigo nativo, viviam na rústica propriedade inúmeros aventureiros que encontravam lar em dois "barracões ou senzalas" devidamente separados da habitação da família por uma cerca. Estes homens, em troca do abrigo e da proteção do fidalgo, prestavam-lhe serviços e pagavam-lhe parte dos lucros que tiravam de suas atividades num modelo de interação que, como destaca Alfredo Bosi, destoava daquele cenário medieval que Alencar buscava construir e acabava por denunciar as peculiaridades próprias de uma realidade nos trópicos (Bosi, 2015, p. 190).

O romance estrutura-se em torno dos grandes feitos e virtudes de Peri em seus esforços para proteger Ceci, por quem tem uma devoção que beira a obsessão, e toda a sua família. O nativo já nos é apresentado numa cena que busca exaltar suas características quase que sobre-humanas. D. Álvaro, um nobre e jovem rapaz que igualmente vivia na propriedade de D. Antônio de Mariz junto dos aventureiros, retornava ao Paquequer junto a um grupo quando se depararam com uma onça. Antes que pudessem abater o animal a fim de se defender, depararam-se com Peri, que pediu para que se retirassem, o que prontamente fizeram, deixando-o com o animal. Na cena a seguir, enquanto os aventureiros seguem viagem, Peri sem armas de fogo se digladiava com a onça e consegue rendê-la sem grandes esforços, apenas com o uso de sua astúcia, agilidade e força:

Então, o selvagem distendeu-se com a flexibilidade da cascavel ao lançar o bote; fincando os pés e as costas no tronco, arremessou-se e foi cair sobre o ventre da onça, que, subjugada, prostrada de costas, com a cabeça presa ao chão pelo gancho, debatia-se contra o seu vencedor, procurando debalde alcançá-lo com as garras. Esta luta durou minutos; o índio, com os pés apoiados fortemente nas pernas da onça, e o corpo inclinado sobre a forquilha, mantinha assim imóvel a fera, que há pouco corria a mata não encontrando obstáculos à sua passagem. (Alencar, 1987, p.26)

Introduzido o herói da narrativa, desdobra-se a trama cujo desenlace é movido, sobretudo, pelos planos do aventureiro Loredano, que era na verdade um

frade movido pela ganância. O italiano infiltrara-se no Paquequer em busca de um tesouro (Alencar, 1987, p. 114-119), mas acabara obcecado pela jovem Cecília e pretendia com um grupo de traidores orquestrar um motim, matar toda a família e tomar para si a menina (Alencar, 1987, p. 118). Em outra mão, a trama era movida pela vingança dos aimorés, desencadeada após D. Diogo num ato acidental assassinar uma indígena da tribo, o que lhes despertou a cólera (Alencar, 1987, p. 35). Ceci, como era chamada por Peri numa alusão ao tupi “doer, magoar” (Alencar, 1987, p. 126), estaria no centro destes eventos, o que levaria o indígena à máxima utilização de seus atributos a fim de proteger a jovem.

A devoção de Peri a Ceci começa quando o indígena salva a jovem de ser esmagada por uma pedra enorme, a qual segurou com destreza e força inumanas. Este gesto era carregado igualmente de gratidão à D. Antônio de Mariz, que salvara a mãe de Peri de um grupo de aventureiros. Igualmente é mencionado que Peri teria uma fascinação pela figura da virgem Maria e associava Ceci a tal imagem sagrada, o que explica a devoção que nutria pela menina. Peri servia a Ceci como quem serve a uma divindade e devotava-lhe igualmente sua vida, dedicando todo seu tempo a satisfazer os caprichos da menina a fim de deixá-la feliz (Alencar, 1987, p. 120-126).

Essa associação de elementos sagrados em referência à devoção do indígena pela jovem herdeira do fidalgo português é frequente na trama e não ocorre só por parte de Peri; neste ponto igualmente Alencar parece buscar a referência romântica do amor platônico pela donzela inalcançável. Ceci é envolta de tal aura divina que a ideia de violá-la chega a perturbar o próprio Loredano, que titubeia em “tocar naquele corpo tão casto, tão puro; não podia fitar aquela fisionomia radiante de inocência e de candura” (Alencar, 1987, p. 118).

Sobre os dispositivos que movem a trama, é possível perceber muito da perspectiva alencariana da sociedade. O equilíbrio do Paquequer se vê abalado por uma traição e uma justa retaliação: a traição, por parte de um frade blasfemo – Loredano - e a retaliação dos Aimorés em relação ao assassinato de uma menina indígena por D. Diogo. Por meio de Loredano, Alencar exemplifica o colono ganancioso, o que não respeita a Fé e só pensa em seu ganho pessoal, figura sobre a qual recairiam todos os pecados da colonização.

Portanto, a princípio, o ataque dos aimorés se tratava, sobretudo, de um ato de justiça, o embate que se travaria seria entre duas entidades imbuídas de nobreza: os aimorés, em seu justo direito ao acerto de contas, e D. Antônio, disposto a enfrentá-los de maneira justa e leal em defesa de sua família, a qual defenderia com a vida. Serão assim adversários pares, concepção um tanto estranha já que, como pontuou Alfredo Bosi (1996, p.189), ignorava que uma daquelas partes, a portuguesa, vinha impondo à outra um sistema de dominação da terra e subjugação cultural.

Igualmente cabe mencionar que, embora o acerto de contas dos indígenas fosse justificado pelas circunstâncias, Alencar demonstra uma visão negativa em relação às motivações dos nativos, o que é expresso no diálogo de D. Antônio com seu escudeiro, quando o fidalgo afirma que “sua paixão dominante é a vingança, e que por ela sacrificam tudo, a vida e a liberdade” (Alencar, 2015, p. 35). Alencar atribui, portanto, certo devir bárbaro aos atos dos Aimorés.

Deste modo a trama da vingança indígena aparece de maneira depreciativa, visão reiterada em outros momentos da narrativa como quando D. Antônio, após o primeiro ato heroico de Peri ao salvar Ceci de uma morte certa, afirmou que “fora da guerra e da vingança eram generosos, capazes de uma ação grande, e de um estímulo nobre” (Alencar, 2015, p. 127). Assim, enquanto se sustenta a nobreza do nativo, se reiteram por outro lado seus traços selvagens, incivilizados.

Como observamos no capítulo anterior, a trama da vingança era parte essencial do *ethos* indígena e de toda sua cosmovisão. Era por meio da guerra que os meninos se tornavam homens e era por meio do sacrifício autofágico do rival e da vingança subsequente de sua tribo que a guerra jamais tinha fim, de maneira que “este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação ao outro, a vingança como *conatus vital*” (Castro, 2002, p. 234). Todo esse complexo cultural que no passado fora reduzido pelos jesuítas enquanto sintoma de selvageria, seria igualmente interpretado por Alencar enquanto paixão irracional, traço de barbárie.

É nessa mesma toada que os aimorés, embora com razões legítimas para o conflito, recebem de Alencar com frequência uma imagem bestial e que contrasta com a de Peri, o herói que apresenta as virtudes do bom indígena, aquele amigo do português. Assim, os aimorés condensavam os vícios do mau indígena, aquele que

era inimigo do português, o antropófago, bestial, o verdadeiro selvagem (Bosi, 1996, p. 178). A fim de cunhar a imagem de um indígena que pudesse representar a cultura brasileira, Alencar constrói um nativo outro, este sim perigoso, animalesco, de difícil trato. Assim, se Peri representa o indígena ideal, sobra aos seus adversários tudo aquilo que de contraditório Alencar enxergava nos indígenas.

Portanto, a dicotomia entre Peri e os aimorés forjava duas existências nativas distintas: o indígena amigável, exaltado em suas virtudes e considerado apto para se converter e tornar-se um bom cristão; o indígena hostil, que por outro lado, logo era bestializado, demonizado. Desse modo, Alencar construiu dois arquétipos indígenas: o bondoso, que condensaria todas as virtudes que pudessem torná-lo simpático ao leitor; o perverso, que reproduziria tudo aquilo que rejeitava a sociedade em relação à existência indígena:

O que importa é ver como a figura do índio belo, forte e livre se modelou em um regime de combinação com a franca apologia do colonizador. Essa conciliação, dada como espontânea por Alencar, viola abertamente a História da ocupação portuguesa no primeiro século (é só ler a crônica da maioria das capitâneas para saber o que aconteceu), toca o inverossímil no caso de Peri, enfim e pesadamente ideológica como interpretação do processo colonial (Bosi, 1996, p.179).

