

JANE APARECIDA TRINDADE

**A INTOLERÂNCIA NAS CARTAS JESUÍTICAS
DA PROVÍNCIA DO BRASIL
1549-1558**

**MARINGÁ
2002**

JANE APARECIDA TRINDADE

A INTOLERÂNCIA NAS CARTAS JESUÍTICAS
DA PROVÍNCIA DO BRASIL
1549-1558

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em História Social, Centro de Ciências Humanas Universidade Estadual de Maringá para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Dr. Lúcio Tadeu Mota

MARINGÁ
2002

Aos meus antepassados índios, negros e migrantes

Agradecimentos

Diversas pessoas contribuíram generosamente para a realização dessa dissertação:

Lúcio Tadeu Mota, orientador, que contribuiu de forma decisiva em todas as etapas da pesquisa e da redação;

Vários professores, dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, incentivaram minha formação acadêmica e estimularam o desenvolvimento das minhas idéias.

Aos membros da banca de qualificação da dissertação, Profs. José Roque Aguirra Roncari e Andréas Leonardus Doeswijk, que contribuíram com ótimas sugestões para melhoria do texto e do conteúdo.

Meus amigos, em vários momentos e de diversas formas, apoiaram a realização da pesquisa.

Minha família sempre me incentivou e me deu forças para prosseguir.

Em especial, ao meu amado Chico, que me inspira sempre na busca do aprimoramento pessoal e da felicidade.

Se imaginarmos a existência do indivíduo como um quarto mais ou menos amplo, veremos que a maioria não conhece senão um canto do seu quarto, um vão de janela, uma lista por onde passeiam o tempo todo, para assim possuir certa segurança. Entretanto, quão mais humana, aquela perigosa incerteza que faz os prisioneiros dos contos de Poe apalparem as formas de suas terríveis prisões e não desconhecereem os indizíveis horrores de sua moradia.

Rainer Maria Rilke

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO.....	9
2 – AS PRÁTICAS SOCIAIS ADQUIREM SENTIDO DENTRO DE SUAS COMUNIDADES.....	12
2.1 - OS CONCEITOS NA FRONTEIRA ÉTNICA.....	12
2.2 - SOBRE A TOLERÂNCIA.....	19
3 – A INSTITUIÇÃO, O SUJEITO E AS PALAVRAS.....	29
3.1 - O DISCURSO JESUÍTICO.....	29
3.2 - EXPANSÃO E ROTEIRO DAS CARTAS JESUÍTICAS.....	37
4 – NÃO CUMPRE-SE A SUBSTÂNCIA ÉTICA SEM QUE SE EFETUE ATOS.....	50
4.1 - SERIAÇÃO DOS ATOS INTOLERANTES.....	50
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100
ANEXOS.....	
Anexo 1 - Regras das Constituições jesuíticas.....	
Anexo 2 - Circulação das cartas da Província do Brasil.....	
Anexo 3 - Tabela do roteiro das cartas vol. I e II.....	
e roteiro das cartas perdidas vol. I e II.....	
Anexo 4 – Expansão dos jesuítas no Brasil durante o século XVI	

RESUMO

A intolerância em relação ao “ser” indígena no período colonial brasileiro, especialmente a manifestada pelos jesuítas em suas cartas burocráticas ou pessoais de 1549 a 1558, é o tema de central da investigação desenvolvida ao longo deste trabalho. Para viabilizar a apreensão da intolerância, recorreremos a uma abordagem interdisciplinar entre História, Antropologia e Sociologia, valendo-nos dos conceitos de “intolerância”, “etnocentrismo”, “*ethos*” e “*habitus*”. Procuramos apreender a intolerância através de uma seriação de atos constatados nas cartas jesuíticas. Também uma análise crítica da relação entre os atos jesuíticos e o processo colonizador.

Palavras-chave: Intolerância; jesuítas; povos indígenas; Brasil; século XVI.

ABSTRACT

Title: The intolerance into jesuit letters from Província do Brasil – 1549-1558.

Intolerance with regard to "being native Amerindian" during the Brazilian colonial period is the main theme of current research. This qualification has been chiefly shown by the Jesuit fathers in their bureaucratic and personal letters written during the 1549-1558 period. So that the term 'intolerance' might be understood, an interdisciplinary approach involving History, Anthropology and Sociology has been endeavored, with special reference to such concepts as 'intolerance', 'ethnocentrism', 'ethos' and 'habitus'. Intolerance is analyzed by a series of deeds narrated in the Jesuits' letters and through a critical investigation on the relationship between the Jesuits' work and the colonizing process.

Key words: Intolerance; Jesuits; Indigenous peoples; Brazil; 16th century.

1 – INTRODUÇÃO

A História da ação jesuítica no Brasil é parte integrante da produção acadêmica em História, necessitando, portanto, estar atualizada em relação ao desenvolvimento historiográfico e, quando for o caso, a par das relações com outras disciplinas, como a Sociologia, a Política e a Antropologia. Neste sentido, esta dissertação procura enquadrar as relações entre indígenas e jesuítas de acordo com a perspectiva de dois dos principais pesquisadores de História Indígena no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha e John Monteiro, enunciadas após inúmeros trabalhos e debates em torno da questão indígena, decorrentes de uma pesquisa que mistura abordagens históricas e antropológicas. Na introdução à *História dos Índios no Brasil*, Cunha parte do princípio de que “a história indígena ainda está por ser feita”¹. Monteiro, em capítulo da recente coletânea *A outra margem do Ocidente*, chegou a conclusão de que “ainda sabemos pouco sobre a história desses povos e, pior, que o imaginário brasileiro continua povoado de graves distorções e preconceitos a respeito dessas populações”². Além disso, Monteiro repetiu em inúmeras publicações a “importância da perspectiva da história indígena para uma revisão tão necessária da história colonial brasileira”³.

Conforme estes destacados pesquisadores não há praticamente nada de significativo, em termos sociológicos ou antropológicos, a respeito dos indígenas enquanto sujeitos na historiografia sobre o período colonial. Também sabe-se muito pouco sobre quais foram os diversos processos que culminaram na mudança de suas comunidades originais para dentro das comunidades jesuíticas.

¹ CUNHA, Manuela C. Introdução. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 20.

² MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente. Brasil 500 anos*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p.248.

³ MONTEIRO, John M. Os Guarani e a História do Brasil meridional, séculos XVI e XVII. In: CUNHA, Manuela C. (org) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 476.

Dentre vários, um aspecto a ser considerado em uma História por ser construída, no bojo de uma revisão necessária, especialmente naquelas idéias que são tradicionalmente recorrentes na historiografia, de que a obra missionária foi coberta de êxito, pautada no amor ao próximo, na caridade. Entendo que é preciso verificar, fora dos parâmetros cristãos que consolidaram a historiografia sobre o período colonial, quais foram as posturas dos jesuítas em relação ao “ser” índio.

Assim, o período colonial relativo aos indígenas e jesuítas, ainda está por ser revisado, uma vez que a estrutura da historiografia brasileira, incluindo aí a história das relações entre portugueses e indígenas, que foi construída por defensores da ordem instituída e das instituições oficiais, a exemplo de Francisco de Adolfo Varnhagen, Capistrano de Abreu e Serafim Leite. Deles, na historiografia tradicional, copiou-se ou adaptou-se as recorrentes interpretações laudatórias e hagiográficas sobre a atuação dos jesuítas e, de modo superficial ou distorcido, tratou-se da condição do indígena. A historiografia tradicional, para Monteiro, atua com,

o intuito de ressaltar o êxito e a nobreza do projeto catequético, que teria redimido o nativo de sua bárbara ignorância, a historiografia jesuítica tradicional tende a degradar o índio pré-colonial, quer como inocente e ocioso selvagem, quer como vítima passiva da maldade dos *encomenderos* paraguaios e dos portugueses de São Paulo.⁴

Para escapar dessa recorrência, considerando que a intolerância é uma manifestação que só interage num jogo de poder e este jogo usa de táticas diversas, é preciso apreendê-los através da análise de documentos jesuíticos, sejam administrativos, jurídicos, pessoais, doutrinários, dogmáticos, fazendo-os revelar a natureza de suas prescrições, tendo o índio como sujeito. A abordagem interdisciplinar com a Antropologia e a Sociologia, por exemplo, auxilia em uma exploração mais rica das fontes, no sentido de revelar as relações sociais em

⁴ MONTEIRO, John M. op. cit. loc. cit.

um ambiente formado graças à guerra de conquista, bem como em fazer aflorar da documentação o sujeito indígena descrito nas cartas jesuíticas.

2 – AS PRÁTICAS SOCIAIS ADQUIREM SENTIDO DENTRO DE SUAS COMUNIDADES

2.1 - OS CONCEITOS NA FRONTEIRA ÉTNICA

A pesquisa histórica pode revelar as múltiplas faces da ação dos jesuítas no período colonial, evidenciando os projetos institucionais da Companhia de Jesus, suas concepções continuidades e mudanças na prática do trato com os povos indígenas. A análise dessas ações pessoais ou institucionais, leva-nos a constatar alguns conceitos que caracterizam atitudes entre povos de culturas diferentes.

A consolidação da colonização portuguesa entre 1530 e 1600 situa-se em um contexto de guerra de conquista contra povos que, derrotados, eram incluídos à força, como escravos na sociedade e no sistema econômico que se ia formando.

Quando se ultrapassa os limites da história oficial, a qual suprime os conflitos entre populações diferenciadas numa situação de fronteira, podemos pensar os processos de destruição, de submissão e de conquista no relacionamento entre populações nativas e colonizadores. Nesse sentido a conquista,

É a presença do outro, como categoria e realidade – habitante dos espaços a serem assenhoreados por um movimento de expansão de um eu/nós – o elemento lógico a detonar um universo de possibilidades relacionais, nos planos social e simbólico, melhor caracterizável por uma modalidade de guerra, e como fundamento de certas formas de poder que a sucedem, passível de ser elaborado e intitulado conquista.⁵

As relações constituídas após a conquista também significariam guerra, à medida que impunham novas relações sociais e múltiplos sistemas de aliança. A idéia de conquista “implica

⁵ SOUZA LIMA, Antônio C. **Um grande cerco de paz**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 46.

numa certa forma de busca de sentidos alheios nos atos alheios”⁶. As relações políticas pós-conquista também seriam a guerra sob diferentes modos de paz.

Souza Lima assim define a guerra de conquista, tratando-a como um processo baseado em

- A) organização militar conquistadora agindo em nome de um rei, deus, nação;
- B) um povo de onde se origina o conquistador e que lhe dá identidade e direção comuns contra populações desconhecidas;
- C) o butim, representado pelos conquistados, seus territórios e riquezas naturais que são apropriados e mercantilizados;
- D) finalmente, a conquista, traduzida pela fixação dos vencedores nas terras dos que perderam a guerra, explorando o butim e veiculando os elementos da sua cultura através de instituições concebidas para tanto.⁷

E acrescenta que sob esta ótica pode-se pensar a análise do poder missionário da Igreja ou as formas de poder soberano exercido pela coroa portuguesa face às populações nativas. Evidentemente, em meio à guerra de conquista, houve povos que se tornaram aliados e parceiros comerciais, incluídos como “súditos”, conformando uma categoria de indivíduos da nova colônia portuguesa.

O relacionamento dos jesuítas com os povos indígenas no início do período colonial, entre 1549 e 1558, desenvolveu-se na medida que havia sucesso na guerra de conquista, constituindo uma das etapas que instrumentalizaram a adequação do indígena aliado, ou escravo ao *ethos* português.

O entendimento de *ethos* é fundamental para se distinguir a cultura, tanto do colonizador quanto do indígena. A caracterização da cultura não pretende criar níveis de comparação, como explica Clifford Geertz, a partir de um *consensus gentium* sobre um homem universal, que de fato não existe, e que implicaria encaixar as práticas sociais dentro de um relativismo. Geertz assim se explica:

⁶ Idem, p. 47.

⁷ Ibidem, p. 44-63.

De fato, o que compõe a orientação mais fundamental quanto à realidade entre os astecas arrebatados, que levantavam corações ainda pulsando, retirados vivos dos peitos dos humanos sacrificados em favor dos céus, não é o mesmo que a fundamenta entre os impassíveis Zuni, ao dançarem em massa suas súplicas aos deuses benevolentes da chuva (...). Para fazer uma generalização em torno de uma vida idêntica para os confucionistas e os calvinistas, para os zen-budistas e os budistas tibetanos, há que se defini-la, na verdade, nos termos mais gerais – tão gerais, de fato, que qualquer força que porventura tenha virtualmente se evapora.⁸

A preocupação de Geertz ao definir o entendimento de *ethos* é perceber que as práticas sociais adquirem sentido dentro de suas comunidades. O fato de homens e mulheres se juntarem e procriarem pode ser observável, mas à medida que tentamos igualar os indivíduos por esta aparência todo o resto se dissolve. Dissolveria todo o sentido que faz o ato de procriar ter um significado único em cada comunidade. A tentativa de enquadrar todos os indivíduos numa mesma caricatura produziria um retrato sem identidade. A generalização dos estilos de vida de culturas diferentes só seria possível se definíssemos as características culturais em termos gerais. Tão gerais que a cultura se evaporaria.

Assim, podemos então empregar a concepção de *ethos* como a variante que estabelecerá a relação entre as culturas. Geertz define *ethos* como:

O tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo (...) A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade.⁹

No relacionamento dos jesuítas com os indígenas estavam envolvidas diversas concepções etnocêntricas que em maior ou menor grau, estavam presentes nas relações com o “outro”. A atitude etnocêntrica prevê um necessário reforço do “eu” como identidade cultural à medida que o “outro” se torna ininteligível. O grupo do “eu”, para sua própria manutenção toma para si todas as características positivas e moralmente corretas no que se refere a sua

⁸ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 52.

⁹ Idem, p. 143.

civilização. Compreensões assim levam a atitudes bélicas quando um grupo moralmente apoiado em sua civilidade possui força para impor seu poder à medida que são vitoriosos na guerra de conquista, ou seja, uma interpretação feita apenas pelo grupo do “eu” ao impedir o “outro” de dizer algo de si faz com que eles sejam representados pela ótica etnocêntrica e de acordo com as ideologias do grupo do “eu”.

Lévi-Strauss comenta que o grupo do “eu” normalmente repudia atitudes ou formas culturais manifestadas através da moral, da religião, da estética. Esse repúdio seria provocado pela falta de identificação em razão da diferença cultural. Ainda diz que “(...) o homem moderno entregou-se à centenas de especulações filosóficas e sociológicas, para chegar a acordos inúteis entre estes pólos contraditórios, e explicar a diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela tem para ele de escandaloso e chocante.”¹⁰

Com base nesta compreensão Lévi-Strauss constrói uma noção de etnocentrismo:

sabe-se que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou civilização, todas as formas da espécie humana, é muito recente (...) para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo na aldeia.¹¹

A partir de considerações como estas poderemos também buscar um conjunto de atos observáveis no discurso do colonizador, que poderão legitimar a negação do indígena, preterindo-o como sujeito do processo histórico ao negar-lhe a livre manifestação e reprodução de seus costumes, impondo-lhe outro. Nesse sentido, podemos pensar nas palavras de Pierre Bourdieu, que enfatiza a importância de se estudar o modo de estruturação dos hábitos através das instituições de socialização. A socialização produziria uma série de hábitos distintos e o agente social seria sempre considerado em função das relações objetivas que regem a estruturação da sociedade global. Esses hábitos distintos resultariam num cotidiano,

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976. p. 335.

¹¹ Idem, p. 334.

que vivido a cada momento, constituiria a composição social. Bordieu define esse movimento ao definir *habitus*:

sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente “regulamentadas” e “reguladas” sem que se tenha a necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um regente.¹²

Acreditamos que todas essas concepções constituem ferramentas importantes para compreender problemas que se encontram no estudo de um ambiente de fronteira.

Para José de Souza Martins a fronteira não se resume apenas à menção geográfica, mas também se refere a limites que envolvem a “fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem”.¹³

O ambiente de fronteira, segundo Martins, possuiria elementos constitutivos. No caso de confrontos, esses elementos formariam um grupo de resistência e de uma re-imposição de costumes. Neste contexto de imposição de costumes por um grupo dominante, os indivíduos se balizariam na tradição, para manter uma ordem estrutural à partir de uma moral preexistente. As tradições religiosas, por exemplo, em momento de ameaça aos seus poderes, fossem eles nas instâncias populares ou eclesiais, apelaram para a condição de vítima, que metodologicamente serve para a coesão de um grupo, e invocaram a tradição para balizar este poder, exemplo disto seria a guerra em nome de Deus. Esta justificativa se mantém através de uma percepção de mundo que podemos considerar abstrata ou como parte do mundo simbólico do qual a tradição, ou a moral, ou o poder alimenta-se. Em nome da condição de

¹² BORDIEU, P. Esboço de uma teoria prática. In Pierre Bourdieu. Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983, p. 61.

¹³ MARTINS, José de Souza. Fronteira: A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 13.

vítima, em nome de uma tradição, em nome de uma moral, as hostilidades tem sido justificadas em relações de fronteira.

Fredrik Barth, constatou que as fronteiras étnicas permanecem, apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. As diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre as etnias. Nas relações sociais de fronteira a caracterização de indivíduos como parte de um grupo étnico considera que eles compartilhem de “critérios de avaliação e de julgamento”.¹⁴ Por outro lado será a existência desses critérios em cada grupo étnico que permitirá a persistência de diferenças culturais identificadoras. Podemos perceber, portanto, a dificuldade dialógica nas relações de fronteira à medida que se falam linguagens onde valores morais têm significados diferentes para cada grupo étnico característico. Sobre isso, Barth diz que:

Cada categoria pode ser associada a uma escala de valores distintos. Quanto maiores as diferenças entre esses padrões valorativos, maiores as restrições à interação étnica, pois os status e as situações presentes na totalidade do sistema social que envolvam comportamentos discrepantes com relação às orientações valorativas de uma pessoa devem ser por esta evitados, uma vez que esses comportamentos sofrerão sanções negativas.¹⁵

A análise do encontro de populações diferenciadas numa situação de fronteira deve considerar que a tendência a estabelecer grupos dominantes e grupos dominados pode acabar por minimizar as relações de um modo determinista, ou seja, se os indígenas são sempre os vencidos, serão sempre usurpados em sua cultura. Por outro lado, como entende Ulf Hannerz,¹⁶ também há na situação de fronteira os fluxos e os híbridos, conceitos que caracterizam mais possibilidades de pensar o contato de populações diferentes. Para Hannerz a idéia de Alfred Kroeber que trata do “interfluxo de material cultural entre civilizações” procura

¹⁴ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 34.

¹⁵ Idem, p. 38.

¹⁶ HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, vol. 3, p. 7-39, 1997.

demonstrar as trocas no tempo. Acabamos por nos encontrar num paradoxo: talvez houvessem indígenas satisfeitos com a condição de cristãos, talvez houvessem padres ou viajantes maravilhados com a vida indígena. A historiografia mostra que os indígenas procuraram resistir à condição de vencidos, seja tornando-se aliados ou fazendo suas guerras.

2.2 – SOBRE A TOLERÂNCIA

Um modo de abordar a tolerância, é concebê-la mediada pelo conceito de *virtude*, já que ela era a reguladora da vida individual no século XVI. Podemos dizer que as virtudes são reguladas pelo desenvolvimento do pensamento cristão, já que a consciência individual só nascerá com o Estado Moderno. A história da tolerância cristã durante o século XVI está ligada à história da aplicação do conceito de tolerância.

Dentro da temática da história da aplicação do conceito de tolerância, a noção cristã-escolástica compreende uma etapa muito importante e essencial para este trabalho, pois a compreensão da tolerância, assim como seus conceitos afins, como a intolerância, tendem a aparecer inseridas em contextos relacionados ao bem e ao mal. Para o entendimento cristão, somente quando o mal pode ser subordinado a um bem, a tolerância poderia ser uma virtude. Esta parece ser a tese fundamental do comportamento cristão no século XVI, pois a intolerância poderá, em alguns momentos, receber a qualificação de virtude, chegando a ser classificada como algo moralmente positivo e bom.

A tolerância pensada como um dever só existe em relação a um mal que seria o objeto da tolerância. Desaparecendo o bem que tal tolerância provocou, o continuar a tolerar seria considerado adulação, o que comprometeria o comportamento cristão diante do mal.

La tolerancia efectiva sería un vicio y la intolerancia ante el mal un deber exigido por el derecho de los demás a la verdad y por el bien común. Será un deber de justicia, para todo aquél que tenga noticia de la permanencia en el mal, en el error el cortarlo, no directamente, sino a través de la autoridad competente (el párroco, el bispo, el papa). De otro modo, la intolerancia (y no la tolerancia), bajo la forma de la delación (por ejemplo, al Tribunal de Inquisición) será un deber de justicia.¹⁷

¹⁷ Dicionário de filosofia. *Proyecto de Filosofía en español*. www.filosofia.org Acesso em 30 maio 2002.

Portanto os cristãos, ao destruírem as práticas sociais indígenas, não praticavam uma intolerância se estivessem agindo por um princípio de fé, onde a imagem de ídolos, que não seus santos católicos, representavam a imagem de Lúcifer e exorcizá-lo fazia parte da dialética ritual cristã.

É importante acrescentar que a tolerância ou a intolerância durante o século XVI estava condicionada a atos de fé, ou princípios de fé, pois a perspectiva do ato, como atitude de uma só pessoa, agindo livremente por conceitos morais e pessoais, só será perceptível com o surgimento do Estado Moderno ou durante as lutas da Reforma ou Contra-Reforma. O individualismo começará a surgir com o ascetismo, as novas religiões, ou através da nova burguesia dominante em ascensão.

A tolerância, como conceito do Estado Moderno, versava sobre a liberdade individual, sobre atos, opiniões e intenções de uma pessoa. O objeto da tolerância não seria mais classificado através do bem e do mal, mas através de valores considerados bons.

Os jesuítas não eram homens formados para viverem a liberdade individual, entretanto presenciavam a transição da Idade Média para o Estado Moderno. Podemos alcançar esta transição percebendo a formação do homem europeu no final da Idade Média.

Os estudos baseavam-se nos *Studia Humanitatis* que continha as disciplinas principais da teologia, medicina, direito civil e eclesiástico. Os *Studia Humanitatis* subdividiavam-se em gramática, retórica, política, história e ética.

Pietro Paolo Vergerio (1370-1444), um dos primeiros humanistas na Itália, escreveu um estudo sobre educação onde tratou da formação que deve ter um homem erudito. Dizia que as artes liberais poderiam dar a cada pessoa o segredo da vida livre e, também, que a história tinha uma posição muito importante para a formação do homem por ser fonte de exemplos a serem imitados. Vergério inaugura uma fase em que a formação da liberdade não vinha mais do ensino escolástico. Esta começava a existir pelas artes liberais.

Humanistas eram os que estudavam as disciplinas da *Humanitas* e ainda liam grego, latim e consultavam os escritos no original. Essa formação fez com que os humanistas considerassem a antiguidade uma idade de ouro, pois passaram a estudar o passado procurando obras de escritores antigos. Surgiu então a necessidade de estudar o grego e o hebraico, também surgindo neste tempo as primeiras gramáticas latinas.

Na Itália, o centro do movimento humanista primeiramente foi Florença, depois foi expandindo-se nas cortes dos príncipes, escolas, universidades e casas particulares. O humanismo também invadiu outras cidades como Ferrara e Mântua através dos diplomatas e secretários papais.

Erasmus de Rotterdam foi um desses secretários papais que via no humanismo a possibilidade de novas interpretações para o pensamento católico. Este trabalho não pretende alcançar o pensamento de Erasmo, mas pretende demonstrar que o pensamento humanista que passou a influenciar o homem europeu no final da Idade Média teve em sua figura o representante dentro da Igreja sendo que este propunha repensar a função civil da Igreja e a tolerância religiosa.

Embora existissem os pensamentos propostos no século XVI por Loyola, por Erasmo ou pela Reforma, a igreja preferiu adotar o pensamento de Santo Agostinho:

Esto no obstante, la Iglesia se hace cargo maternamente del grave peso de las debilidades humanas. No ignora la Iglesia la trayectoria que describe la historia espiritual y política de nuestros tiempos. Por esta causa, aun concediendo derechos sola y exclusivamente a la verdad y a la virtud, no se opone la Iglesia, sin embargo, a la tolerancia por parte de los poderes públicos de algunas situaciones contrarias a la verdad y a la justicia para evitar un mal mayor o para adquirir o conservar un mayor bien. Dios mismo, en su providencia, aun siendo infinitamente bueno y todopoderoso, permite, sin embargo, la existencia de algunos males en el mundo, en parte para que no se impidan mayores bienes y en parte para que no se sigan mayores males. Justo es imitar en el gobierno político al que gobierna el mundo. Más aún, no pudiendo la autoridad humana impedir todos los males, debe 'permitir y dejar impunes muchas cosas, que son, sin embargo, castigadas justamente por la divina Providencia' (San Agustín, De libero arbitrio I, 6, 14: PL 32, 1228) (Libertas 23: AL 8, 239).¹⁸

¹⁸ GARCIA, José Luis Gutierrez. *Conceptos Fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*. V. IV (R-Z). Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1971, p. 337.

As idéias de Santo Agostinho são invocadas num momento em que a Igreja pensa o que fazer diante das reformas propostas por Lutero. Santo Agostinho propõe que se suporte alguns males no mundo para que não se impeça maiores bens.

Tolerar para evitar um mal maior torna-se uma solução politicamente preventiva, que não passaria por uma mudança moral, tornando o ato de tolerar uma atitude sábia e momentânea em nome de um bem comum. O bem comum traduziria uma moral comum, porém a tolerância assim entendida não equivale nem pode equivaler a aprovação positiva do mal suportado. A Igreja prefere adotar um pensamento baseado na lógica para não sofrer ou desapontar os cristãos não provocando nenhuma mudança em suas práticas sociais.

Vejamos a doutrina que prega São Tomás:

Pero en tales circunstancias, si por causa del bien común, y unicamente por ella, puede y aun debe la ley humana tolerar el mal, no puede, sin embargo, ni debe jamás aprobarlo ni quererlo en si mismo. Porque siendo el mal por su misma esencia privación de un bien, es contrario al bien común, el cual el legislador debe buscar y debe defender en la medida de todas sus posibilidades. También en este punto la ley humana debe proponerse la imitación de Dios, quien al permitir la existencia del mal en el mundo, ni quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga; lo que quiere permitir que se haga, y esto es Bueno (...) Sentencia del Doctor Angélico, que encierra en pocas palabras toda la doctrina sobre la tolerancia del mal.¹⁹

São Tomás esclarece que somente por causa do bem comum deve-se a lei humana suportar o mal, porém jamais aprová-lo. O bem comum parece referir-se a um estado tal de organização social que indica a sua própria civilidade. Já a lei humana deve tratar-se de uma moral que envolve um certo tipo de homem e a questão desse mal jamais ser aprovado indica o que já podemos observar na relação jesuíta – indígena: a presença de índios nus no ofício da missa, por exemplo, somente seria suportável entendendo a situação como passageira e como meio para a conversão indígena. Esta seria uma atitude política inserida no processo da conquista.

¹⁹ Idem, p. 400.

A compreensão cristã da tolerância se refletiu em algumas atitudes dos padres jesuítas, ao adquirirem uma postura que planejava estratégias de conquista e incorporação dos indígenas ao meio religioso e cultural europeu. Estas atitudes são classificadas como estratégias da intolerância, pois propõem mudanças comportamentais momentâneas para os jesuítas que funcionariam com caráter de assimilação dos indígenas.

Por exemplo, a carta de agosto de 1552, Nóbrega propõe mudanças no processo de confissão, no processo litúrgico e nas possibilidades de aplicação do batismo:

Primeiramente, se poderão confessar por interprete a gente desta terra que não sabe falar nossa língua, porque parece cousa nova e não usada em há christandade(...) Como nos averemos acerqua dos gentios que vem nus a pedirem ho batismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem(...) porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente(...) eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, Nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto poder ser.²⁰

A tomada de decisão de aprender a língua dos nativos também foi passo fundamental e estratégico para o exercício da incorporação cultural, assim como o uso da música como atrativo aos ouvidos indígenas:

después fueron los Padres por el Rio arriba a unas aldeas de unos indios que son amigos de los blancos, adonde les prediqué en su lengua y juntava los niños y les enseñava la doctrina. También les hazia decorar cantares de N. Señor en su lengua y les hazia cantar.(...) El Hermano Pero Correa predica todos los domingos a la tarde en la iglesia en la lengoa de la tierra. Viene la más gente de la Villa a oirle que viene por la mañana, ultra los esclavos y Indios de la tierra. Muchas vezes cantan los niños todos missa de canto de órgano, lo que es muy acepto a los Indios y huelgan de los oir todos. El P. Francisco Pérez es aora maestro de los niños, de los quales los más son hijos de los gentiles.²¹

Algumas sugestões estratégicas de conquista eram mais duras:

Una cosa se puede hazer para los obligar a ser christianos y a se subjectar a dar la obediência al Rei y a sus justicias, la qual se puede hazer sin perjuizio de nada y es mandar S. A. que so pena de muerte ningún christiano diese a indio ninguno de la baya ni un anzuelo, ni cosa ninguna de ninguna calidad; y, haziéndolo ansi, yo confio que antes de mucho tiempo los pusiese debaxo

²⁰ LEITE, Serafim. *Momumenta Brasiliae*, V. I, Carta 60, p. 410.