Enquanto cabe a Peri uma coleção infindável de virtudes guerreiras e humanas, todo o estereótipo construído em torno do suposto mau indígena, aquele que parecia violento por natureza, selvagem de fato, recaiu assim sobre o aimoré. Como podemos notar na cena do ocaso da casa do Paquequer:

Sobre o montão de ruínas formado pela parede que desmoronara, desenhavam-se as figuras sinistras dos selvagens, semelhantes a espíritos diabólicos dançando nas chamas infernais. Tudo isso, Peri viu de um só relance de olhos, como um painel vivo iluminado um momento pelo clarão instantâneo do relâmpago. Um estampido horrível reboou por toda aquela solidão: a terra tremeu, e as águas do rio se encapelaram como batidas pelo tufão. As trevas envolveram o rochedo há pouco esclarecido pelas chamas, e tudo entrou de novo no silêncio profundo da noite (Alencar, 1987, p.335)

Enquanto Antônio de Mariz é descrito em sua figura imponente, arma numa mão, imagem de Cristo na outra, juntamente com sua esposa conformada com o destino iminente, os nativos são descritos ao fogo como formas bestializadas. Há igualmente na composição desta cena o elemento romântico do cristianismo

sentimental de Chateaubriand que faz uso da fé como meio de sinalizar virtude, atributos morais e força (Lima, 2011, p. 330-332).

Este elemento acaba por reduzir qualquer experiência religiosa do próprio Peri, conduzido a rejeitar aspectos de sua natureza, o que atesta a insuficiência de sua identidade enquanto um homem da terra. No desfecho da obra, o protagonista abre mão de um dos últimos elementos de sua identidade indígena ao ser batizado e receber o nome de D. Antônio de Mariz (Alencar, 1987, p.331). A conversão do nativo pode diferir em circunstâncias daquela praticada pelos jesuítas, mas segue figurando como um atestado da resignação do indígena à cultura do europeu, a sua religiosidade, a sua fé, o que significava abrir mão de sua própria cosmologia.

Aliás, enquanto há inúmeras referências à prática da fé cristã pela família Mariz, Peri não demonstra qualquer preocupação em relação ao que acreditava sua tribo em termos sobrenaturais, não parece recorrer assuas divindades ou sequer referenciar a cosmologia de seu povo em uma relação de paridade com a fé portuguesa que se mostra hegemônica do início ao fim.

Ainda a respeito do contraste entre a apatia de crença de Peri e a catolicidade dos Mariz, cabe mencionar que, quando confrontado por Ceci a respeito da possibilidade de se converter, Peri lhe promete fazer tal coisa quando fosse propício o momento, tendo em vista que, ao tornar-se cristão, não poderia usar da violência necessária à proteção da menina (Alencar, 1987, p. 201). Fica, portanto, explícito que a prática do catolicismo exigiria do indígena um novo patamar de virtudes.

Assim, em termos de cultura, Peri coloca-se sempre numa posição de inferioridade em relação ao branco e por fim sacrifica sua identidade a fim de salvar seu objeto de devoção. Essa disposição em voluntariamente abrir mão até mesmo de seu “eu” e de sua cultura em prol do outro faz parte do que Bosi chama de complexo sacrificial que estaria presente na mitologia romântica alencariana e que Bosi igualmente observa em Iracema (1992, p.179). Peri voluntariamente abre mão de seu papel enquanto sucessor de seu pai, renega sua tribo, despede sua mãe (Alencar, 1987, p. 124), mostra-se disposto a qualquer coisa a fim de agradar a Ceci, pelo amor curva-se a vontade do indígena à imagem do colonizador, em Cecília plácida, pura, casta, cristã, metáfora da própria virgem Maria.

Por conseguinte, Peri mostrava-se fascinado por figuras cristãs, se dispunha à conversão por amor a Cecília, reconhecendo por fim a superioridade da fé cristã. A

fé figura como um elemento de conciliação ao aproximar colonizador e colonizado. A conversão, o batismo, o nome, tornam Ceci e Peri irmãos, a fé não veria origem, não seria nela que residiria o preconceito, assim funcionando como mecanismo gregário capaz de conciliar o elemento alienígena e o nativo.

Importa destacar que esse constante lugar de devoção estabelecido entre Peri e o europeu compromete a própria mitologia em torno do herói nativo. A perspectiva conciliatória de Alencar acerca do sistema colonial e a construção deste nobre português de tratos feudais acabam por fazer Peri, com todas as suas virtudes quase que sobre-humanas, orbitar em torno do português que atrai sua figura como um "ímã" (Bosi, 1996, p. 181). De modo que a própria mítica que Alencar cria se ofusca à medida que Peri é tratado à semelhança de Dom Antônio ou do nobre e jovem Álvaro. A necessidade de tecer a formação do Brasil como um processo do qual participaram igualmente duas matrizes étnicas de maneira conciliatória, portanto, diminui o papel de Peri como entidade fundadora da nação.

A redução do indígena em sua identidade e cultura é notória mesmo nas páginas finais, quando diante da impetuosa correnteza Peri encontra solução para o inevitável na mitologia nativa, neste momento, de referenciar aos seus antepassados, Peri não faz uso de qualquer termo indígena para designar uma divindade celeste, mas se refere ao "Senhor do céu", representação do próprio Deus cristão, que teria iluminado Tamandaré a fim de que este sobrevivesse juntamente com sua companheira à fúria das correntezas na copa flutuante de uma palmeira (Alencar, 2015, p. 400). Esse esforço de tradução se assemelha ao que faziam os jesuítas, dotando de significados católicos os signos próprios da cultura nativa, como quando Nóbrega ao perceber a devoção dos indígenas pelo trovão, chamado Tupana, apresentou o Deus cristão como "Pai Tupana" (Nóbrega, 1955, p. 62).

A própria referência ao mito do casal ancestral que teria, graças à sabedoria divina, sobrevivido ao fim eminente e dado origem a todos os demais indígenas busca um aceno à mitologia cristã, trata-se de um dilúvio sucedido por um Adão e Eva dos trópicos. Não por acaso Nóbrega teria buscado, na mesma mitologia, meios de inserir o nativo na cosmologia católica ao afirmar que os indígenas tinham uma lembrança ainda que corrompida do dilúvio bíblico (Nóbrega, 1955, p. 65). Assim, do início ao fim *O Guarani* insiste numa versão do indígena harmonizada à cosmologia

cristã ocidental, versão compatível a um projeto que exaltava nossa matriz indígena, mas igualmente não almejava ser indígena.

4.3. Iracema

Em *O Guarani*, Alencar dedica pouco espaço à figura das mulheres indígenas, que aparecem enquanto acessórios na construção do herói masculino. Assim a filha do pajé aimoré ocupa poucas páginas apenas para se derramar de amores por um indiferente Peri (Alencar, 1987, p. 288). Até mesmo a mãe do protagonista tem breve aparição apenas para mostrar-se resiliente à vontade do filho (Alencar, 1987, p. 125).

No entanto, esse cenário se veria alterado cerca de 10 anos depois de lançado *O Guarani*, quando da publicação do segundo livro da trilogia indianista de Alencar. *Iracema* teria no título e na trama uma mulher como protagonista e estaria, tal como a história de Ceci e Peri, comprometida com o ideal literário de Alencar, carregado de um forte elemento nacional. Esse ideal se expressa na trama da virgem dos lábios de mel na tentativa de contribuir para a construção de uma língua que carregasse o *ethos* próprio do brasileiro, movimento que ocorreria a partir da revolução que se dá no campo da oralidade e da atuação dos escritores buscando em suas obras uma identidade própria da nação brasileira, inclusive no que tange a linguagem para citar Suene Honorato (2013, p. 207).