²¹ *Ibidem*, p. 429.

del jugo de nuestro Rei del cielo y del de la tierra. Y esto tenemos platicado el Padre Nóbrega y io y los más Padres y Hermanos, y así nos lo da nuestro señor a sentir. Y yo en esto me afirmo mucho que la necesidad los a de obligar juntamente com la doctrina; y que de ninguna calidad diesen ninguna cosa a ningún indio de aquellos de la Baía, sino a los christianos, digo a los que se tornasen christianos y quisiesen vivir apartados de los otros, y devaxo de la governación de la justicia del Rei. Y desta manera por los dias adelante así en la Baya como en todas las otras capitanias los iremos subjectando del todo.²²

A estratégia da desqualificação também é observada às vezes em relação a terra:

Una de las cosas porque los Indios del brasil son aora más guerreros y más malos de lo que solian ser, es porque ninguna nescesidad tienen de las cosas de los christianos, y tienen las casas llenas de heramienta, porque los christianos andan de lugar en lugar y de puerto en puerto hinchiéndolos de todo lo que ellos quieren. Y el indio que en otros tienpos no era nadie y que siempre moria de hambre, por no poder aver una cuña com que hazer una roça, tienen aora quantas herramientas y roças quieren, y comen y beben de continui, y ándanse siempre a beber binos por las aldeas, ordenando gueras y hazie[n]do muchos males, lo que hazen todos los que son muy dados al vino por todas las partes del mundo. Si les quitan esto que digo, tanto que ellos començaren de sentir la falta, ellos vendrán a dar obediencia a quien la na de dar y a conoscer señorío, y serán muy buenos.²³

Às vezes em relação à comida:

tirando a farinha de pao, que hé boa, a terra hé mui necessitada de carne e peixe e das mais cousas necessarias pera huma enfermidade, quando o Senhor a dá, porque das cousas dos sãos há poucas e das dos doentes nenhuma.²⁴

Ao pesquisar sobre o tipo de influência que receberam os fundadores da Companhia de Jesus, Marcel Bataillon revela que o período da formação da Companhia de Jesus também foi o período conturbado da Contra-reforma que tinha do seu lado Luthero. Do lado católico havia a figura de Erasmo de Rotterdam. Entre as idéias inovadoras de Erasmo e a Reforma de Luthero, a Companhia de Jesus cresceu, preferindo observar as formas das ordens antigas, como a dos Franciscanos, a dos Cistercienses ou o dos Beneditinos, mas procurando particularizar várias ordenações que regulamentavam os costumes principais dos padres.

²² LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, V. I, Carta 60, p. 443.

²³ *Idem*, p. 445.

²⁴ *Ibidem*, Carta 36, Volume II, p. 228.

Já em 1540 Inácio de Loyola tinha um esboço das regras sobre o gênero de vida que deviam levar os jovens que iriam estudar em Paris, os primeiros estudantes da Companhia. Em 1541 compôs regras para os colégios que iam abrindo: escreveu a *Instrucción* para o colégio de Padua em 1546 e regras parecidas foram enviadas aos colégios de Bolonha e Mesina. Só em 1549-50 são publicadas as Constituições que deveriam ser observadas nos colégios da Companhia. Mas as normas mais definitivas só seriam feitas nos anos 1553-54 onde se versava sobre as regras comuns à todos os jesuítas e sobre as regras mais particulares de cada ofício dentro da Companhia. Constituindo o maior conjunto de regras escrito por Inácio de Loyola, as Constituições foram aprovadas e impostas definitivamente pela primeira Congregação Geral de 1558.

Loyola escreveu em 1540 as primeiras regras da Companhia para um grupo de quatro jovens que foram estudar em Paris. Orienta-os sobre a vida que deviam levar e o modo como deviam seguir nos estudos, porém as primeiras regras mais sistematizadas são as de 1546-1547 escritas para os noviços, sacerdotes e para vários colégios. São regras que determinam sobre a comida, o sono, as coisas de uso pessoal, as saídas de casa e sobre o regime interno da comunidade. Regras mais definitivas seriam publicadas em 1549-1550, sendo as Constituições que os colégios da Companhia de Jesus devem observar para o bem proceder deles o louvor e glória divina. Inácio de Loyola escreveu as Constituições como normas preciosas que constituiriam a base da conduta do jesuíta, essa conduta seria o meio que os conduziria ao estado de perfeição a que Deus os havia chamado (em anexo algumas regras presentes nas Constituições).

Outro meio que Inácio de Loyola pensou para tornar os jesuítas mais próximos de Deus foram os Exercícios Espirituais, neles manifestam-se toda a espiritualidade própria da Companhia de Jesus.

Os Exercícios assentam em dois princípios:

um, como fundamento, na razão esclarecida pela fé, a criação do homem e o fim para que foi criado; outro fundado na fé – a Encarnação do filho de Deus, cuja a imitação deve ser a maior ambição humana. Supõe-se o pecado: e, portanto, a reacção contra o prazer (...) Os Exercícios acomodam a todo género de pessoas. Mas para os que seguem ou escolhem a perfeição religiosa, Santo Inácio dá-lhes dela um conceito novo. Até então a vida religiosa considerava-se como afastamento do mundo. Santo Inácio integra sua Ordem no mundo e faz dela uma campanha para a conquista do mundo.²⁵

Marcel Bataillon aponta a possibilidade de Ignácio de Loyola, o pai da Companhia de Jesus ter chegado a ler as novas propostas de comportamento religioso escritas por Erasmo, porém Loyola era um homem de formação ortodoxa e Erasmo tinha idéias muito libertárias para um período de Contra-Reforma. A possibilidade de Loyola ter lido os escritos de Erasmo e ter sofrido influência deles foi um ato que Loyola e seus companheiros procuraram apagar da história da Companhia e da vida de Loyola, através do que se observa numa carta de Ribadaneira a Nadal de 1567. Ribadaneira pede a Nadal que recolha os escritos de Luiz González, onde se vê que Loyola havia lido os escritos de Erasmo:

(5) Il y a là-dessus une curieuse lettre de Ribadeneira à Nadal (29 juin 1567): Que Votre Révérence exécute ce que notre Père (général) a déjà ordonné et, à ce que je crois, écrit aux provinciaux... à savoir qu'ils recueillent rapidement ce qu'a écrit le P. Louis Gonzales, ou n'importe quel autre écrit concernant la vie de notre Père, et qu'ils les conservent devers eux et ne permettent pas qu'on les lise ni qu'ils demeurent dans les mains des nôtres ou de tout autre. Puisque ce sont là œuvres imparfaites, il ne convient pas qu'elles troublent ou diminuent la confiance [que l'on doit] aux écrits plus complets. En cela Votre Révérence devra user de la diligence et de la prudence nécessaires selon elle, pour éviter le scandale.²⁶

Este ato era necessário na época, já que Loyola havia proibido que os participantes da Companhia lessem os escritos de Erasmo. Bataillon aponta a possibilidade de Ignácio de Loyola, ter chegado a ler os escritos de Erasmo que a muito estava promovendo uma eficaz reforma da doutrina cristã, ao atacar o pensamento medieval em suas bases.

²⁵ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 15.

²⁶ BATAILLON, Marcel. *Erasme et l'Espagne*. v. 3, Geneve: Librairie Droz, 1991, p. 283.

Veremos a seguir como Inácio de Loyola, o mentor dos Jesuítas que vieram ao Brasil, procurou ignorar os pensamentos de Erasmo e seguir as bases mais ortodoxas para conduzir a formação dos jesuítas. Pensamos que esta ortodoxia, juntamente com os exercícios espirituais desenvolvidos por Loyola, deram aos Jesuítas uma formação de princípios rígidos cujo que não calculavam o extremo choque que os Jesuítas viveram ou causariam quando atuassem nas colônias européias.

Erasmo juntamente com outros humanistas propunha reformas onde se pensasse a função civil da religião e a tolerância religiosa, mas em virtude das críticas de Lutero, ao que parece, Loyola preferiu reafirmar a ortodoxia religiosa, contrária a visão de Erasmo, propondo a seus seguidores os extremos dos atos de um religioso, através dos exercícios espirituais que ele mesmo escreveu, para os participantes da Companhia ou a todos que pretendessem uma vida reta. Diferentemente do que propunha Erasmo em sua obra: o livre arbítrio, onde diz que o homem é dependente de Deus no princípio e no fim, mas durante a vida o homem pode escolher entre o bem e o mal.

Por realidades como estas é que Roberto Cardoso de Oliveira considera que soluções apenas políticas não seriam suficientes para tratar do problema da relação jesuíta-indígena, uma vez que se a tolerância significa deixar a cada um exprimir suas opiniões, ela estaria longe de caracterizar o diálogo interétnico. O antropólogo entende que a única possibilidade de diálogo se daria com a construção de uma ética que transpusesse a questão étnica, pois indivíduos de etnias diferentes estariam inseridos em campos semânticos diferentes “(...) a ética discursiva (...) deixa um resíduo da incompreensão na relação dialógica quando a interlocução envolve membros de culturas absolutamente diferentes.”²⁷

²⁷ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2ª edição. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/UNESP, 2000, p. 197.

Apesar de ser possível de haver razões similares para assuntos diversos, exercitando-se a argumentação racional, o autor Roberto Cardoso de Oliveira entende que as possibilidades de diálogo se fazem dentro de grupos culturais inseridos em um mesmo “jogo de linguagem”. A ética discursiva operaria sobre uma tradição histórica que acarretaria dificuldades intrínsecas a própria estruturação de um diálogo. Nesse palco se constrói campo fértil para a situação de guerra de conquista.

3 – A INSTITUIÇÃO, O SUJEITO E AS PALAVRAS

3.1 – O DISCURSO JESUÍTICO

Procuramos analisar o discurso jesuítico considerando a hipótese de que ele foi construído ou formulado com a expectativa de que seus leitores principais seriam a própria organização jesuítica. Também consideramos o destino que as Cartas poderiam ter na Europa, bem como, em outras regiões do mundo onde os missionários atuavam.

A partir destas considerações, é necessário dizer que a análise busca um conjunto de atos observáveis no discurso, que poderão legitimar a negação do indígena, preterindo-o como sujeito do processo histórico, ao negar-lhe a livre manifestação e reprodução de seu *habitus*, impondo-lhe outro. A observação da dialética do discurso que prevê a reforma do indígena, no sentido de habilitá-lo sobre novas práticas, explicitando formas de intolerância, torna-se necessária, uma vez que o discurso possui meios de encobrir as contradições sociais abusando, de uma capacidade não só argumentativa, mas estrutural que direciona os seus receptores, uma vez que a ideologia jesuítica tinha amparo histórico da relação religião/política/poder, “*pois Coroa e Igreja irmanavam-se*”²⁸.

Exemplo disto seriam as estruturas que se tornavam históricas: como a participação dos jesuítas na (re)organização da vida social do Brasil, construindo instituições de base que orientaram a construção de conceitos como progresso, civilização, inteligência, tecnologias. Conceitos que se estruturaram historicamente em formas de poder e domínio e diminuíram a possibilidade de outros discursos. Diante do entendimento da intolerância como um ato possível somente àqueles que estão em condição de subjugar a outros atores na realização de

²⁸ VILLALTA, Luiz C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura M. (org.). *História da Vida privada*, v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 334.

um projeto implantado após uma guerra de conquista, poderemos abrir caminhos à compreensão do indígena como sujeito histórico, resgatando-o do discurso engendrado pelos jesuítas.

As cartas jesuíticas transmitem notícias de atos que, quando colocados em exercício, podem revelar a dialética do discurso. Atos que, quando exercidos, revelam uma intolerância que apesar de ser manifesta pela linguagem, só pode ser sentida pelo seu exercício.

Um exemplo desta dialética foi explicitado pela publicação de Alcir Pécora, “Política do Céu (anti-Maquiavel)”²⁹, onde analisa o momento em que certas questões seiscentistas sobre o sentido da ética são colocadas por Antônio Vieira.

Ao analisar a frase de Antônio Vieira, “não há fim sem meios”, Pécora procura perceber a ética cristã e sua relação com a política terrena. A frase aponta para os meios práticos que a Igreja institucional utilizava para a salvação dos fieis. A questão dos meios, como questão problemática, apontará para as práticas jesuíticas e, conseqüentemente, para a “política de obras” jesuíticas entre os indígenas. Nesse momento se há de pensar a ética, que não será efetuada sem os atos. Diz Pécora:³⁰

não há como pensar a ética em termos de princípios que não se particularizem como ocorrência: as potências não cumprem integralmente sua substância ética sem que se efetuem atos, que são neste caso tanto circunstancial quanto antologicamente relevantes.

Para Vieira, segundo Pécora, a ética não repugna a adoção de uma política de obras, muito menos desconsidera as dimensões em que essas obras podem vir a se manifestarem. Com esta compreensão pode-se encobrir a verdade da fé com a política ou encobrir a política das obras com a dissimulação da fé. Assim, as atitudes terrenas naturais também poderiam ser

²⁹ Alcir Pécora, A política do céu (Anti-Maquiavel). In: Adauto Novaes (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Cia das Letras, 1999. A referência à obra de Antônio Vieira, neste momento, serve-me como modelo de construção retórica do discurso jesuítico, compreendendo que é conhecida a grande obra do autor em questão da Contra Reforma e sua influência incentivadora na evangelização. Esta explicação se faz necessária, à medida que a produção de Antônio Vieira é posterior ao período que compreende as cartas jesuíticas que analiso.

³⁰ Idem, p. 129.

transcendentais à medida que obedece a “natureza divinal” para a qual Deus a criou. Ao que parece, o “natural” agir com fim providencial, justifica uma ética de meios coordenada por uma política do céu, na qual as atitudes terrenas são pensadas como extensão de atitudes divinas.

Assim poderia ser entendida a atitude ética jesuítica:

Com isto, a política temporal sempre ganharia em atender ao modelo celeste, seja no tocante à máquina de Estado, tema caro aos escolásticos, seja no que diz respeito às virtudes necessárias ao príncipe para a condução de seu governo, tema em geral mais debatido pela tradição retórica e humanista.³¹

Ciro Flamarion e Ronaldo Vainfas discutem a atitude hermenêutica e a posição do historiador diante de um documento. Dizem que a crítica de interpretação se faz positiva sobre o conteúdo do documento e negativa sobre sua validade histórica. Esta posição não implica porém que todo o sentido do texto seja perceptível com uma simples leitura do mesmo. É importante computar a análise do social que caracterizará o ideológico e o poder como fenômenos sociais inseridos no contexto.

As condições de produção de um discurso têm a ver com o “ideológico”, com os valores sociais da sociedade que o produz, ao passo que “as condições de seu reconhecimento” dependem do poder, isto é, das instâncias capazes de legitimar ou não a sua aceitação na sociedade.³²

Quando fala das técnicas da semântica, **Ciro Flamarion Cardoso** diz que ela possui alguns métodos e técnicas que o historiador poderia aproveitar sem contudo descuidar do abuso dos procedimentos quantitativos. Para a análise hermenêutica do discurso deve-se considerar que “Permanência e mudança, identidade e alteridade aparecem como faces opostas mas ao mesmo tempo complementares de um mesmo dado de uma mesma situação de significação”.³³

³¹ Ibidem, p. 130.

³² CARDOSO, **Ciro F. VAINFAS**, Ronaldo. História e análise de texto. In: CARDOSO, **Ciro** e VAINFAS, **Ronaldo**. *Domínios da História – ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1977, p. 377.

³³ Idem, p. 378.

Paul Ricoeur entende hermenêutica como: “A teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos.”³⁴ Ou como ele diz que diria W. Dilthey: “expressões de vida fixadas pela escrita”.³⁵

Paul Ricoeur faz um balanço histórico sobre a compreensão da hermenêutica e explicita as opiniões de W. Dilthey, M. Heidegger e H. G. Gadamer. Para Ricoeur, Dilthey teria adotado para sua hermenêutica um lado psicológico que poderia ser apreendido através de signos como a escrita. O indivíduo seria o pivô de todas as ciências humanas e a psicologia explicaria suas relações sociais.

No caso de Heidegger, Paul Ricoeur verificou que:

Os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo e não da relação com outrem (...) A questão MUNDO toma o lugar da questão OUTREM. Ao mundanizar, assim, o compreender, Heidegger o despsicologiza.³⁶

Ainda na busca de um método adequado à hermenêutica, Ricoeur aponta a compreensão de Gadamer, dizendo que:

na esfera da linguagem (...) a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores do discurso precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura.³⁷

Para Ricoeur, Dilthey teve como ponto de partida a subjetividade como referência última, considerou mais a capacidade reflexiva do indivíduo que a consciência histórica. Gadamer teria entendido que “A história me precede e se antecipa à minha reflexão. Pertencço à história antes de pertencer a mim mesmo.”³⁸

³⁴ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 17.

³⁵ Idem, p. 19.

³⁶ Ibidem, p. 34.

³⁷ Ibidem, p. 36.

³⁸ Ibidem, p. 39.

Paul Ricoeur com estas considerações, propõe que o texto seja visto como um paradigma do distanciamento na comunicação, uma comunicação que se faz na e pela distância e onde a obra do discurso significa a projeção de um mundo: “interpretar é explicitar o tipo de ser – no – mundo manifestado diante do texto.”³⁹ A tarefa da interpretação deverá criar uma proposição de mundo, um mundo próprio a um texto único.

Alcir Pécora como Paul Ricoeur, acredita nas significações que a forma da carta efetua. Pécora desenvolveu pesquisa sobre as correspondências jesuíticas no conceber e no atuar da Companhia de Jesus. Segundo ele, as cartas teriam sua função definida em três aspectos decisivos: “o da informação, o da reunião de todos em um e enfim, o da experiência mística ou devocional.”⁴⁰ Estes três aspectos enfeixados reforçariam a rede espiritual dos irmãos dispersos no mundo.

O autor interessa-se em ressaltar a implicação epistemológica que surgiria ao abordar as cartas jesuíticas através da forma. Segundo o autor as cartas devem ser vistas como uma produção que se faz em nome da conversão, são instrumentos para o êxito missionário. As cartas são manifestação de um gênero que não testemunharão nem significarão nada “que a sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar.”⁴¹ A implicação epistemológica seria a possibilidade de compreender o que a carta pode revelar sabendo que sua forma dita as possibilidades de interpretação.

Alcir Pécora propõe-se a analisar as cartas escritas por Manuel da Nóbrega dividindo as partes das cartas de acordo com o modelo histórico da *ARS DICTAMINIS*, a arte de escrever que tem seu centro, no final do século XI no convento Beneditino. São cinco as partes fundamentais das cartas. As cartas de Nóbrega, na análise de Pécora iniciavam-se com o

³⁹ Ibidem, p. 56.

⁴⁰ PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente. Brasil 500 anos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 382.

⁴¹ Idem, p. 374.

Salutatio que era a primeira parte do exórdio, uma saudação abreviada que declarava uma pequena diferença quando os destinatários eram leigos ou eclesiásticos que não faziam parte da companhia ou eram para irmãos jesuítas.

A segunda parte da carta seria o *Captatio Benivolentiae* que inclui a preparação do leitor para a apresentação do assunto. Momento em que Nóbrega exaltaria a humildade e a satisfação de ser membro da Companhia de Jesus, deixa claro que toda a ação de um jesuíta não é uma vontade pessoal, mas um cumprimento da obediência devida.

Portanto, os relatos das cartas no *Captatio* significavam a partilha das alegrias e tristezas que uniam os jesuítas nas mesmas amarguras e nas satisfações das conquistas e na disposição de fazer sacrifícios para levar a “outros” a “salvação”.

Uma terceira parte da carta compreenderia a *Narratio* que seria a construção de um relato. Nóbrega, através deste relato escreveria sobre um “estado de coisas”, suas narrações acabariam se transformando em cenas exemplares que evidenciariam costumes e práticas já perpetuadas. Dentro desta narrativa Nóbrega evoca quadros temáticos que dão diagnósticos de como se encontra o Brasil. Prefere evocar termos como a fertilidade da terra, das mulheres e do grande campo de trabalho para os “civilizadores”. Negativamente são caracterizados os povos da terra, que seriam originariamente bons, mas corrompidos por maus exemplos de maus cristãos que por sua vez seriam corrompidos pelos maus exemplos indígenas. A *narratio* também constava de um “relato de expectativas de uma história futura”⁴². História que só poderia ser construída com a presença de irmãos da Companhia, que incentivando os novos hábitos, qualificaram os indígenas à salvação, convertendo-os, livrando-os do pecado. Por outro lado, os métodos de conversão do gentio, segundo Pécora, levaram a questionamentos doutrinários que envolviam, por exemplo, o emprego de músicas e costumes festivos indígenas

⁴² Idem, p. 395.

para um maior aproveitamento da pregação. Também a confissão mediada por interpretes poderia ser um problema já que poderia ocorrer algum engano na tradição das palavras.

Nóbrega postulava em suas narrativas que a conversão indígena fosse feita pela via punitiva, o que provocaria a sujeição, pois o indígena poderia fugir das guerras que existiam entre as próprias tribos.

A quarta parte da carta incluiria a *Petitio* que seria a solicitação de providência à autoridade competente. Essas solicitações iam desde o pedido de envio de mais padres, mais mulheres até pedido de terras e assuntos relacionados à colégios de meninos. Solicitava também bens, verba a escravos para trabalhar no sustento dos Padres.

A quinta parte da carta seria a *Conclusio*, que previa o pedido da graça divina e a benção que teria um lugar retórico que reafirmaria o espírito de corpo da Companhia.

Observando a estrutura narrativa das cartas jesuíticas, principalmente as de Nóbrega, o autor Alcir Pécora conclui que “as cartas estão longe de ser efeito espontâneo das novas experiências dos padres em regiões desconhecidas dos europeus”⁴³.

Os jesuítas, autores dos diferenciados discursos a serem analisados, desenvolveram argumentos que legitimaram suas intenções, através de uma construção de idéias conexas, que possuem forma e estilo, que se compõem na formação de um conceito. As cartas jesuíticas possuíam um caráter adequado ao que desejavam alcançar. Logo, podemos investigar tanto as idéias e comportamentos comuns aos jesuítas, quanto a concepção de “ser” indígena a partir do contexto estrito que provocou a formulação destas cartas, buscando os “sentidos adequados aos roteiros plausíveis” que Pécora⁴⁴ trata como um “mapa retórico em progresso”.

Portanto, além de inicialmente se fazer a identificação do autor do discurso, a segunda etapa seria inserir o discursos no seu contexto, considerando que um autor não é um indivíduo

⁴³ Ibidem, p. 409.

⁴⁴ Ibidem., p. 374.

isolado, mas, sim, um indivíduo condicionado pelas contradições sociais que o fazem identificar-se com um grupo ou uma classe específico dentro de um plano de limitações políticas e ideológicas.⁴⁵ Conhecido o *status* do autor é possível inserir seus argumentos numa rede de valores que vão ao encontro de seus receptores.

Ainda a análise do discurso deve usar do método da dialética, contrapondo as relações subjetivas e objetivas sobre um mesmo fenômeno ou ato. Isto é, contrastar o que o discurso tem de ideológico com o que tem de prático, percebendo sua argumentação retórica.

⁴⁵ ALVES, Paulo. Perspectivas acerca do método e técnica de análise dos discursos. *História*, v.2, 1983. p. 34.

3. 2 – EXPANSÃO E ROTEIRO DAS CARTAS JESUÍTICAS

As cartas jesuíticas utilizadas neste trabalho estão publicadas, reunidas em edição diplomática, organizada por Serafim Leite na *Monumenta Brasiliae*, em 04 volumes publicados entre 1956 e 1960, pelo Instituto Histórico da Companhia de Jesus, sediado em Roma. As cartas do 1º volume datam de 1538 a 1553 e formam um conjunto de 75 missivas.

As do 2º volume correspondem ao período situado entre 1553 e 1558, em um conjunto de 70 cartas. As missivas do 3º volume que foram escritas entre 1558 a 1563, totalizam 74 documentos e as cartas do 4º volume que datam de 1563 a 1568, somando 74 as cartas de 1559 a 1568 que não serão analisadas nesta pesquisa.

As formas⁴⁶ em que as cartas subsistem são:

- Autógrafos; tudo escrito pela mão própria do autor;
- Originais; por mão de secretário mas com assinatura do autor;
- Registros; transcrição de documentos em livros oficiais quer da Cúria Generalícia de Roma, quer da Corte de Lisboa ou funcionários civis no Brasil;
- Apógrafos: cópias feitas de autógrafos e originais ou de outras cópias anteriores;
- Traduções: são muito numerosas em espanhol.

Dentre as várias coletâneas das cartas jesuíticas do Brasil, que vêm sendo publicadas desde o século XIX,⁴⁷ escolhemos as da *Monumenta* pelos critérios mais rigorosos no seu preparo. Esta edição foi simultaneamente publicada na Itália, através do Institutum Historicum Societatis Iesu, com o título de *Monumenta Brasiliae*, e no Brasil, pela Comissão

⁴⁶ LEITE, Serafim. Introdução geral. *Monumenta Brasiliae*, v. 1, Roma : AHSI, 1956, p. 80.

⁴⁷ RODRIGUES, José H. *História da História do Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1970, p. 252.

Comemorativa do IV Centenário da Cidade de São Paulo, sob título de *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil*.

O projeto de Serafim Leite era produzir uma edição completa “desde a primeira carta de Nóbrega até a última da perseguição pombalina”. Infelizmente a publicação foi interrompida nas cartas correspondentes ao ano de 1568, deixando uma imensa lacuna que alcança até o ano de 1750. Considerando as restrições de acesso aos arquivos históricos dos jesuítas, devem ser inúmeras as informações inéditas que seriam úteis aos propósitos deste projeto.

O cuidado na edição, de acordo com as normas estabelecidas em um congresso dos historiadores alemães, realizado em Frankfurt no ano de 1896, seguiu especialmente a recomendação de “reunir todos os textos relativos a um mesmo assunto, não se contentando com uma escolha arbitrária”.⁴⁸ Na introdução do primeiro volume da *Monumenta Brasiliae* são apresentados os pormenores da metodologia empregada para editar as cartas, bem como os critérios de escolha para a publicação dos documentos.⁴⁹

A *Monumenta Brasiliae* abre o volume I com a carta de Diogo de Gouveia⁵⁰ a Dom João III, redigida em Paris, que propõe ao rei de Portugal a colonização efetiva do Brasil e lembra que seus antigos alunos do Colégio de Santa Bárbara de Paris, já então padres poderiam ser convidados para a conversão dos gentios, assim diz em 1538:

E se V. A. deseja de fazer o que sempre mostrou, crea que nom podia nem a pidir de boca achar homens mais autos pera converter toda a Índia. Elles sam todos sacerdotes e de muito exempro e letrados e nom demandam nada.⁵¹

⁴⁸ LEITE, Serafim. *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo: Cia editorial Nacional, 1940. p. 10.

⁴⁹ LEITE, Serafim. Introdução Geral. *Monumenta Brasiliae*, vol. I. Roma: AHSI, 1956, p. 78-79.

⁵⁰ Diogo de Gouveia alugou o Colégio de Santa Bárbara em Paris, de que foi Principal durante muitos anos, de 1520 em diante, com a ajuda de D. João III, que em 1527 instituiu nele 50 bolsas de estudos para jovens portugueses.

⁵¹ LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, V. 1, 1956, p. 95.

Havia uma grande preocupação de Diogo de Gouveia que os bolsistas portugueses se tornassem teólogos mais importantes e de maior renome que os teólogos franceses:

Diogo de Gouveia, de volta a Paris no outono de 1527(...) escrevia a D. João III regozijado e desvanecido (...) Dos seus maiores desejos já dois estavam à vista: “SER DOUTOR EM PARIS E VER UMA FUNDAÇÃO DE TEÓLOGOS PORTUGUESES NELES” (...). Magnânimo e ambicioso, o velho doutor discreitava sobre os pressupostos da grandeza: “A PRINCIPAL COUSA QUE É NECESSÁRIO A UM GRANDE SENHOR É TER MUITOS HOMENS E MUTTO DINHEIRO”. A ÁSIA LHO DARIA. Também para os bolseiros – claro! – que em breve ofuscariam os estudantes franceses.⁵²

Diogo de Gouveia era duro e formalista e foi neste território espiritual que Inácio de Loyola preparou-se para a sua empresa cristã. Loyola foi um aluno quarentão que reservado suportou a tempestade que assolou o Colégio que o preparava quando da disputa da direção do Colégio entre Diogo de Gouveia, um ortodoxo submisso a boa tradição da teologia e André de Gouveia, precoce e ambicioso, com um grupo filológico, planejando novos rumos pedagógicos para o estudo da teologia.

André e seus irmãos tinham sido, afinal, os principais promotores da glória da casa barbarina, levando para lá o espírito indagador que se manifestava cá fora e reforçando-lhe a tradição de mestres como Celaya e Fermel⁵³

Neste terreno entre ortodoxias e entusiasmos, Loyola evitava os excessos do entusiasmo dos jovens que o desviasse da fidelidade a Igreja. Obviamente queria manter-se longe das questões que envolviam a Reforma de Lutero, preferiu fortificar o seu mundo interior através da confecção dos seus “exercícios espirituais”. Não desejava passar por um francês questionador, era um português cristão desejando ser mestre de evangelizadores católicos.