Iracema, portanto, se dedicaria à exaltação de uma gramática nativa, ao simular em sua narrativa um conjunto de elementos que buscassem produzir o efeito de uma linguística dos povos originários; tal propósito é sensível ao longo de toda a narrativa, como quando a temporalidade da história é demarcada a partir de referências primitivas, como no caso dos dias contabilizados a partir das luas (Alencar, 2006, p. 61) ou mesmo da idade de Manguarab, o velho líder potiguara, contada a partir da quantidade de castanhas em seu camucim (Alencar, 2006, p. 58).

A inspiração de Alencar para essa nova abordagem indianista surgiu após os atritos causados por suas críticas à obra *Confederação dos tamoios*, de Gonçalves

de Magalhães, que segundo o autor era repleta de deficiências e de pouca originalidade na representação dos nativos, para citar Denise Figueiredo (2018, p. 215). Alencar resolveu construir uma obra em resposta a todo aquele imbróglio, uma obra de estética bem arranjada e que congregasse de fato o nativo brasileiro e exaltasse a natureza da nação; para tanto seria necessária uma linguagem própria, que buscasse emular a imagem de um indígena possível em seu habitat possível.

Segundo Haroldo de Campos (2006, p. 129), tal caráter original de *Iracema* despertaria críticas, sobretudo daqueles que, como Pinheiro Chagas, enxergariam na originalidade da obra uma rebelião contra a própria gramática portuguesa. A resposta do autor a tais críticos foi afiada, o normalmente conservador Alencar confessa sua "subversão" sob a justificativa de que a língua é um código em transformação e não um cânone imutável de modo que cabia ao autor parte nessa transformação como um compromisso de ordem cultural e social (Campos, 2006, p. 131-132). A respeito da aventura literária indianista do romancista, escreveria ainda Haroldo de Campos:

Nesse plano, Alencar se comporta como um tradutor que aspirasse a radicalidade "estranhando" o português canônico e "verocêntrico" - língua da dominação da ex-metrópole - ao influxo do paradigma tupi, por ele idealizado como uma língua edênica, de nomeação adâmica, em estado de primeiridade icônica, auroral (Campos, 2006, 132).

O mito do indígena em Alencar, portanto, não buscava remeter apenas à origem do nativo e mesmo do Brasil, mas transpassava buscando nesta mitologia ancestral um elo com a própria origem humana, um paralelismo com Adão, com o Éden, com os elementos fundacionais que ocupavam a mentalidade ocidental católica, deslocando os mesmos para os trópicos. Nesse ponto, entretanto, Alencar tropeçava no mesmo lugar em que tropeçara em *O Guarani*, mais uma vez o indígena não faz sentido em si mesmo, tendo de ser traduzido não apenas em relação à língua, mas igualmente à cultura. Esse esforço de tradução é perceptível mesmo na descrição inicial que Alencar faz de Iracema:

Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna e mais longos que seu talhe de palmeira. O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado. Mais rápida que a ema selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo da grande nação tabajara, o pé grácil e nu, mal roçando alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas. Um dia, ao pino do sol, ela repousava em um claro da floresta. Banhava-lhe o corpo a sombra da oiticica, mais fresca do que o orvalho da noite. Os ramos da acácia silvestre

esparziam flores sobre os úmidos cabelos. Escondidos na folhagem os pássaros ameigavam o canto. Iracema saiu do banho; o aljôfar d'água ainda a roreja, como à doce mangaba que corou em manhã de chuva (Alencar, 2006, p. 17).

A descrição acima mais parece a de alguma musa emprestada da Grécia Antiga, "uma enluarada Ártemis ou Diana caçadora querendo matar todo homem que a visse pelada", para citar Flávio Kothe (2000, p. 277). Assim, nas primeiras páginas do romance já fica evidenciada a intenção de apresentar uma versão idealizada de uma mulher indígena, uma heroína mítica à imagem daquelas já consagradas na literatura e no imaginário ocidental e que nada se assemelha às mulheres indígenas. Em se tratando de um romance, é de se esperar uma imagem idealizada, mas o problema é que a indígena realizada, coisa nenhuma de indígena tem.

Tal mitologia espelhada de Alencar, enquanto diz que descreve o nativo, descreve na verdade um nativo esvaziado de si e dotado de características europeias. De modo que igualmente a narrativa é dotada de traços que, embora pretendam tecer elementos da mitologia indígena, referenciam a própria mitologia ocidental, que apenas ganha tons tropicais. É nesse sentido que somos apresentados à bela, astuta e ágil guerreira, Iracema, e a uma trama que já prenuncia a tragédia:

Iracema voltara com as mulheres chamadas para servir o hóspede de Araquém, e os guerreiros vindos para obedecer-lhe.
 — Guerreiro branco, disse a virgem, o prazer embaile tua rede durante a noite; e o sol traga luz a teus olhos, alegria à tua alma. E assim dizendo, Iracema tinha o lábio trêmulo, e úmida a pálpebra.
 — Tu me deixas? perguntou Martim.
 — As mais belas mulheres, da grande taba contigo ficam.
 — Para elas a filha de Araquém não devia ter conduzido o hóspede à cabana do Pajé.
 — Estrangeiro, Iracema não pode ser tua serva. É ela que guarda o segredo da jurema e o mistério do sonho. Sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã. (Alencar, 1971, p.20)

Iracema, filha do grande Pajé, estava destinada à preparação da bebida de tupã, motivo pelo qual não poderia se entregar ao sentimento por Martim, um forasteiro. Eis aqui a metáfora cristã do fruto cobiçado, porém proibido, a trama ocidental do amor impossível, apreciada pelos românticos, a insistência da tradução do indígena ao europeu.

Segundo Roland Barthes, um mito constitui-se não apenas de sua estrutura simbólica, mas igualmente dos significados de ordem histórica e social que carrega e perpetua ao longo do tempo (Barthes, 2009, p. 2015-106). Ora, quando se desloca a mitologia nativa de modo a atribuir-lhe significados convergentes a mitologias ocidentais, opera-se um apagamento em relação aos significados originais que carregavam estas linguagens. É precisamente o que faz Alencar ao manter a narrativa do mito como significante enquanto atribui à mesma um significado que não é mais indígena, mas ocidental.

Quando recorre a elementos mitológicos, portanto, Alencar pensa não no indígena, mas numa mitologia de fundação de um determinado povo brasileiro. Não por acaso o autor buscaria em *Iracema* igualmente uma mítica de origem do Ceará, terra de onde provinha o autor e que recebe tributo da obra. Assim é dito que os viajantes que passavam pela antiga cabana onde vivia Iracema com Martim, agora vazia após seu triste desfecho, observavam os lamentos da ave, fiel amiga de Iracema, junto ao seu local de repouso embaixo de um coqueiro e com o tempo passaram a chamar aquele local de “Ceará, o rio onde crescia o coqueiro, e os campos onde serpeja o rio” (Alencar, 1971, p. 80).

É digna de nota, aliás, a admiração de Alencar pela sua terra de origem, que era expressa nas lembranças das belezas naturais do Nordeste, mobilizadas de modo a constituir potente fonte de elementos capazes de reforçar a nacionalidade brasileira por parte autor. Alencar encontra, em sua memória afetiva da terra, importante tesouro de identidade pátria (Alencar, 2013, p. 4) e introduz nessa memória potentes elementos ficcionais e especulativos. De fato, um aspecto notável no modo pelo qual Alencar constrói Iracema é o de que muitos dos supostos mitos, relatos, rituais e significados atribuídos às tribos citadas tinham vaga ou nenhuma relação com a realidade, funcionando enquanto recurso ficcional para reforçar a nativismo de sua obra.

O caráter ficcional de diversos elementos da mitologia construída por Alencar operava a função semelhante *mutatis mutandis* a que Roland Barthes atribui à escrivaninha de certa descrição de Michelet ou ao barômetro de Flaubert, que, embora não fossem essenciais a narrativa enquanto fluxo, conferiam efeito de real ao narrado (Barthes, 1972, p. 43-44). Semelhante porque enquanto a escrivaninha e o barômetro eram detalhes que, omitidos, não fariam falta à história, estes

elementos construídos por Alencar não são de modo algum irrelevantes uma vez que conferem não apenas esta sensação de proximidade ao real como igualmente a sofisticação e a originalidade que fazem de *Iracema* um clássico inescapável de nossa Literatura.