⁵² NEMÉSIO, Vitorino. *O campo de São Paulo: A Companhia de Jesus e o plano português para o Brasil*. Lisboa: Panorama, 1971, p. 53.

⁵³ Idem, p.59.

Os padres da Companhia, ao serem informados da lembrança de Diogo de Gouveia ao Rei, respondem a Gouveia que:

Todos nós, os que estamos mutuamente ligados nesta Companhia nos pusemos á disposição do Sumo Pontífice, como a senhor de toda a messe de Cristo; e com essa entrega mostrámos-lhe que estamos preparados para tudo quanto ele decidir de nós em Cristo; se, portanto, ele nos mandar para onde nos chamais, iremos com gosto; e a causa por que assim nos sujeitamos ao seu parecer e vontade, foi sabermos que ele possui maior conhecimento do que convém a toda a Cristandade(...) Não são as distâncias que nos metem medo nem o trabalho de aprender línguas: rogai-lhe, portanto, por nós, para que nos faça seus ministros na palavra da vida; pois, ainda que não sejamos suficientes de nós como de nós, esperamos todavia na sua abundância e riquezas.⁵⁴

Dom João III mandou observar os padres através de D. Pedro Mascarenhas, ao que eles responderam a Mascarenhas em 1540:

Responderam-me que nam tinham quere, por em espiciall o terem remetido ao Papa, per seu voto, e estavam prestes pera irem omde os elle mandasse, ainda que fosse mais lomje que a Imdia.⁵⁵

Passaram-se nove anos, do início das negociações para enviar padres ao Brasil até a primeira carta do Padre Nóbrega à Lisboa em 1549. Nesta data, 1549, o padre Manuel da Nóbrega era apenas Superior da Missão do Brasil. A Missão só foi elevada a província em 1553.

As citações acima, querem demonstrar e refletir a união dos interesses políticos e missionários, assim como a questão da servidão ao rei e aos seus fidalgos. É perceptível que as atitudes clericais podiam servir ao propósito não só da conversão como do colonizar.

A primeira carta de Nóbrega é um balanço do que se pretende fazer na terra além de demonstrar a primeira impressão que teve sobre os seus conterrâneos:

⁵⁴ Idem, p. 100.

⁵⁵ Ibidem, p. 106.

Spero em N. Senhor fazer-se fruito, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal. Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que ho fação despois.⁵⁶

Segundo Serafim Leite, desde 1549 as primeiras cartas de Nóbrega já eram enviadas a Portugal e de lá transferidas para Roma onde se encarregavam de distribuí-las pelas instalações jesuíticas localizadas na Europa e no Oriente:

As primeiras cartas de Nóbrega do ano de 1549, depois de lidas em Portugal, já estavam em Roma no fim deste ano, e logo começou a sua distribuição pelas Casas e Colégios europeus, não tardando a seguir o rumo do mar Atígoa e dali até os cofins do mundo oriental, que os navios portugueses acabaram de pôr em contacto directo com Lisboa e o Ocidente.⁵⁷

É possível observar na *Epístola Inagtiana* que em dezembro de 1549, Inácio de Loyola envia várias cartas pela Europa com notícias sobre o Brasil, a partir da carta de Nóbrega. O autor Josef Wicki aponta em sua *Documenta Indica* (1540-1557) a sensação que causou a chegada das cartas do Brasil em Goa. Serafim transcreve de J. Wicki o que dizia a carta de 1º de dezembro de 1552 escrita por Luiz Fróis aos irmãos de Coimbra:

As cartas que de Portugal vieram assim desse Colégio como do Brasil, no ano de 52, sobre maneira nos alegraram, e houve com elas assaz de fervor. Na noite que chegaram, se leram com companhia tangida até a uma, depois da meia noite, e no refeitório todos os dez dias seguintes. E logo, tresladado o sumário delas, foram mandadas à China, Japão, Maluco e Malaca, e todas as mais partes donde os Padres nossos andam.⁵⁸

A mesma sensação teria ocorrido com a chegada de cartas à Bahia, em julho de 1559:

Começando-as ler, começamos a receber novas forças e novos desejos, e novos louvores ao Senhor começamos, a pintar pelas mostras das mui heróicas obras obradas pelo Espírito Santo aos que não conhecíamos.⁵⁹

⁵⁶ Ibidem, p.108.

⁵⁷ Ibidem, p. 53.

⁵⁸ Wicki, Josef. *Documenta Indica*. Vol.3, p.45. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V.I.

⁵⁸ Cartas Avulsas, 410-411; CF Leite II 540-541. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V.I.

⁵⁹ Cartas Avulsas, 410-411; CF Leite II 540-541. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V.I.

As cartas jesuíticas variaram o seu local de escrita entre Salvador, Porto Seguro, São Vicente, Espírito Santo, Olinda e Piratininga que eram os núcleos regionais da província do Brasil. A esses núcleos regionais eram incorporados raios de ação, que os jesuítas percorriam através de expedições de reconhecimento de possíveis bases de catequização.

As referências jesuíticas não fazem menção a catequização de um povo específico, pelo contrário, admitem uma homogeneidade para os indígenas, uma homogeneidade para o tratamento na relação jesuíta indígena. Na História da Companhia de Jesus no Brasil há uma relação dos nomes de grupos, subgrupos e famílias de índios com os quais os padres da Companhia tiveram contato, porém a preocupação maior com os indígenas não estava ligada basicamente aos aspectos etnológicos e sim como diz Serafim Leite, a preocupação “Incidia mais sobre a sua qualidade de homens e as suas aptidões a tornarem-se civilizados e cristãos.”⁶⁰

Serafim Leite também fala da preocupação em submeter os índios ao regime de trabalho sistemático. Através desta preocupação podemos ver que mesmo diante da etnografia indígena em seu dia-a-dia, há a desconsideração de que esta rotina apontasse para uma sistemática. Portanto, a partir do estabelecimento dos jesuítas em suas bases de catequização partiam logo para a sistemática de ação. Preocupavam-se primeiramente com os locais onde erigiriam a Igreja e a escola, mas tinham claro que o trabalho de missionário se faria pelo interior, como relata Nóbrega, dando noção de como se constituíam os raios de ação jesuítica:

Começamos a visitar sus aldeas quatro compañeros que somos; y conversar com ellos familiarmente, presentándole el reyno del cielo si hizieren lo que le ensiñaremos. Estos son acá

⁶⁰ LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V.I, p.11.

nuestros pregones adonde nos hallamos, conbidando a los muchachos a leer y escribir, y desta manera les enseñamos la doctrina y les predicamos⁶¹

Houve a preocupação em catequizar os indígenas independentemente de qualificá-los como pertencentes a um determinado grupo étnico. Esta homogeneização também transparece nas cartas onde quase não são observadas referências a nomes específicos dos povos contatados.

Mas, considerando que as cartas jesuíticas variaram o seu local de escrita entre Salvador, Porto Seguro, São Vicente, Espírito Santo, Olinda e Piratininga, que eram os núcleos regionais da Companhia na província do Brasil, podemos inferir que grande parte do contato dos padres, nos primeiros dez anos de estada no Brasil, se deu com os povos habitantes do litoral.

Na *História da Companhia de Jesus* Serafim Leite refere-se à relação dos jesuítas com os Aimoré em Ilhéus e com os Tamoio no Rio de Janeiro, povos que tinham a mesma matriz cultural dos Tupinambá. Também há referência de contato com os Carijó em São Vicente, porém a presença dos Carijó acima do Trópico de Capricórnio, segundo Carlos Fausto,⁶² refere-se a carijós capturados como escravos, já que eles habitavam as regiões abaixo do trópico.

A sistematização de todas as informações existentes sobre os Tupinambá pode ser dividida entre informações culturais, linguísticas e arqueológicas. As informações culturais têm como investigação mais antiga a obra de Alfred Métraux⁶³ em 1928, publicando trabalhos sistemáticos, comparando aspectos culturais diversos tupinambá, onde mostrou uma série de

⁶¹ Idem, p. 139.

⁶² FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico. In *História dos índios no Brasil*. Org. Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 381-96.

⁶³ METRAUX, Alfred. *La civilisation Matérielle des tribus Tupi –Guarani*. Paris: Lib. Orientale Paul Geuthner, 1928.

semelhanças culturais na longa região entre o nordeste brasileiro e São Paulo. Essas semelhanças relacionavam-se especialmente à cultura material, a rituais e práticas sociais. As práticas sociais dos Tupinambá tiveram suas análises aprofundadas, posteriormente, por Florestan Fernandes na obra *Organização Social dos Tupinambá* onde reuniu evidências de uma série de áreas da costa brasileira que demonstravam que havia um sistema em comum que poderia ser considerado como uma organização uniforme e comum.

Hoje podemos dizer que esta organização cultural comum deriva da matriz tupi-guarani, dos membros falantes da família linguística tupi-guarani. Também pode-se dizer que esta semelhança cultural foi observada do ponto de vista linguístico. Aryon Rodrigues,⁶⁴ comparando todas as informações linguísticas sobre os tupinambá chegou à conclusão de que eles também tinham uma língua em comum falada ao longo da costa, notando que havia pouca variação dialetal, o que caracterizava uma língua tupinambá. Por fim, hoje também conta-se com as informações arqueológicas das populações litorâneas, que vão de São Paulo até o nordeste, apresentando semelhanças muito grandes em seus registros arqueológicos. Esses materiais arqueológicos comparados às informações históricas do século XVI mostram uma semelhança impressionante dos materiais ao longo da costa.

Aspectos comuns sobre a organização social, a cultura material e a língua não significam que estamos falando de uma mesma população em cada local. Consideramos que entre os tupinambá a diferença que os distinguia como grupo era algo mais sutil. Apesar de terem uma língua bastante uniforme com pouca variação dialetal ou terem uma cultura material também bastante uniforme eles ainda se diferenciavam em algumas regiões, se distinguindo entre si, como grupo. Constatação que recorre à questão da etnicidade. Cada grupo tinha em termos locais e até regionais motivos de distinção e de se verem como populações diferentes.

⁶⁴ RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

Temos então dois níveis de análise: um do ponto de vista lingüístico, cultural e material onde se observam as semelhanças, outra do ponto de vista da etnicidade, onde vão aparecer as diferenças. Enquanto há uma semelhança material, cultural e lingüística havia também as diferenças políticas entre si.

Os jesuítas, de certo modo, perceberam as semelhanças indígenas, principalmente a lingüística, o que possibilitou que agissem em locais diferentes ao longo da costa. Por outro lado, os relatos jesuítas muitas vezes não apresentaram uma sistemática comum, mas a sistematização dos relatos jesuíticos com informações históricas, antropológicas, arqueológicas e lingüísticas, como fizeram Alfred Métraux e Florestan Fernandes, revelam as semelhanças sistematicamente observadas, demonstrando uma uniformização.

Descreveremos, a seguir, um pouco da organização social dos Tupinambá, que foi o povo que maior contato teve com os jesuítas, nos primeiros anos de catequização e colonização, por sua abundância no litoral do Brasil do século XVI.

Florestan Fernandes diz que a organização social de uma sociedade “é definida como o conjunto de atividades de ações e de relações humanas, de caráter adaptativo ou integrativo, ordenadas em uma configuração social de vida”.⁶⁵

Quanto ao espaço os Tupinambá teriam habitado o Brasil meridional e setentrional do século XVI ao XVII. Vários grupos tribais eram fronteiriços dos Tupinambá, situação que resultava em contínuas guerras.

O objetivo da guerra, do ponto de vista tribal, consistia na expulsão ou no extermínio dos portugueses. Com isso, os tupinambá pretendiam perpetuar o poderio tribal sobre aquela região e restaurar o antigo sistema de relações intra e intertribais, primeiro solapado e depois ameaçado de destruição completa pelos portugueses.⁶⁶

⁶⁵ FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 20.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 70.

Podemos compreender que o antigo sistema de relações intra e intertribais, que aponta o autor, corresponde a uma organização que tinha o sistema de guerras como parte de suas relações e de estabelecimento de poderio sobre determinados territórios, conseqüentemente, a atuação dos portugueses e franceses provocaram deslocamentos e fugas dos Tupinambá para situações inusitadas de outros povoamentos ou para a submissão cristã. O autor nota que “os tupinambá sobreviventes abandonaram em massa seu habitat”.⁶⁷

Florestan Fernandes faz uma relação dos indígenas que passaram a viver em aldeias da Companhia de Jesus em 1564, ainda outros não listados viviam foragidos ou escravos de colonos. Vejamos a lista:

Aldeia de São Paulo	2.000
Aldeia de Espírito Santo	4.000
Aldeia de Santo Antônio	2.000
Aldeia de Santiago	4.000
Aldeia de São João	4.000
Aldeia de Santa Cruz	2.000
Aldeia de Bom Jesus	4.000
Aldeia de S. Pedro e Aldeia de Sto. André	8.000
Aldeia de São Miguel	2.000
Aldeia de N.S. de Assunção	4.000
Total	36.000

Esses dados se referem a aldeados da Bahia.

A questão da morte por epidemias introduzidas pelos europeus foi causa de grande mortandade e desestabilidade das aldeias, sendo a variola a doença mais proeminente. Também a fome chegou a ser a causa de muitas mortes. Os moradores litorâneos foram dizimados de vários modos: através de guerras de conquista, de capturas, de punições, de epidemias, de participação em expedições militares dos portugueses.

⁶⁷ Idem, 32.

O autor traça a disposição dos grupos locais Tupinambá em regiões como Angra dos Reis, Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão. Com base no número de grupos locais em cada região foi possível calcular a porção média de território exigida por cada grupo local. O grupo local podia variar na reunião de 8 a 4 casas, sendo quatro casas a composição mais comum, dispostas de modo a deixar uma ampla área central chamada terreiro. Em torno das casas eram levantadas cercas de tronco de palmeira de até 3,3 metros. As casas preveniam tensões demográficas à medida que repercutia à construção de novas casas de acordo com o número de crescimento populacional. Normalmente o número de indivíduos podia variar de 5ª a 200, variando a informação de cada cronista. O número de casas por grupos e o número de indivíduos por casas fornece uma média de 850 ou 650 indivíduos por casas em grupos locais com até 8 casas.

Os laços de união eram mais fortes entre indivíduos de uma mesma casa, considerando que existiam laços consanguíneos entre o chefe da casa e as diversas famílias pequenas. Cada família possuía uma área exclusiva da maloca. O espaço era distribuído de modo racional sendo que a maloca podia dividir-se em 50 a 70 casas. A localização do grupo em determinado território visava assegurar especificamente a proximidade de rios ou mar e terras agrícolas férteis, previam também o acesso à caça e as aves que forneciam certos tipos de penas.