Com o objetivo de dar a sua narrativa esse efeito de real, essa proximidade com a história e a cultura dos indígenas que a protagonizam, Alencar igualmente apela para uma escrita que busca aproximar-se da oralidade, como uma história proferida numa tribo por um ancestral; tal poeticidade era igualmente resposta à *Confederação dos tamoios*, que teria muitos problemas de rima e sentido em seus versos. (Figueiredo, 2018, p. 215).

A despeito da engenhosidade de sua empresa linguística, efeito de real não é o mesmo que realidade e nem precisa ser, uma vez que se trata de ficção, porém, embora não seja realista, a literatura possui, para citar Barthes, o fulgor do real (Barthes, 1977, p.18). Quando o próprio Alencar constrói um retrato urbano como em *Senhora*, a despeito do toda a carga romântica, o público se identifica com a história por encontrar elementos que dialogam com o real. Ocorre que, ao compor um cenário nativista, Alencar recorre a um campo simbólico que diz mais respeito ao que seria às suas vistas o devir dos povos originários do que a uma expressão ainda que ligeiramente próxima dos mesmos.

Aliás, muito embora Alencar exponha suas fontes históricas¹⁶ e reitere sua visão crítica em relação às mesmas, demonstrando um consciencioso reconhecimento do desprezo dispensado aos indígenas no período colonial, o mesmo Alencar, anos após o lançamento de *Iracema*, enquadra no prefácio de *Ubirajara*, o indígena de maneira análoga aos bárbaros que constituíram a civilização europeia:

Homens cultos, filhos de uma sociedade velha e curtida por longo trato de séculos, queriam esses forasteiros achar nos indígenas de um mundo novo e segregado da civilização universal uma perfeita conformidade de ideais e costumes. Não se lembravam, ou não sabiam, que eles mesmos provinham de bárbaros ainda mais ferozes e grosseiros do que os selvagens americanos (Alencar, 1981, p. 11)

¹⁶ O que pode ser observado no minucioso trabalho do autor nas notas de rodapé de *Iracema* e principalmente de *Ubirajara*, onde dá conta do imenso volume de referências que consultou na construção de suas obras.

Assim, muito embora considerasse que deveria haver reservas em relação às descrições com frequência nada generosas aos indígenas no período colonial, Alencar, à mesma feita que reprovava a violência da colonização, relativizava a culpa do colonizador, atribuindo-a a uma certa ignorância que o fazia não perceber no indígena uma imagem primitiva de si mesmo, numa demonstração de uma perspectiva que impõe e antagoniza os conceitos de civilização e barbárie, perspectiva comum à sociedade de sua época, mesmo entre as mentes mais ilustradas. Por conseguinte, toda a organicidade da linguagem nativa construída por Nóbrega é composta a partir da fortuna da língua portuguesa, de modo a jogar conforme suas regras a fim de comunicar de modo cognoscível dentro de uma linguagem comum ao público e ao autor e dentro de um campo simbólico envolva estes dois entes.

Por mais que Alencar e seu leitor estejam dispostos a simpatizar com o nativo, ambos estariam "pela língua, do lado do conquistador" (Kothe, 2000, p. 277). Língua que, para mencionar Roland Barthes (2007, p. 18-19), é um pacto socialmente assumido entre um determinado conjunto social e o indígena seguia o Outro em relação a este conjunto. Muito longe de um verossímil que dialogasse minimamente com a existência os povos originários, o que Alencar constrói é um avatar nativista do nacionalismo literário com a seleção daqueles atributos capazes de encantar o público e a invenção de tantos outros que tornem esse exótico ancestral interessante, próximo, heroico.

Não é à toa que dez anos depois de *O Guarani*, numa obra que pretende superar sua antecessora, é possível identificar a mesma tentativa de conciliar o branco e o indígena na fundação do Brasil. Iracema vê seu papel reduzido em relação ao seu par romântico, que, uma vez mais, é um personagem branco, europeu e de notórias virtudes enquanto guerreiro e indivíduo, de modo que a heroína abre mão de seu pai, de seu irmão, de sua tribo, de sua origem, a fim de seguir Martim.

O par consegue sobreviver à fúria de Irapuã e aos conflitos subsequentes da mesma, graças à colaboração do pai e do irmão da jovem (Alencar, 1971, p. 32-34), que configuram mais exemplos dos bons indígenas alencarianos, aqueles simpáticos ao europeu. No entanto, o triste desfecho de Iracema se desenrola quando um Martim entediado passa a involuntariamente desprezar sua amada, até

partir com seu irmão indígena, Poti, para uma expedição guerreira. Quando Martim retorna, enfim com saudades de sua amada e sentindo culpa por sua atitude, encontra Iracema em seus últimos suspiros, amamentando o fruto daquele amor:

Pousando a criança nos braços paternos, a desventurada mãe desfaleceu, como a jetica, se lhe arrancam o bulbo. O esposo viu então como a dor tinha consumido seu belo corpo; mas a formosura ainda morava nela, como o perfume na flor caída do manacá. (Alencar, 1971, p. 80).

O amor incondicional de Iracema por Martim e por Moacir, o fruto daquela relação, igualmente remetia ao complexo sacrificial dos heróis de Alencar, mesmo complexo que levaria Peri a dispor de sua vida durante todo *O Guarani*. Tal complexo, em grande parte tributário do supracitado idealismo romântico, acaba por colocar o nativo todo o tempo em posição de sacrificar-se pelo branco, sacrifício que acaba associado à própria origem do povo brasileiro, conciliando a relação do indígena com o português.

Assim, mesmo quando em nome da coesão da estrutura romântica de sua obra e do ideal em torno de uma identidade nacional, Alencar evita focar na violência do colonizador, esta acaba ressurgindo na forma de uma violência outra que o indígena por amor pratica em relação a si mesmo, abrindo mão de sua liberdade, de sua vida, de sua cultura por amor ao branco. Mais uma vez, a violência da colonização se vê reduzida, minimizada.

Mesmo a bela mitologia em torno da fundação do Ceará reitera uma vez mais a conciliação entre colonizador e indígena ao atribuir a ancestralidade de todos os cearenses a Iracema e Martim na figura do filho desta união:

O cajueiro floresceu quatro vezes depois que Martim partiu das praias do Ceará, levando no frágil barco o filho e o cão fiel. A jandaia não quis deixar a terra onde repousava sua amiga e senhora. O primeiro cearense, ainda no berço, emigrava da terra da pátria. Havia aí a predestinação de uma raça? (Alencar, 1971, p.81)

Ora, Moacir era fruto do amor, mas igualmente do sofrimento de Iracema devido ao abandono de Martim, como sinaliza o significado de seu nome. Assim, no descendente deste amor de desfecho melancólico repousa o destino de todos os cearenses; graças ao sacrifício de Iracema e a despeito da violência de seu abandono, Martim chega ao final da trama ileso e perdoado, pronto a desbravar o Nordeste (Alencar, 1971, p. 81).

Trezentos anos passados desde a chegada dos invasores europeus e para citar Leyla Perrone-Moisés, os indígenas, “já quase exterminados, prestavam-se a todas as fantasias” (Perrone-Moisés, 1997, p. 250). Logo, diante do quase extermínio e do longo período de tempo que separava Alencar das figuras indígenas que construía, não era difícil idealizá-los como fosse mais conveniente à sua narrativa romântica.

Para encerrar a narrativa com um clichê carregado de cristianismo sentimental, Poti, o amigo, irmão de Martim, tal como outros guerreiros que o acompanhavam se convertem assim como se convertera Peri ao final de *O Guarani*. Mais uma vez, a fé católica funciona enquanto sinal de virtude e enquanto instrumento capaz de selar a aliança entre o indígena e o português:

Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem. Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração (Alencar, 1971, p. 81).

Fundada a povoação cristã, tornou-se possível promover a catolicidade de modo que “Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá” (Alencar, 1971, p. 81). Mais uma vez, a fé sinaliza a civilização do branco em relação à qual o indígena deveria se inserir por meio da conversão. *Iracema* conta uma história de fundação do Brasil a partir do indígena e do português, mas estas matrizes apenas são harmonizadas na medida em que o indígena aceita a sujeição de sua cultura. Só há beleza na ascendência indígena, quando desta permanecem apenas o exotismo, a lealdade e a coragem dos povos originários.

4.4. ***Ubirajara***

Ubirajara, lançado em 1874, é descrito pelo próprio Alencar enquanto obra irmã de *Iracema* (Alencar, 1981), título que *O Guarani* não ostentara. Último da série indianista de Alencar, *Ubirajara* é uma expressão da evolução de seu estilo desde o lançamento de *O Guarani*. Atestado disto é o fato de que se trata do único dentre os

três de temática indígena no qual a figura do português não aparece, de modo que emergimos a um mundo composto apenas pelos povos originários.

Portanto, *Ubirajara* não trata, como seus antecessores, de uma narrativa que gira em torno da paixão entre um indígena e uma portuguesa ou vice e versa. O objetivo de Alencar aqui é chegar ao mito fundador mais remoto, aquele anterior à chegada do europeu. Assim, tratava-se de falar da origem do Brasil a partir de um passado glorioso indígena, uma origem que independia do português, de narrar um mito dos povos originários quando estes viviam sem a menor consciência da existência do branco.

Esta seria igualmente a única obra indianista na qual Alencar apresentaria uma posição notoriamente crítica às perspectivas a respeito do indígena apresentadas pelos missionários, desejosos de “encarecer sua catequese” e pelos aventureiros que “buscavam justificar-se da crueldade com que tratavam os índios (Alencar, 1981, p. 12)”. O autor sinaliza, portanto, consciência em relação à parcialidade dos agentes que produziram a maior parte do que se havia escrito sobre os povos originários. O tom de denúncia de Alencar aqui muito se assemelha, aliás, ao que empregavam os missionários ao denunciar colonos e bandeirantes, como destaca Alfredo Bosi (1996, p. 181).

Portanto, *Ubirajara* configura a construção de um épico, portanto, hipérboles não serão poupadas. O herói Araguaia inicia seus grandes feitos como o jovem Jaguarê que alcançara a “idade em que o mancebo troca a fama do caçador pela glória do guerreiro” (Alencar, 1981, p. 14). Para alcançar tal glória, o jovem parte a fim de encontrar um inimigo a sua altura, sua busca é longa, mas não vã, já que *Ubirajara* localiza, desafia e derrota Pojucã, um grande guerreiro tocantim:

Quando o corpo robusto de Pojucã tombava, cravado pelo dardo, Jaguarê d'um salto calçou a mão direita sobre o ombro esquerdo do vencido, e brandindo a arma sangrenta, soltou o grito do triunfo: — Eu sou *Ubirajara*, o senhor da lança, o guerreiro invencível que tem por arma a serpente. Reconhece o teu vencedor, Pojucã, e proclama o primeiro dos guerreiros, pois te venceu a ti, o maior guerreiro que existiu antes dele. — Se meu valor, que serviu para aumentar a tua fama, merece de ti uma graça, não deixes que Pojucã sofra mais um instante a vergonha de sua derrota. — Não, chefe tocantim. Tu me acompanharás à taba dos araguaias para narrar o meu valor. A fama de Jaguarê precisa de um prisioneiro como o grande Pojucã na festa da vitória (Alencar, 1981, p. 26-27).

Ao derrotar “Pojucã, o matador de gente, guerreiro feroz da nação tocantim (Alencar, 1981, p. 25)” Jaguarê cumpre com o rito de passagem que o tornaria um

guerreiro e adota um novo nome: Ubirajara, o senhor da lança. De volta a sua tribo Araguaia e após ter seu extraordinário feito enaltecido, Ubirajara foi alçado à posição de grande chefe da sua tribo, sucedendo o grande Camacã, seu pai (Alencar, 1981, p. 27).

Ao longo da narrativa, Ubirajara segue acumulando prodigiosas ações, sobretudo, em sua empreitada para conquistar o direito de fazer da cobiçada Araci, sua mulher, projeto que o coloca diante de vários desafios, todos vencidos pelo herói de bom grado diante do objetivo cobiçado. Nem mesmo a dor extrema de ter de manter sua mão num camucim povoado de saúvas abala o espírito de Ubirajara, consoante se observa na seguinte passagem:

Açuladas pela fome de tantos dias, as formigas vorazes se prepararam para dilacerar a primeira vítima que lhes caísse nas garras. A dentada da saúva, que anda solta no campo, dói como uma brasa; quando são muitas e com fome, queimam como a fogueira. Todas as vistas se fitaram no semblante do guerreiro para espreitar-lhe o mínimo gesto de sofrimento.

Mas Jurandir sorria; e seus lábios ternos soltaram o canto do amor. De propósito o guerreiro adoçou a voz, para não parecer que disfarçava o gemido com o rumor do grito guerreiro. Assim cantou ele: — A dor é que fortalece o varão, assim como o fogo é que enrija o tronco da craúba, da qual o guerreiro fabrica o arco e o tacape (Alencar, 1981, p. 72).

Após superar todos os obstáculos a fim de se unir a Araci, o herói terá que lidar, no entanto, com um impasse maior do que todas as provas vencidas até então. Ubirajara, recebido como hóspede pelos tocantins com o nome de Jurandir, revela sua identidade para descobrir que Pojucã, o guerreiro que derrotara e agora estava destinado a morrer, era filho de Itaquê, pai de Araci e grande chefe dos tocantins. A solução para este imbróglio é oferecida por Ubirajara, que propõe se despedir enquanto hospede para depois como guerreiro enfrentar Itaquê em sua vingança. Neste ínterim, Pojucã foi libertado pelo direito de combater, junto com seu pai e toda sua tribo Tocantim, Ubirajara e sua nação araguaia (Alencar, 1981, p. 77-80).

O conflito, no entanto, é providencialmente evitado, quando surgem os tapuias, que buscavam vingança contra Pojucã, o grande guerreiro tocantim que antes de seu encontro com Ubirajara havia incendiado a cabana do Pajé daquela tribo, falecido no incidente (Alencar, 1981, p. 81-83). Ubirajara, respeitando o direito dos tapuias à vingança, decide aguardar para acertar após este conflito suas próprias contas com os tocantins.

O embate final entre Canicrã, chefe dos tapuias, e Itaquê, grande líder dos Tocantins, termina com a vitória do último, que sai por infortúnio cego do embate após um ataque de flechas traiçoeiro do filho mais novo de Canicrã. Faz-se necessário um novo chefe, porém, para liderar os Tocantins, este indivíduo deveria ser plenamente capaz de manejar o grande arco que passara de geração em geração e legitimava o próprio poder do Pajé. Nesse momento, quando nem o próprio Pojucã é capaz de dominar o artefato ancestral, é que se dá a catarse derradeira da trama:

Ubirajara travou do arco de Itaquê e desdenhando fincá-lo no chão, elevou-o acima da frente. A flecha ornada de penas de tucano partiu. O semblante de Itaquê remoçou, ouvindo o zunido que recordava-lhe o tempo de seu vigor. Era assim que ele brandia o arco outrora, quando as luas cresciam aumentando a força de seu braço. O velho inclinou a frente para escutar o sibilo de sua flecha que talhava o azul do céu. Os cantores não tinham para ele mais doce harmonia do que essa. Ubirajara largou o arco de Itaquê para tomar o arco de Camacã. A flecha araguaia também partiu e foi atravessar nos ares a outra que tornava à terra. As duas setas desceram trespassadas uma pela outra como os braços do guerreiro quando se cruzam ao peito para exprimir a amizade Ubirajara apanhou-as no ar. — Este é o emblema da união. Ubirajara fará a nação tocantim tão poderosa como a nação araguaia (Alencar, 1981, p. 91).