A mudança de casa estava subordinada ao casamento, onde o noivo passava a frequentar o grupo subordinado ao pai da noiva. Esses laços tendiam a consolidar cada maloca com forte união ou solidariedade guerreira. A partir da solidariedade entre indivíduos de uma mesma casa é possível pensar na interdependência dos membros, mas não se deve pensar a maloca Tupinambá como uma “unidade social auto-suficiente”. Diz o Florestan Fernandes:

Ela era uma unidade de um grupo vicinal, a menor forma social Tupinambá de organização das relações sociais no espaço e no tempo. Por isso existia como grupo social articulado a uma

constelação de grupos sociais e como parte de um sistema mais amplo de ajustamentos e controles sociais.⁶⁸

Entre as articulações possíveis dentro de um grupo social estavam as expedições guerreiras que reuniam sete ou oito grupos locais que se faziam solidários e aumentava as formas inter-grupais de controle e solidariedade. Com relação a grupos situados na zona do rio de Janeiro e da Bahia, constatou-se grupos locais situados a uma distância de nove a trezentos quilômetros que mantinha em contato.

Esta organização presente em expedições guerreiras também estava presente na economia Tupinambá que era estritamente aderida ao meio físico. Cada grupo local possuía uma organização econômica e independente e auto-suficiente, considerando recursos naturais que dispunha e o raio de ação territorial. Viviam numa economia mista, realizavam coleta ou trabalho agrícola organizado e realizavam a caça e a pesca. O princípio fundamental desta economia consistia na produção do estritamente necessário ao consumo humano. Este princípio aliado à dependência direta do meio ambiente, entendido com suas variações temporais e as mudanças de estações, aumentava a interdependência humana intensificando as relações sociais dos grupos locais.

À partir da visão de Florestan Fernandes podemos repensar alguns conceitos importantes na organização Tupinambá. Modos da organização social podem ser ressaltados e compreendidos à partir de suas características, mas também podem ser vistos na perspectiva do sujeito indígena, caracterizando o ethos indígena para entender como conceitos externos a uma organização social podem desestruturar esta organização quando colocados em prática de modo coercitivo.

⁶⁸ Ibidem, 74.

Serafim Leite confirma, através de seu mapa da expansão dos jesuítas para o século XVI, a presença dos jesuítas no litoral e, portanto, o contato deles com os indígenas litorâneos. Ver mapa em anexo.

4 – NÃO CUMPRE-SE A SUBSTÂNCIA ÉTICA SEM QUE SE EFETUE ATOS

4.1 - SÉRIÇÃO DOS ATOS INTOLERANTES

A ação prática dos vencedores da guerra de conquista se dá sob formas diversas, pequenas tolerâncias que aos poucos impõem formas variadas de paz. A descaracterização do *ethos* de uma cultura, por exemplo, submetida a uma expressão controlada dos seus *habitus*, ou a falta de condições espaciais, ambientais ou psicológicas para a manifestação de uma cultura, faz com que significados e tradições sejam reconstruídos ou destruídos no tempo que os perpassa.

É importante pensarmos o tempo, a memória e as justificativas históricas como meios das ações dos vencedores da guerra de conquista, que através da prática de desmemoriar o “outro” por vias escritas ou orais, concretizam a ação da conquista. A ação do tempo na construção histórica escrita tem evidenciado a força de uma história oficial que busca homogeneizar, descaracterizando as diversas formas de viver e de se fazer história, onde se conflitam os tempos de culturas diferentes.

A reação dos jesuítas em relação ao *habitus* indígenas mostra o conflito de duas compreensões e vivências do tempo. O momento do encontro das duas culturas e a convivência advinda deste encontro, demonstra através da prática jesuítica, o conflito da compreensão de tempos diferentes representados por culturas diferentes, mas que atuam em um mesmo instante, em um mesmo espaço. Porém, a atitude jesuítica impõe-se de modo mais incisivo, por exemplo, pelo desejo de doutrinar os índios, principalmente os meninos,

ensinando-os a rezar “en una casa grande e alli los ensiñava a leer e escrever, y sabían el Pater Noster y Ave Maria, Credo Y Salve Regina” ⁶⁹.

O ato de rezar nos moldes jesuíticos, ou católicos, era um ato que não encontrava nunca um lugar na temporalidade indígena, assim como o desejo de fazer os indígenas reagirem a um Deus vingativo: “donde yo maior trabajo tenia, com los provocar a penitência por temor, ya que no querian por amor”. ⁷⁰

É através de pequenos exemplos como estes, encontrados por todas as cartas jesuíticas, que podemos dimensionar o conflito temporal onde se chocam as tradições de dois povos. Importante é compreender a dimensão dos atos de desqualificação praticados pelos jesuítas que procuraram promover a desconstrução das tradições indígenas ao imporem-lhes novas formas de manifestarem-se no tempo. Por exemplo, vejamos o que diz Anchieta:

Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e se riem dele. Um repreendendo-o eu por estar a fazer um cesto ao domingo, trouxe-o no dia seguinte á escola e queimou-o diante de todos por o ter começado ao Domingo: muitos sabem tão bem tudo que pertence á salvação, que não podem alegar ignorância diante do tribunal de Deus Nosso Senhor. Mas tememos que chegando eles a idade adulta voltem aos antigos costumes, ou por vontade dos pais ou com o tumulto da guerra. ⁷¹

Este trecho faz ver também que os índios ao chegarem a idade adulta tinham mais consciência da temporalidade específica da sua cultura e voltavam aos “antigos costumes”.

No processo conflituoso de duas manifestações temporais, a descaracterização da tradição indígena é encorajada por Antônio Blasquez ao propor a desmemóriação das histórias contadas pelos anciãos das aldeias:

Porque, asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem aventuraça, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e

⁶⁹ RODRIGUES, Antonio. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V. I, p. 468.

⁷⁰ LOYOLA, Inácio de. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, V. II, p. 22.

⁷¹ ANCHIETA, José de. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, V. II, p. 302.

despois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar isto lhes tirarão toda a gloria e honra que lhes deixarão seus avós”.⁷²

Apesar da luta temporal travada entre duas culturas, as sociedades étnicas variadas não devem ser vistas como ambientes que não sofreriam mudanças estruturais e tecnológicas e que a relação de contato com outros povos não os fariam pensar em novas estratégias de sociabilidade e de confronto. Porém, posturas que entendiam o tempo como progressivo, algumas vezes levaram à compreensão das sociedades indígenas ao nível do imobilismo, ao nível da falta de memória, ao nível o preconceito.

A etnografia foi considerada como capaz de apresentar provas através de sua metodologia, sobre os povos “sem história” e “fora do tempo”. Podemos considerar duas tradições fundamentais na manutenção desta idéia: uma vem da própria historiografia brasileira, formulada por F. Varnhagen que dizia em sua *História Geral do Brasil* que “de tais povos na infância não há história, há só etnografia.”⁷³ A outra idéia de dimensões mundiais é a concepção de C. Lévi-Strauss sobre os modelos etnográficos e a continuidade desses modelos dentro de estruturas sociais.⁷⁴ Lévi-Strauss fala da estrutura, do inconsciente, do modelo e da sincronia e ao estabelecer seus modelos de análise etnográfica levou a uma compreensão de serem estes modelos estáveis, modelos que acabaram sendo compreendidos como não perpassados pelo tempo. Porém, apesar das confusões metodológicas, feitas por alguns, Alfredo Bosi diz que:

Lévi-Strauss formulou uma hipótese segundo a qual o universo do mito, em que vivem os povos indígenas (...) se realiza como linguagem, pelas suas analogias, e constrói-se a maneira de uma

⁷² BLASQUEZ, Antônio. Apud LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, V. II, p. 377.

⁷³ VARNHAGEN, F. *História Geral do Brasil*, 5 vols. São Paulo: Melhoramentos, 1935.

⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

pauta musical com seus retornos, acordes e suas correspondências horizontais e verticais (...) que é histórica, pois as suas formas voltam e se transmitem de geração em geração.⁷⁵

Esta idéia é complementada pelas observações de Rosa, a partir de uma interpretação de Bachelard que diz:

A construção de uma temporalidade específica dá-se a partir da ordem dos fenômenos externos aos seres humanos. As pequenas lutas cotidianas, o nascer e o pôr-do-sol, a caça que foge de uma armadilha, a colheita do milho, as mudanças das fases da lua, a morte de uma pessoa (...) – tudo isso ocorre no tempo abstrato privado de qualquer espessura (...). No embate dos homens com esses instantes, esses ritmos, desvelam-se às modalidades simbólicas de controle do tempo, a domesticação da passagem do tempo; ou seja, a mitologia, os rituais, os discursos ideológicos, a memória coletiva, enfim, o desejo de se habitar um outro espaço que não o da finitude.⁷⁶

Estas considerações são importantes não só para que se compreendam os indígenas como seres históricos, mas para que também deixem de ser caracterizados como sociedade da “falta”. Gilberto Velho diz que:

Cada vez mais fica evidente que o que se considerou como sociedades ‘sem história’ viveram processos em que, tanto internamente, como externamente, experimentaram tensão, mudança e conflito. A longevidade de culturas com seus paradigmas e modelos é fenômeno a ser permanentemente reavaliado quando nos fixamos nas relações de poder e nas situações de eventual confronto entre autores.⁷⁷

É importante ressaltar que o objetivo na análise destas fontes é procurar perceber o sujeito indígena no discurso jesuítico. Este processo nos revelou duas situações. Primeiro percebemos que os jesuítas não escreviam suas cartas como etnólogos, portanto não escreviam partindo do princípio da observação simples. Segundo, porque praticavam a observação com o

⁷⁵ BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In NOVAIS, Adauto. **Tempo e História**. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal, 1992.

⁷⁶ ROSA, Rogério R. Gonçalves da. **A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai**.

⁷⁷ VELHO, Gilberto e ALVITO, Marcos. **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro: EDUF RJ/Editora FGHV, 1996, p. 11.

objetivo estrito de compararem os cotidianos – o deles com o do “outros” e promover a condução dos outros aos seus interesses catequéticos.

A busca do indígena no discurso jesuítico resultou na seriação dos atos selecionados a seguir. Não pudemos relacionar nestes atos o jesuíta complacente ou tolerante porque o universo jesuíta, sua formação eclesiástica, sua formação discursiva, não permitiam atitudes complacentes ou dialógicas com criaturas completamente fora do mundo cristão. Neste quadro não há como perceber a complacência do jesuíta se a tolerância para ele, naquele momento, não significava uma virtude.

Os atos a seguir não significam a tentativa premeditada de caracterizar os jesuítas com uma parcialidade destruidora, mas são frutos da busca do *ethos* indígena. Este *ethos* se evidencia nas cartas no momento em que o jesuíta pretende relatar os atos indígenas e compara-os ao comportamento de um cristão. Em virtude desta circunstância e deste modo de relatar o comportamento do outro a seriação dos atos mostra uma face intolerante dos jesuítas. Talvez não sejam intolerantes como sujeitos mas revelam uma intolerância, fruto de uma condição histórica. Tolerar, principalmente no período de Contra-Reforma, não significa uma virtude mas talvez um motivo de processo inquisitorial.

Este capítulo pretende seriar os atos de intolerância que foram encontrados nas cartas. Consideramos que o exercício de tais atos manifestava-se no cotidiano jesuítico-indígena. Procuramos selecionar trechos das cartas onde é possível perceber um comportamento de negação das atitudes do “outro”, partindo para a imposição de novos *habitus*.

1. Atos organizacionais

A classificação dos atos organizacionais se refere ao discurso que apontava sobre a organização interna dos grupos indígenas fazendo menção à falta de líderes e doutrinas, outras

vezes interferindo nos hábitos na ocasião da morte ou classificando de pecado as relações sociais ou parentesco ou principalmente intervindo na educação das crianças. Existem referências sobre a forma a animalesca como conseguem o alimento ou o modo como dormem ou como vivem mudando de espaços territoriais.

O discurso jesuítico trata a organização indígena como pouco funcional dentro dos padrões aos quais queriam que funcionassem o projeto catequético e colonizador. Talvez o argumento principal da intolerância organizacional esteja na falta de um rei que ordenasse sobre todos os grupos, o que levou os jesuítas a quererem unir vários grupos locais em um só, para predicarem a doutrina cristã.

Carta 54 V. I – NÓBREGA⁷⁸

Cassas de mininos nesta partes são muito necessarias:⁷⁹ não se podem ter sem bens temporais e da maneira que esta casa está fundada; e, sendo assi, à de aver estes e outros escandalos. Pera a Companhia se lançar de todo disto, não se podem sustentar estas casas, nem há zelo nem virtude, nem homeins pera isso que abaste; podem-se reger no temporal por homens leigos com ser há superiidade de tudo da Companhia e do Padre [que] dos meninos no espiritual tiver cuidado.

A carta 54 de Nóbrega ressalta a necessidade da organização das crianças indígenas em escolas que ele chamava de *Casas de meninos*. A racionalidade, no molde que Nóbrega acreditava, exigia que a formação das crianças indígenas necessitasse de um espaço

⁷⁸ “Este missionário – 1517-1570 – fez parte do primeiro grupo de jesuítas que vieram na embarcação com Tomé de Souza em 1549, tendo participado da fundação da cidade de Salvador. Em fins de 1552 partiu para a capitania de São Vicente, e no ano seguinte, já como primeiro Provincial do Brasil, fundou a missão de Piratininga, onde, em 1554, foi erguida a Casa de São Paulo (...). Permaneceu em São Vicente até inícios de 1556, voltando à Baía onde passou a ter uma participação direta nos assuntos da colônia, sobretudo após a chegada de Mem de Sá, terceiro governador geral, de quem era conselheiro (...). Nóbrega foi um dos jesuítas que mais escreveu, conservando-se dele 63 cartas (...) em todos esses escritos mostra sua visão pastoral e política na consolidação da obra missionária, que para ele era também a consolidação do império português. Morreu no Rio de Janeiro, em 1570, aos 53 anos de idade”. PREZIA, Benedito A. **Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000. p. 50.

⁷⁹ As amostras da intolerância são trechos das cartas jesuíticas que foram selecionadas por apresentarem manifestações de atos considerados intolerantes. A percepção destes atos resultou num grifo que pretende facilitar a visualização dos atos no texto.

previamente determinado para o fim da formação educacional. A sistematização indígena de passagem de valores através do cotidiano e da tradição não parece suficiente aos olhos de Nóbrega, por isso considerava a construção das casas de meninos como bastante necessária.