Ubirajara, como um herói predestinado, manuseia facilmente o arco, deixando o velho Itaquê e todos que assistiram à cena maravilhados. O grande líder a seguir proclama que em sua pessoa as duas tribos se unirão para um glorioso futuro em comum; a união é selada quando, em mais um feito grandioso, Ubirajara une os dois arcos em suas mãos e a “seta araguaia e a seta tocantim partiram de novo como duas águias que par a par remontam às nuvens” (Alencar, 1981, p. 92). Toda essa maravilhosa cena não deixa a desejar a qualquer herói da mitologia ocidental.

Ubirajara, portanto, expressa a maturação do indianismo de Alencar numa tentativa legítima de construção de um mundo indígena no qual inexistia o branco, mundo este permeado de imagens míticas, musas belíssimas e inteligentes e heróis de atributos quase divinos. Ainda assim, entretanto, é possível notar, tal como em *Iracema* e *O Guarani*, o elemento da ressignificação do indígena de modo a traduzi-lo à sociedade daquele período.

Nesse esforço em dar corpo ao desconhecido que habita um imaginário coletivo permeado de imagens difusas e corrompidas por uma campanha de violência física e simbólica perpetrada desde o período colonial, Alencar recorre ao tesouro mítico e literário ocidental de modo a aproximar os indígenas em termos de

cultura, hábitos e valores àqueles ancestrais cujo valor é perpetuamente cultuado. Não por acaso Ubirajara parece um Teseu dos trópicos.

Por conseguinte, basta nos lembramos da já mencionada analogia que Alencar faz entre os indígenas e os bárbaros, de modo a reivindicar aos primeiros, *status* semelhante aos últimos enquanto homens primitivos, porém de admirável cultura e virtude (Alencar, 1981, p. 11). Trata-se de virtudes preciosas na formação de um povo, o brasileiro, descendente não de seres bestiais, mas de sociedades que para Alencar pareciam distantes da civilização, mas próximas da virtude.

O esforço de Alencar, por mais grandioso e significativo que seja, no entanto, segue pelo caminho de produzir certa imagem do indígena conveniente à pretensão de sua obra. Ora, poderíamos argumentar que toda literatura faz isso de alguma forma, porém, retornaríamos ao problema que abordamos no tópico a respeito de *Iracema*, não se trata da questão da imagem romantizada, idealizada, se trata de uma imagem que não é do indígena, mas apenas transvestida de indianismo, um simulacro que pretende tipificar o nativo a partir de um outro que seja tolerável, admirável, aos olhos de uma sociedade que quer validar-se diante do Ocidente civilizado.

Este esforço em transvestir o nativo de significados convergentes dentro do quadro simbólico ocidental não é novo, os jesuítas assim operavam desde os primórdios de sua atuação; como anteriormente mencionamos, a todo tempo Nóbrega buscava dar sentido ao indígena dentro das categorias tipificadas dentro da cosmologia europeia – o pagão, distante de Deus, mas passível de conversão. Desde a Colônia consolidou-se esta prática de esvaziar o indígena de sua cultura e dotá-lo do que era agradável ao cronista, escritor ou autoridade e seu leitor/interlocutor que o descreve, prática comum à visão eurocêntrica do conquistador em relação ao conquistado.

Dadas as proporções, Alencar opera algo parecido em termos de método, entretanto, não com a intenção de justificar um massacre ou a conversão sistemática, mas de criar uma imagem possível do indígena capaz de ser inserida em nosso corpo literário. Este esforço constitui uma operação de seleção e omissão. São selecionadas as camadas que podem no jogo da significação alcançar a simpatia do leitor, enquanto omitidas as que podem causar estranhamento.

É, portanto, neste sentido que são omitidos ou suavizados aspectos que pudessem negativar a imagem do nativo diante da sociedade brasileira. Assim, segundo Ivana Pinto Ramos (2006, p. 97), Alencar opta por excluir ou ao menos reduzir a trama da vingança como se previsse que a mesma não serviria bem à imagem que buscava construir em relação ao indígena. O autor, portanto, embora rejeitasse a significação que fizeram colonizadores e religiosos em relação ao nativo, igualmente não possuía pretensão de chegar a uma versão do indígena mais próxima do "original".

Desta feita, a vingança, por mais constitutiva que fosse do *ethos* indígena, era tratada como vício de certos nativos em *O Guarani* e pouco abordada em *Ubirajara*, uma obra mais madura e que evita categóricos juízes de valores a respeito da cultura nativa. Alencar, por conseguinte, reduz em suas narrativas o papel fundamental da antropofagia ritual, prática que como já abordamos anteriormente com base no trabalho de Eduardo Viveiros de Castro, era basilar nas sociedades nativas ao perpetuar o ciclo da vingança e da guerra, constituintes do próprio devir tupinambá (2002, p. 257-258).

Cabe lembrar aqui a distinção no modo com que Alencar lida com o tema em *O Guarani*, sua primeira obra protagonizada por um indígena, na qual esta prática seria descrita, como vimos anteriormente, com uma conotação negativa, de modo que a antropofagia é constantemente reduzida a cenários bem específicos e atribuída a um Outro indígena, aquele aimoré bestial, figura menos simpática ao europeu. Já em *Ubirajara*, Alencar busca escapar de perspectivas negativas da cultura indígena, para tanto, porém, aproxima a antropofagia ritual às práticas dos ritos cristãos numa tentativa de uma vez mais dotar de um significado católico, uma prática constituinte do *ethos* coletivo dos povos originários (Ramos, 2006, p. 97-98).

Portanto, embora a construção do indígena em sua forma mitológica e anterior ao português buscasse uma imagem diferente daquela consolidada pelo colonizador, mesmo para positivar a existência do indígena, Alencar recorria a estereótipos ocidentais. Assim, aquilo que parecia contraditório ao olhar do homem branco ocidental, era ressignificado, tal como havia um esforço de dotar os indígenas de elementos que comunicassem com o leitor, como o de uma individualidade extremamente moderna.

Nesse íterim, se o valor do guerreiro nas culturas indígenas existia, sobretudo, em relação a sua função no *ethos* coletivo, Ubirajara move-se por seus propósitos, desejos e intenções. Quer ser guerreiro, quer ser reconhecido como o maior da tribo, quer tomar Araci como mulher. O protagonista move-se em seus impulsos individuais como um homem moderno ou um herói antigo. Basta pensar que a estrutura da saga de Ubirajara não difere daquela presente nos grandes romances da literatura ocidental e mesmo dos grandes épicos da Antiguidade clássica (Bosi, 1996, p.176). A jornada do herói está lá, uma trama que envolve vingança, idem, sem contar a existência de um grande amor potencialmente impossível, de uma paixão não correspondida e de uma subtrama de ressentimento e rivalidade feminina.

Assim, as figuras femininas presentes em *Ubirajara*, Aracy e Jandira, são apresentadas enquanto figuras singularmente astutas e que demonstram ímpeto próprio em suas ações, mas por fim igualmente acabam reduzidas à função de par romântico do protagonista e a uma trama de rivalidade, ciúme e ressentimento, bem a reboque dos clássicos ocidentais. E mesmo aqui aparece em Jandira a trama do sacrifício, uma vez que a indígena aceitou ser reduzida à posição de serva de Araci a fim de ter consigo seu amado (Alencar, 1981, p. 94).

Portanto, por maior que seja o vulto da Literatura indianista alencariana nas nossas Letras, Alencar construiu o indígena em suas obras com as ferramentas de seu tempo. O que operou, neste sentido, foi uma tradução, uma conversão do indígena de modo a ocupar um lugar no monumento literário nacional. Convertia-o à religião, à cultura ocidental, tudo isso a fim de torná-lo admirável, simpático ao público e, portanto, digno de um mito, de um lugar na cultura.

A obra de Alencar, por conseguinte, embora seja bem sucedida ao forjar uma certa imagem do nativo, enquanto ícone capaz de compor nossa Literatura e identidade nacional, o faz a partir da conversão de sua existência a todo um conjunto de paradigmas do Ocidente. Não é por acaso que apenas em Ubirajara exalta-se a poligamia indígena uma vez que se tratava de uma história ancestral como aquelas que envolvem a mitologia judaico-cristã ou mesmo dos “bárbaros” que formaram a Europa.