Carta 60 V. I – PERO CORREIA⁸⁰

Una de las cosas porque los Indios del Brasil son aora más guerreros y más malos de lo que solian ser, es porque ninguna nesciedad tienen de las cosas de los christianos, y tienen las casas llenas de heramienta, por que los christianos andan de lugar en lugar y de puerto en puerto hinchíendolos de todo lo que ellos quieren. Y el indio que en otros tienpos no era nadie y que siempre moria de hambre, por no poder aver una cuña com que hazer una roça, tienen aora quantas herramientas y roças quieren, y comen y beben de continuo, y ándanse siempre a beber binos por las aldeas, ordenando gueras y hazie{n}do muchos males, lo que hazen todos los que son muy dados al vino por todas las partes del mundo.

Pero Correia, na carta 60 V.I, invoca uma observação bastante curiosa à medida que estabelece que os indígenas passavam fome antes de conhecer as ferramentas introduzidas pelos europeus. Assim, ele não considera a produção material dos indígenas que se desenvolveu através dos séculos, desde suas armas de caça até suas vasilhas de preparar os alimentos, objetos que foram mudando de formas e matérias primas de acordo com sua eficiência e uso.

Carta 25 V. I – PERO CORREIA

⁸⁰ “Pero Correia (? – 1554) exerceu importante papel no início da obra jesuítica na capitania de São Vicente (parece ter estado em Porto Seguro) em 1549 conheceu os jesuítas que acabavam de chegar. Atraído pelo trabalho missionário, no final desse ano entrou para a Companhia de Jesus, tornando-se ‘o melhor língua do Brasil’ no dizer de Nóbrega, que contava com ele para a tão sonhada missão do Paraguai (...). Na carta de março de 1553 fala modestamente de sua formação intelectual e pede ao Provincial de Lisboa vários livros devocionais e de teologia que mostra que foi uma pessoa de boa cultura, algo raro no Brasil quinhentista, e não um simples aventureiro (...). Quando se pensou ordená-lo sacerdote, Nóbrega teve que pedir ao bispo da Baía uma dispensa especial, tendo em vista seu passado escravista, devido à ‘homícídios voluntários que tem, dalguns índios desta terra’. PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas / FFLCH-USP, 2000. p. 57.

Mas ellos tienen tan poca noticia de Dios, que me parece que se há de tener com ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal.

Pero Correia relatou a dificuldade que haveriam de enfrentar diante de pessoas que não possuíam um rei em comum que os guiasse, pelo contrário, havia uma fragmentação de poderes que concedia a cada casa e a cada aldeia um líder.

Carta 69 V. I – NÓBREGA

En el campo de aqui doze legoas se quieren ayuntar tres poblaciones en una mejor aprender la doctrina christiana, y muestran grande fervor y desseo de aprender y de les predicar.

A grande necessidade de interferência organizacional é proposta por Nóbrega, na carta 69 V.I, onde declara a necessidade de se juntar várias populações numa mesma aldeia. Nóbrega acredita nesta possibilidade como meio de compensar a falta de um padre para cada aldeia. Anchieta na carta 32 V.II também acredita na possibilidade dessa união de união de aldeias resultar numa nova organização num molde que favorecesse a prática da doutrina cristã.

Carta 22 V. I ANCHIETA⁸¹

⁸¹ “Em 1551, aos dezessete anos, entrou para a Companhia de Jesus, vindo dois anos depois para o Brasil, por problemas de saúde. Com breve passagem pela Baía, foi mandado por Nóbrega para a capitania de São Vicente, tendo sido encarregado da redação das cartas e das aulas de gramática ou latim, na recém fundada Casa de Piratininga. Dedicou-se ao estudo do tupi, elaborando uma *Arte de gramática*, poesias, autos sacros e textos catequéticos, todos em tupi. Em 1556 voltou para a Baía, onde foi ordenado sacerdote, retornando no ano seguinte a São Vicente, como Superior. Seus trabalhos e sua destacada atuação fizeram com que fosse nomeado Provincial do Brasil em 1577, cargo que ocupou até 1587 (...). Sua visão integracionista via no poder das armas um eficiente caminho para a implantação do cristianismo, pois o fracasso da colonização portuguesa representaria também o fracasso da missão. A dificuldade de entender o *outro* se nota em algumas cartas, quando elogia grupos que se assemelhavam à cultura européia quanto aos costumes e moral”. Nasceu em 1534, faleceu na aldeia de Reritiba, Espírito Santo, a 9 de junho de 1597. PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000. p. 69.

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência. **Vivendo sem leis nem autoridade, segue-se que não se podem conservar em paz e concórdia**, de maneira que cada Aldeia consta só de sis ou sete casas, nas quais, se não fosse o laço e a união do sangue, não podiam permanecer juntos mas comer-se-iam uns aos outros, como vemos que acontece em muitos lugares, onde eles não dominam essa paixão insaciável nem sequer par se absterem de devorar abominavelmente os consanguíneos. **Juntam-se a isto os matrimônios contraídos com os mesmos consanguíneos** até primos direitos, de maneira que, se queremos receber algum para o baptismo, por causa do laço de sangue é difficilimo encontrar-lhe mulher com a qual possa casar. O que é para nós não pequeno impedimento, pois não podemos admitir ninguém à recepção do baptismo conservando a concubina; por isso parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimônios em todos os graus, excepto de irmãos e irmãs.

No modelo jesuítico toda desorganização jesuítica residia na falta de rei a quem obedecesse. Anchieta, na carta 22 V.I, diz que cada um é rei em sua casa e que se não fossem os laços sanguíneos devorariam-se uns aos outros. O jesuíta não aceita tal liberdade de organização. Para ele somente a presença de um rei garantiria a organização das aldeias.

Carta 32 V. II ANCHIETA

Não partiu só por esta causa, mas também para espalhar a palavra de Deus entre estes Indios e incitá-los a juntarem-se todos numa grande Aldea que se havia de construir e assim mais facilmente poderem ser instruídos nos rudimentos e doutrina da fé cristã.

Carta 32 V. II ANCHIETA

Ergueu-se a sogra do Principal, já muito idosa e há muito baptizada, que se pôs do nosso lado, nos elogiou muito e censurou quanto pôde o genro, dizendo que ele nenhuma consideração teria alcançado se nós o não elevássemos a tanta honra. Este, pelo contrário, instigado pelo demônio, deitou fala diabólica em que renunciou a fé e ao baptismo recebido, vituperou os costumes cristãos e louvou os seus, aos quais está resolvido a voltar, deixando o nome que recebera no baptismo e retomando o seu gentílico. E disse abertamente que havia de tornar a fazer guerras e a matar contrários como costumava antes, o que a mulher, a sogra e os filhos muito detestam. Parece que entre eles já se trava aquela luta que o Senhor veio trazer à terra na qual se levantam a sogra contra o genro, a mulher contra o marido e os filhos contra o pai.

Carta 40 V. II ANTÔNIO BLÁZQUEZ⁸²

Los Aymurés, gente salvaje yaun en su vivir no dilteren de los brutos. Duermen en el suelo, no tienen lugar cierto, sino andan como se les antoja vagueando por una parte y por outra buscando el mantenimiento por los campos. Son en extremo flecheros y corren por los matos como gamos porque se crián en ellos.(...) No tienen a quien obedezcan sino a sus propias voluntades, y de aui es que hazen quanto se les antoja enclinándose con ellas a vicios sucísimos y tan torpes, que tengo por mejor callarlos debaxo de silencio que escribiendo descubrir maldades tan enormes.

Antônio Blázquez, na carta 40 V.II, acredita que a dispersão territorial das aldeias favorecia a continuidade dos indígenas em seus erros e pecados enquanto que o ajuntamento das aldeias promoveria uma ordem que eles acreditavam não haver entre as aldeias dispersas. Também não acredita numa organização interna das aldeias dizendo que cada um obedece a suas próprias vontades.

Carta 52 V. II ANTÔNIO BLÁZQUEZ

As Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se tom o conselho da guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem à doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de indios, mas hé tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e siguão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quasi em vão.

Para Blázquez, as velhas não estão aptas a dar conselhos porque não representam Deus, não representam rei e essa não é função de mulheres. A necessidade de um rei agrupador ou de um único Deus subsistiam nas comparações jesuítas, como referências morais que ditariam aos indígenas o comportamento vergonhoso e obediente que tanto lhes faltava.

⁸² “Nasceu em 1528, na Espanha. Entrou na Companhia em Coimbra a 19 de setembro de 1548 (...) embarcou para o Brasil com o padre Luis da Grã em 1553 e foi mestre de meninos: latim aos menos adiantados e ler e escrever. E também catequista. (...) foi encarregado, nos primeiros anos de sua estada no Brasil, de escrever as cartas de notícias e edificação (...). Faleceu na Baía a 27 de dezembro de 1606”. LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume I, p. 62.

Carta 40 V. II ANTÔNIO BLÁZQUEZ

O r.º remedio, e que já socede bem, foy fazer ajuntar os dem quatro Aldeas em huma só, pera o que muitos de nós avião de fazer em sua doutrina e ensino estando elles devididos, o possão fazer menos, estnado asi juntos, e serve isto tambem pera milhor se poderem remediar seus erros e peccados do que antes era possível por causa deste inconveniente que avia. Esperamos que com esta boa ordem e concerto que Nosso Senhor daa, se fará muito fruto en todos, donde resultará muita honrra e gloria de seu santissimo nome e mais claro conhecimento delle en todas estas partes.

A organização social dos povos indígenas e todos os atos advindos desta organização, durante muito tempo foi considerada como inexistente ou modificada sistematicamente, pela imposição de novos modos ou pela inevitável situação de contato com intuito colonizador. Florestan Fernandes define a organização social como “o conjunto de atividades de ações e de relações humanas de caráter adaptativo ou integrativo, ordenados em uma configuração social de vida.”⁸³

Para Fernandes o antigo sistema de relações intra e entre grupos étnicos correspondia a uma organização que tinha o sistema de guerras, por exemplo, como parte de suas relações e de estabelecimento de poderio sobre determinados territórios.

A guerra na sociedade Tupinambá foi vista por Florestan como o instrumental de uma sociedade que mantinha a memória através da história de vingança e a sociedade seria um meio para fins guerreiros. A guerra representaria possibilidades de articulação dentro do grupo social, articulações que se davam em organização de expedições guerreiras que se caracterizavam também pela solidariedade.

Manuela C. da Cunha e Eduardo B. Viveiros de Castro revêem a posição de Florestan Fernandes ao pensar a guerra como um instrumento, dizem:

A guerra Tupinambá não se presta a uma redução instrumentalista, ela não é “funcional” para a *autonomia* (o equilíbrio, a “reprodução”) da sociedade, autonomia essa que seria o *telos* da sociedade primitiva.... Não é da ordem de uma recuperação e de uma “reprodução” social, mas da ordem de criação e da produção: é instituinte não instituída ou reconstituente. É abertura

⁸³ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: DIFEL, 1963, p. 30.

para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.⁸⁴

Para Cunha e Viveiros de Castro a situação de guerra interagiu na criação e na produção do modo social da vida tupinambá. A medida do envolvimento guerreiro criava os significantes para a vida social. A questão guerreira permeava a vida e a morte dos homens e mulheres Tupinambá, conclui assim Viveiros de Castro:

Ao nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e harpia (...) os ritos da menarca envolviam a mesma imposição de um colar de dentes de capivara, “à fin...que leurs dents soient plus fortes à mascher leur breuvage qy'ils appellent *Kaowin*. (1953:207). Isto parece marcar os dois sexos por suas atividades principais no complexo guerreiro: os homens como responsáveis pela captura e morte dos inimigos, as mulheres como responsáveis pela produção de um componente essencial do festim canibal, o *cawim*.⁸⁵

Com a colonização a guerra Tupinambá mudou na sua essência. O governador Duarte da Costa ordenava que os inimigos deviam ser tornados escravos ou ser vendidos, práticas inversas da atitude guerreira Tupinambá que procurava somente aprisionar os inimigos e dificilmente os vendiam e mais indigno ainda, seria libertá-los em troca de resgate.⁸⁶

Poderíamos ainda enumerar diversas atividades da “rotina” Tupinambá, como as bebedeiras, a poligamia, a antropofagia. Estas atividades davam sentido ao *ethos* Tupinambá e foram relatadas em suas nuances por vários etnólogos. A guerra era uma questão de honra e de vingança. Relataram a antropofagia como o horror ao enterramento e a putrefação do cadáver. A poligamia estabelecendo o sistema de alianças. A beberagem como celebração oral dos feitos de bravura.

⁸⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.; CUNHA, Manuela C. da. Vinganças e temporalidade: Os Tupinambás. In: *Anuário Antropológico* 85, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 76.

⁸⁵ VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v.35, p. 21-74.

⁸⁶ Idem, p. 58.

Estes argumentos da sociedade Tupinambá querem mostrar não só que as várias etnias possuem diferentes modos de organização como também existe ordem naquilo que parece um caos para um olhar etnocêntrico.

2 – Intolerância física

A falta de vestimentas condizentes com as vestimentas ocidentais causou transtornos da ordem da negação do batismo e da não entrada nas igrejas, situação que interferiu na pregação e atuação católica. Havia a necessidade de vestir os índios e cobrir seus corpos, assim como cortar seus cabelos e retirar seus adornos. Os jesuítas queriam ver os índios como viam a si mesmos.

Carta 7 V. I NÓBREGA

Tambem peça V. R. algum petitorio para roupa, para entretanto cubrimos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polla honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade á missa aos domingos e festas, que faz muita devação, e vem rezando as orações que lhe insinamos, e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos.

Nóbrega revela o incômodo que lhes causavam a presença dos indígenas nus. Para ele, era paradoxal a existência de indivíduos convertidos ao cristianismo praticar orações cristãs com seus genitais à mostra, pois pensava que os cristãos eram indivíduos que deveriam zelar pelos costumes.

Carta 18 V. I LEONARDO NUNES⁸⁷

⁸⁷ “Entrou na Companhia de Jesus em 1548, já ordenado padre. Veio no ano seguinte para o Brasil, juntamente com Nóbrega, com a idade entre 25 e 30 anos (...) tendo sido provavelmente o primeiro jesuíta a alcançar os

En este tiempo los Indios no nos davan espacio ninguno, siguiendo y acometiéndonos por todas partes, y cierto que **parecian diablos, andavan desnudos todos**, como es costumbre de todos, dellos teñidos de negro, y otros de colorado, y otros cubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas com grande grita, y otros tañian unos buzios com que hazen alarde en sus guerras, que parecia el mismo infierno;

Leonardo Nunes vê nos indígenas nus a figura do diabo. O fato de estarem por todos os lados nus ou adornados, causava-lhe a sensação de estar no inferno. Em sua metáfora o inferno deveria ser desorganizado, colorido demais e libertino, pois a nudez favorecia os comportamentos imorais.