Ao final de *Iracema*, quando Martim emigra com o recém-nascido Moacir, Alencar tece o seguinte questionamento (2015, p.522): “Havia aí a predestinação de

uma raça?”. Pretende o autor referir-se à origem do Ceará e do próprio Brasil a partir do encontro entre o português e o indígena. Saindo do Indianismo romântico de Alencar que idealiza algo de providencial no encontro das matrizes que formariam o povo brasileiro e pensando em toda a violência do colonizador, parte da qual inclusive abordamos neste trabalho, refaçamos a pergunta: Haveria no etnocídio perpetrado pelo branco em relação aos povos originários, a predestinação de uma raça?

CONCLUSÃO

A Companhia de Jesus ocupou lugar de destaque na vida intelectual e política da Europa moderna. A Ordem surgida da devoção de Loyola e seus companheiros, dispostos a dedicar-se à evangelização e demais ofícios beatíficos, logo cairia nas graças das cortes e da realeza portuguesa e se aventuraria no além mar, atuando nos quadros do Império ultramarino português. O empreendimento jesuítico teria proporções transnacionais, de modo que a escrita epistolar ocuparia um lugar essencial no estabelecimento e na manutenção dessa monumental instituição.

Para além dos fins institucionais, a escrita teria igualmente um enorme valor para a reafirmação do *ethos* coletivo da Companhia de Jesus, valor que precedia a própria fundação da Ordem. Os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola teriam no diário do exercitante importante instrumento para a revelação da vontade divina. Escrever era, portanto, um ato edificante, num sentido místico; se no diário a edificação era do indivíduo que descobriria sua vocação, nas cartas, a edificação seria do coletivo que teria contato com as cartas, membros ou não da Ordem, considerando que as cartas eram importante elemento propagandístico para os simpatizantes da Companhia.

Seria dentro deste contexto que Manuel da Nóbrega atuaria no Novo Mundo, dotando de sentidos convergentes à santa fé sua experiência na colônia e dando sentido ao indígena nas cartas dentro desta mesma cosmovisão. A epistolografia de Nóbrega se estabeleceria, portanto, enquanto uma poderosa máquina de significação que imprimiria, no papel, a interpretação que o jesuíta faria dos sinais que sempre seriam convergidos a favor da catequese

O produto desse complexo seria a leitura do todo que constituía a existência indígena enquanto nada, vazio, carência. Toda a mitologia, a cultura e a dinâmica social ameríndias seriam reduzidas a esparsos sinais de humanidade, de inclinação a Deus, sinais dispostos num espaço vazio onde não havia crença, nem letras, nem poder. Nóbrega construiu “seu indígena”, imagem desconexa da realidade dos povos originários que os definia enquanto pobres seres primitivos ávidos pela iluminação da fé cristã.

Essa significação daria lugar a uma perspectiva posterior, constituída após a desilusão com o fracasso da evangelização pacífica, que acrescentaria a tais elementos o da obstinação, um traço que para Nóbrega remetia a Cã, filho de Noé que zombara da nudez de seu pai. Portanto, à ignorância latente se acrescentaria uma rebeldia natural que justificaria o emprego da violência em vez dos métodos pacíficos empregados inicialmente. Assim, a catequese endossaria, em nome do fim maior da conversão, a violência do colonizador.

Esta imagem, além de tornar ideologicamente legítima a violência do colonizador, matizou perversos estereótipos a respeito do nativo que consolidaram na mentalidade da sociedade brasileira uma visão que reduziria os povos originários à selvageria, à animalidade e à antropofagia, visão que teria contornos aterrorizantes no imaginário popular. Igualmente consolidou-se uma ideia dos nativos enquanto caracterizados pela ingenuidade, pela anomia, pela indiferença em relação ao poder e ao trabalho.

Essa característica atravessa a mentalidade brasileira e, portanto, igualmente nossa Literatura, como no caso alencariano que analisamos. De modo que mesmo naqueles vultos que, tal como Alencar, buscaram atribuir um papel importante aos indígenas na formação do Brasil, esses estereótipos com frequência insistem em surgir, sobretudo, quando o indígena em sua condição de existência é ignorado em proveito de um nativo que existia enquanto objeto de um folclore distante, mítico.

Aliás, na maioria das vezes, reconciliar-se com os indígenas na literatura e até no sentido mais amplo na teledramaturgia, consiste num esforço de conciliá-lo ao invasor português, contemporizar a violência da colonização como prática de alguns, ficcionar portugueses muito nobres, padres muitos gentis, combatendo os “maus” colonizadores tal com os “maus” indígenas, combates nos quais contavam com os “bons” nativos, aqueles amigáveis que não comiam gente e muito se impressionavam com a fé católica.

A imagem de uma colonização banhada em sangue, escravidão e violências diversas não ficaria bem nos desfiles cívicos, nem reiteraria uma imagem de uma grande nação formada providencialmente pelo encontro de todas as suas matrizes. Portanto, cabe amenizar a violência, cabe minimizá-la, caracterizá-la enquanto elemento datado daquela época de conquista, dar o pretexto de que havia indígenas insurgentes, de que precisavam os colonos estabelecerem-se.

Igualmente, é conveniente minimizar a violência do missionário, que endossou frequentemente o genocídio indígena como ferramenta última de sujeição para aqueles que sobrevivessem e, enfraquecidos, submissos, tivessem de entregar-se à tutela dos padres. A imagem do padre piedoso, fundador de escolas, colégios, defensor dos indígenas, enquadra melhor na tela, imprime melhor num livro. A covardia da colonização não parece muito estimulante aos valores pátrios.

Quanto ao indígena? Melhor não dizer que devoravam seus adversários, tampouco explicar a razão de fazê-lo. Excluamos o antropófago de nossa matriz fundacional. Melhor igualmente não falar da trama da vingança radicada na guerra, basta falar dos grandes guerreiros indígenas, sobretudo aqueles amigos dos portugueses. Os outros deixemos com a alcunha dos verdadeiros selvagens e carniceiros, estes sim devorariam os demais.

O indígena do folclore, aquele pintado nos rostos das crianças em abril, precisa ser carismático, corajoso, virtuoso, talvez até mesmo cristão. Acima de tudo, precisa estar morto. Precisa existir apenas no folclore, como imagem distorcida, retransmitida, distante não apenas no tempo, mas igualmente da realidade. Precisa existir apenas como elemento de um passado idílico, de nobres conquistadores e míticos guerreiros se encontrando no Novo Mundo para, juntamente com o negro oriundo da África, construir uma grande nação.

É melhor reduzir a senzala a uma peça do passado, um espaço que entretém, desperta curiosidade, igualmente a aldeia. É melhor esquecer que os indígenas se espalhavam por todo o território que hoje chamamos de Brasil. Quando esquecemos o indígena enquanto sociedade, torna-se mais fácil favorecer a desigualdade que até hoje privilegia a prole dos conquistadores. Torna-se mais fácil impor um marco temporal que ignora que tudo ao indígena pertencia.

Urge, portanto, opor-se a tal visão, a visão do conquistador, do padre jesuíta, do senhor de engenho e dos senhores de escravos. Urge revisitar o passado, revisitá-lo enquanto objeto da construção dos historiadores, mas igualmente da imaginação dos escritores, revisitar as imagens construídas, reiteradas, reproduzidas, imagens perpetuadas no imaginário coletivo e carregadas de estereótipos raciais que produzem a simpatia pelo indígena genocida e a antipatia pelos senhores originais da terra.

No entanto, não se trata de promover uma caça às bruxas. A Literatura é datada, ficcional e urdida por um indivíduo condicionado aos limites de seu tempo. Longe de promover um index dos clássicos indecorosos, é preciso promover perspectivas críticas, cientificamente embasadas e capazes de desnudar os diversos elementos que envolvem a construção destas obras. Um esforço que pretenda o fomento de leitores igualmente críticos, que sejam capazes de apreciar a arte, mas igualmente discerni-la, compreendê-la. Compreender que aquele indígena amigo do português, que briga com onças, dança como uma musa grega e se aventura como Teseu é uma imagem maravilhosa, porém tão irreal quanto a do selvagem impiedoso e canibal, ou daquele outro selvagem ingênuo a trocar ouro por espelhos.

REFERÊNCIAS:

FONTES PRINCIPAIS

ALENCAR, José de. *Ubirajara*. São Paulo: Ática, 1981.

ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

ALENCAR, José de. *Iracema*. 24. ed. São Paulo: Ática, 2006.

ALENCAR, José de. *O Guarani*. São Paulo: Edigraf, 1987.

LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega* (Opera omnia). Introdução do padre Serafim Leite. Coimbra, 1955. Cartas pesquisadas:

“Carta de Coimbra, 1545, ao P. Simão Rodrigues, Coimbra”. p. 2; “Carta da Guarda, 31 de julho de 1547, aos Padres e irmãos de Coimbra”. p. 2-9; “Carta de Sanfins, 18 de junho de 1548, [ao P. Manuel Godinho], Coimbra”. p. 9-16; “Carta da Baía, [10 de Abril de] 1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p. 17-25; “Carta da Bahia, [9 de Agosto]1549, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p.28-43; “Carta do Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, ao Doutor Martin Azpilcueta Navarro, Coimbra”. p. 44-57; “Informação das Terras do Brasil, Baía, [Agosto?] 1549 [Aos Padres e irmãos de Coimbra]”. p. 57-67; “Carta de Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p. 67-84; “Carta de Pernambuco, 13 de Setembro de 1551, aos Padres e irmãos de Coimbra”. p. 90-96; “Carta de Pernambuco, 11 de agosto de 1551, ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p. 84-90; “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, A D. João III, Rei de Portugal”. p. 97-103; “Carta da Baía, princípios de julho de 1552, a D. João III, Rei de Portugal”. p. 112-117; “Carta da Baía, fins de julho de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p.129-137; “Carta da Baía, [fins de Agosto de 1552], ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p. 137-147; “Carta da Baía, fins de agosto de 1552, Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa”. p.145-146; “Carta de São Vicente, 15 de junho de 1553, ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa”. p. 153-163; “Carta [da Capitania de São Vicente (Piratininga?), Setembro-outubro de 1553], a D. João III, Rei de Portugal”. p. 187-192; “Dialogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentil [1556-1557]”. p. 215-250; “[Apontamento de cousas do Brasil], Baía, 8 de Maio de 1558, ao P. Miguel Torres, Lisboa”. p. 277-293; “Carta de São Vicente, 14 de Abril de 1561, ao P. Miguel de Torres, Lisboa”. p. 360-370; “Se um pai pode vender a seu filho e se um pode vender a si mesmo. Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa, Baía, [Rio de Janeiro?], 1567. [O caso da Mesa da Consciência]”. p. 397-429.”.

FONTES SUBSIDIÁRIAS

D. João III. 1º Regimento que levou Tomé de Souza a Governador do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Nacional*. Tomo 61, Parte 1, V. 97. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1898, p. 39-57.

HUE, Sheila (org.). *Carta de achamento do Brasil/Pero Vaz de Caminha*. Pontes Editores: 2023.

HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil: 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro, 2006.

LOYOLA, Inácio de. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma 14 de Junho. In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Histórica Societatis Jesu, 1956.

LOYOLA, Inácio de. Do P. Inácio de Loyola a todos os superiores da Companhia, Roma 14 de Junho. In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Histórica Societatis Jesu, 1956, p. 488.

LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

POLANCO, João de. Carta de Roma, [13 de Abril de] 1553, ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil. In: LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Prefácio e notas introdutórias de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955. p. 511-512.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. Brasília: Editora Vozes, 1976.

ARAUJO, Inesita. *A reconversão do olhar – Prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2000.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ASSIS, Machado de. A estátua de José de Alencar. In: ASSIS, Machado de. *Páginas recolhidas*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899. p. 125-130.

ASSIS, Machado de. *Notícia da atual Literatura Brasileira: Instinto de nacionalidade*. Rio de Janeiro: Editora Obliq, 2014. (Coleção leitura minuto livro 2).

BARTHES, Roland. A antiga retórica – apostila. In: BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARTHES, Roland. A imaginação do signo. In: BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Tradução Leyla Pérrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. Loyola. *Sade, Fourier, Loyola*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.38-75.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

BOLONHA, Anônimo de. Regras para escrever cartas. *In*: TIN, Emerson (org.). *A arte de escrever cartas: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005. p. 81-109.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1996.

CAMARGO, Martin. *Ars Dictaminis, Ars Dictandi*. Turnhout: Brepols, 1991.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000. v. 2.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuel. Política Indigenista no Século XIX. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuel (coord.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 133-154.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. *In*: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183- 264.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A voz falível – Ensaio sobre as formações ameríndias de mundos. *Revista Literatura e Sociedade*, São Paulo, n. 19, p. 76-99, p. 80-81, 2014.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus Editora, 1990.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Wendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, Camila Loureiro; ZERON, Carlos. A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo. *Portuguese Studies Review*, v. 25, p. 85-106, 2017.

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

FIGUEIREDO, Denise Lima Santiago. O argumento indianista e o esforço unificador de José de Alencar em *O Guarani*. *Literatta: Revista do Centro de Estudos Hélio Simões*, Ilhéus v. 8, n.1, 2018.

FRADE, Mafalda Maria. O discurso epistolográfico no livro dos ofícios. *E-escrita, Revista do curso de Letras da UNIABEU*, Nilópolis, v. 3, n. 2, 2017.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

GOUVEIA, Antônio Camões. Contra-Reforma. In: AZEVEDO Carlos Moreira (org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2, p.15-19.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549-1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38, 1995.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Editora Massangana, 2010.

HONORATO, Suene. Iracema, de José de Alencar: uma ficção toponímica. *Revista ALERE – PPGEL*, Mato Grosso, v. 8, n. 8, p. 205-228, 2013.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1985.

KOPENAWA, Davi. O fim do mundo como acontecimento fractal. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo porvir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2014.

KOTHE, Flávio R. *O cânone imperial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. Tomo I, Livro I.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, vol. I (1538-1553). Roma: Monumenta Histórica Societatis Jesu, 1956. v. 1, p. 483-489.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MASSIMI, Marina. A “experiência” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. *Revista Antiguos Jesuitas em Iberoamérica*, Cordoba, v.1, n.1, p. 92-111, 2013.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 141-162.

MONIZ, António Manuel de Andrade. A trilogia indianista de Alencar – Identidade e miscigenação. *Revista de Letras da UFC, Ceará*, v. 2, n. 29, p.12-16, 2009.

MULLET, Michael. *A Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva, 1985.

MURPHY, James J. Rhetoric in Fourteenth century Oxford. *Revista Medium Aevum*, Oxford, v. 34, n. 1, p. 1-20, 1963.

NOGUEIRA, Ana Cristina; HESPANHA, Antonio Manuel. A identidade portuguesa. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal: o antigo regime*. Lisboa: Editora Estampa, 1998. p. 18- 37.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*. São Paulo: Cortez & Autores Associado, 1982.

PALOMO, Frederico. *A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PECORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 370-415.

PEREIRA, José Delfim dos Santos. *A Cruz e a Tinta: o significado da colonização nos escritos do padre Manuel da Nóbrega durante o governo de Tomé de Souza (1549-1553)*. 2015. 108 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. *Revista Estudos Avançados – USP*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 145-159, 1997.

PROSPERI, Adriano. *Tribunal da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.

RAMOS, Ivana Pinto. *Ubirajara: Ficção e fricções alencarianas*. 2006. 147 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROTerdã, Erasmo de. Brevíssima e muito resumida formula de elaboração epistolar. In: TIN, Emerson (org.). *A arte de escrever cartas: Anônimo de Bolonha*,

Erasmus de Rotterdam, Justo Lipsisio. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005. p. 111-128.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de cultura económica, 1996.

SOARES, Marcos Vinicius Nogueira. José de Alencar e os nacionalismos. In: OLIVEIRA, Ana Lúcia *et al.* (org.). *Figurações do real* (Literatura brasileira em foco). Belo Horizonte: Relicário Edições, 2017. p. 255-265.

TAMBIAH, Stanley J. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, London, n. 65, p. 113–169, 1981.

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

UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

VITÓRIA, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.