Carta 35 V. I JUAN NAVARRO

Y después de llegado algunos dias, él y yo fuimos a una aldea de los gentiles, y procuramos que se juntassem todos, y después de juntos les hezimos una plática por una lengua, y acabada les enseñamos la doctrina christiana, y me dió el Padre possession della para la tener a mi cargo. Y queriéndonos dellos despedir, yo les hize primero santiguar, y **viendo las piedras preciosas que trayan en los beços y en el rostro, les dixé como riendo, que les estorvava a se persinar**. Lo qual ellos tomaron de veras, y siendo de mucho precio las echaron a donde nunca más parecieron, lo qual me consoló mucho.

Juan de Navarro esclarece aos indígenas que os adornos que usavam em seus lábios representariam um obstáculo ao ato de persignar-se, deixando claro que tal ato tinha grande importância para um cristão. O ato de persignar-se declarava o indivíduo convicto do catolicismo.

Carta 54 V. I NÓBREGA

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho baptismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o baptismo e a entrada na Igreja é missa e doctrina; **porque parece que andar nu**

campos de Piratininga, já em 1550, bem antes de Nóbrega. Enviado a Roma em junho de 1554 para relatar os trabalhos do Brasil, morreu na viagem, aos 35 anos, vítima naufrágio. PREZIA, Benedito A. **Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas**. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000. p. 56.

hé contra lei de natura e quem não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e. por outra parte, eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto poder ser.

Nóbrega vive uma situação de conflito entre a moral religiosa e a necessidade catequética. Argumenta que andar nu é contra a lei da natureza, portanto um pecado. Por outro lado, a dificuldade em conseguir roupas para vestir a tantos índios atrapalharia o plano catequético.

Carta 39 V. II JUAN NAVARRO⁸⁸

Nosostros nos fuymos outro dia y passamos muchos des poblados, especialmente uno de veynte y tres jornadas, por entre unos indios que llaman Tapuzas, que es un gênero de indios bestial y fiero, porque andan por los bosques como manadas de venados, desnudos, com cabellos muy largos como de mugeres. Su habla es muy bárbara, y ellos muy carniceros y traen flechas ervoladas y despedaçan un hombre en nada.

A imagem dos Tapuias para Navarro representa a bestialidade. Combinam cabelos longos com nudez e com ferocidade que os distanciavam da misericórdia cristã ou das argumentações da moral religiosa, enfim a falta de diálogo racional.

O ponto fundamental da intolerância física por parte dos jesuítas é representado na frase de Nóbrega quando diz, na carta 54 V.I, que andar nu é contra a lei da natureza. Nóbrega trabalha com um significado de natureza que considera uma série de características como pré-existentes em indivíduos da espécie humana. Vê o uso de vestimentas como fato primordial da existência física, estando o uso de roupas completamente vinculado à natureza do indivíduo. A natureza humana, para Nóbrega, em sua essência já está repleta de conteúdos morais.

⁸⁸ "Entrou na Companhia em Coimbra a 22 de dezembro de 1545 e embarcou para o Brasil com o padre Nóbrega em 1549, que o aplicou mais de propósito à catequese dos índios, cuja língua aprendeu e de quem foi zeloso missionário, utilizando o pendor deles pela música e o canto e a pregação espectacular. (...) atuou na Baía onde também fez expedições pelo sertão. Faleceu na Baía a 30 de abril de 1557". LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume II, p. 38.

Um segundo significado de natureza aparece nos conteúdos de Juan de Navarro. Para ele a natureza representa o rudimentar, o indomável, o bestial. O homem dominado pela natureza seria aquele para o qual não houve a racionalidade. Seria o homem brutal movido pelos instintos assim como os animais. Navarro chega a comparar os Tapuias com uma manada de veados, indivíduos que não se preocupariam com suas aparências, nem como seus métodos em relação aos outros indivíduos.

Podemos constatar que a constituição física dos índios e a relação deles com o corpo, levou os jesuítas à situação de conflito.

3 – Intolerância Cosmológica

A classificação da intolerância cosmológica teve em conta, principalmente, o discurso relacionado ao comportamento dos pajés. Eles são referidos sempre como feiticeiros e representavam o maior obstáculo à prática cristã colocada pelos jesuítas.

A significação dos pajés dentro da tribo tinha função de caráter agrupador e estabilizador na sociedade. No entendimento da cosmologia Tupinambá, o autor Carlos Fausto⁸⁹ enfatiza como os jesuítas souberam utilizar a utopia da “terra sem mal” e se apropriarem do discurso dos “feiticeiros”. A apropriação do discurso tupi pelos jesuítas teria sido possível em um contexto de “deslizamento de significados” entre as duas culturas. Esta constatação não objetiva o entendimento de mudanças no universo cosmológico tupinambá mas mudanças eventuais de desestabilização das práticas indígenas levando a um controle, por parte dos jesuítas, das impressões espirituais dos tupinambá.

⁸⁹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. In CUNHA, Manuela C. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal/FAPESP, 1992. p. 300.

A relação da ação jesuíta classificada como intolerância cosmológica mostra, por um lado, a significação de um universo espiritual presente e funcional dentro da sociedade tupinambá, na qual a figura do pajé é percebida, analogamente, como santa, como possuidora de autoridade, possuidora de preocupação coletiva. Também seriam médicos e profetas, portanto, uma figura agrupadora. Por outro lado, percebemos a desqualificação destas características quando foi introduzida a cosmológica cristã, ou seja, uma religião que não poderia conviver com práticas consideradas demoníacas, com povos sem ídolos e sem Deus.

Carta 9 V. I NÓBREGA

Quando muere alguno de los suyos pónenle sobre la sepultura platos llenos de viandas, y una red en que ellos duermen, muy bien lavada. Esto porque creen, según dicen, que después que mueren toman a comer y descansar sobre sua sepultura. Hechanlos en cuevas redondas, y si son principales, házenles una choça de palma. **No tienen conocimiento de gloria, ni infierno;** solamente dicen, que después de morir van descansar a un buen lugar.

Nóbrega nota que as cerimônias de morte dos indígenas estavam desprovidas da interpretação do que seria a glória e do que seria o inferno. Ele sente falta dos significados que a partir da morte estabelece a condição que o indivíduo desfrutará: a glória de Deus ou o castigo do inferno, de acordo com o que foi a sua vida terrena.

Carta 24 V. I PERO CORREIA

Y allen desto ay entre ellos muchas gentilidades y grandissimos errores, y **de tiempos se levantan entre ellos algunos [que] se hazen sanctos y persuaden a los otros** entran en ellos spiritos que les hazen sabedores de lo que está por venir y **profetizan muchas mentiras.** También piensan que éstos les pueden dar salud, de manera que sólo por que les pongan las manos les dan quanto les piden. También piensan que les pueden dar victoria.

Pero Correia contesta a atitude dos pajés por serem indivíduos que desejavam se passar por santo, ou seja, indivíduos exemplares que deviam ser imitados. Os pajés seriam mentirosos

à medida que não possuíam as virtudes de um profeta para profetizar. Como eles não eram inspirados por Deus, possivelmente a sua imaginação vinha do demônio.

Carta 25 V. I PERO CORREIA

Assí que es necesesario andar de povoación para convertirtos y apartalos de muchas gentilidades y errores en que viven, porque ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hazer esso hazen.

Pero Correia contesta o poder atribuindo aos feiticeiros, como figuras santas e a quem os indígenas obedeciam. A obediência ao feiticeiro atrapalhava a conversão e o apartamento dos indígenas dos erros em que viviam.

Carta 31 V. I ANTÔNIO PIRES⁹⁰

Y si alguno adolecia le dezían que tenia anzuelos en el cuerpo, cuchillos o tiseras que le causavan aquel dolor, y fingian que se las tiravan del cuerpo com sus hechizerias: estas y otras muchas mañas suele usar en esta su generación en la qual tanto há que reyna, temiendo ser despojado de su tyrania.

Antônio Pires contesta o modo como os “feiticeiros” diagnosticavam as doenças e o modo como as diziam curar. Para ele os “feiticeiros” sabiam que estavam interpretando o que não conheciam.

Carta 33 V. I NÓBREGA

⁹⁰ “Nasceu em 1519, entrou na Companhia, já padre, a 6 de março de 1548 e embarcou no ano seguinte para o Brasil com o padre Nóbrega, de quem foi coadjutor na nova cidade do Salvador da Baía (...) aprendeu a arte de carpinteiro e presidiu aas primeiras construções materiais da Companhia no Brasil (...) Nóbrega levou consigo a Pernambuco, em 1551, onde foi algum tempo visitador do bispo e donde voltou em fins de 1553 para a Baía, e ocupou os cargos de Reitor, de Superintendente, e de Mestre de noviços. Acabou seus dias na Baía a 27 de março de 1572.” LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume I, p. 38.

En estas partes después que acá estamos, Charísimos Padres y Hermanos, se a hecho mucho fruto. Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendado, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, **pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos.**

Nóbrega estava em um momento que considerava de vitória, pois teria conseguido apartar os indígenas de seus costumes. Considerava que catequizar seria uma tarefa mais fácil, acreditando que os índios não adoravam a nada. Porém, o respeito indígena à figura do “feiticeiro” como alguém que dava esperanças sobre a saúde e as guerras, continuava significativo.

Carta 37 V. I NÓBREGA

Ho converter todo este gentio hé mui facil coussa, mas ho sustentá-lo em bons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em **coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hã vontade**, se com exemplo e continua conversação os sustentarem.

Nóbrega continuava acreditando que a conversão dos indígenas ao cristianismo católico era algo fácil, pois acreditava que eles não criam em nada e que só viviam nos maus costumes por falta de quem desse exemplo. Fora isto, estavam limpos para serem preenchidos com a crença cristã.

Carta 41 V. I VICENTE RODRIGUES⁹¹

Y porque entre ellos ai muchos hechiceros que lhe metieron en la cabeça muchas **imaginaciones del demonio**, entre las quales decian que nós le dávamos la muerte, tornó a sus

⁹¹ “Nasceu em 1528, entrou na Companhia em Coimbra a 16 de novembro de 1545 e seguiu para o Brasil com Nóbrega em 1549. Ensinava a doutrina e também a ler e escrever. Foi o primeiro *Mestre-escola do Brasil*. Ordenou-se em 1553 (...). Esteve no campo de Piratininga em Manissoba e em São Paulo, de que era Superior em 1562, tomou parte na conquista do Rio de Janeiro, voltou à Baía como Padre Espiritual, e por fim tornou ao Rio, onde faleceu a 9 de junho de 1600”. LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume I, p. 40.

pensamientos del demonio y recaió en sus enfermedades de grande tristeza y murió, com sewr mui amenudo de nós visitado. Outro, grande Principal, el qual no era christiano, tuve com él grande disputas, diciendo el qual sus costumbres eran verdaderos, y que sus paguoes, que quiere dezir sus hechiceros, les davan ls cosas buenas, scilicet, mantenimientos. Yendo nós por su Aldea hablámosle muchas cosas de Dios y de la muerte. Dixo él que no avia de morir, que los vellacos morirán y no él que era virtuoso, caminando un poco de camino com una lança a las cuestas, y hablando en estas cosas. De aí a quatro dias murió de una muerte terrible de que están mui medrosos y mucho nos temen, principalmente a nuestro Pe. Nóbrega.

Vicente Rodrigues acreditava que os pajés representavam o demônio, porque impediam o avanço da cristianização, ao espalharem entre os indígenas, que os jesuítas traziam a morte. Para Rodrigues, a morte que abatia os índios significava um castigo de Deus àqueles que, soberbamente, não aceitavam a conversão.

Carta 61 V. I NÓBREGA

Pero esta gentilidad como no tiene idolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres, mudándolas en otras buenas según Christo, lo qual pide continuación entr'ellos, y que vean buenos exemplos, y que vivamos com ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres, y por esta manera tenemos por cierto que todos serán christianos y mejores que los blancos que acá ai.

Nóbrega insistia na percepção de que os indígenas só tinham de mau os costumes, porém, observa que tudo o que ele pregava de pronto os indígenas assimilavam. Seria a cristianização das crianças que garantiria a firmeza da conversão. Nóbrega acreditava que um deus único que os agrupasse em torno de uma esperança coletiva facilitaria que cressem no Deus cristão e seus maus costumes, que poderiam significar a maior dificuldade à fé, seriam transformados através dos bons exemplos e da doutrinação das crianças.

Carta 22 V. II ANCHIETA

Aquelles feiticeiros, de que já falei, são tidos em grande estima. De facto, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que oos livram da doença e que têm sob o seu

poder a vida e a morte. Nenhum destes aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras.

Anchieta reforça a idéia de que os pajés espalhavam mentiras, como cura de doenças, e evitariam o contato com os jesuítas. Entendia que os “feiticeiros” eram líderes entre os indígenas, eles seriam curandeiros da dor e das doenças e teriam poder sobre a vida e a morte. Todo este poder, segundo Anchieta, seriam truques que nunca eram realizados na frente dos jesuítas, pois eles desmascarariam estes feiticeiros mentirosos.

Carta 25 V. II LUÍS DA GRÃ

No faltaron los hechizeros suios (que yo pienso seren solamente mentirosos y engañadores, y que no tienen comunicación com el demonio, aunque los antigos de la tierra dicen que tienen y que muchas vezes les apparece y les daa de pallos, y que a essa causa traen siempre fuego de noche, - bien see que le tienen ellos mui gran medo): éstos les persuadieron que en el baptismo le echávamos la muerte, y que aquell nombrar de Jesús y el santiguar era el señal, y que bien lo veião quando estava alguno enfermo que se moria com lo santiguaren y com le nombraren Jesús.

Luiz da Grã comenta que o poder atribuído aos feiticeiros não viria nem do demônio. Por outro lado, os “feiticeiros” atrapalhavam a conversão dos indígenas porque espalhavam pelas aldeias que o benzimento cristão e o batismo era um sinal de morte. Prova disto seria a morte dos indígenas enfermos após receberem o benzimento dos jesuítas. Para Luiz da Grã, os “feiticeiros” atribuíam aos jesuítas esta maldade para afastar os indígenas da conversão. Luiz da Grã ressalta que a figura do feiticeiro acabara persuadindo os indígenas a não aceitarem o batismo, pois o batismo lhes traria a morte.

Carta 58 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

E porque o demonio não enganasse a estes sete que estavam em esta Aldea com semelhantes enganos, João Gonçalves depois que os trouxeram ao corro os foi a aparelhar e pretentar se querião ser christãos, dizendo-lhes que até li forão filhos do diabo e que elle vinha da parte de Deos pera os fazer seus filhos, se elles com arrependimento da vida passada quisessem receber

o bautismo, sufficientissimo pera lhes lavar toda a sugidade de seus pecados e tornar a alma limpa que elles com sua torpeza tinham negra e mui fea; acrescentando a isto que os demonios não aguardavam outra cousa senão que espirassem pera os levar ao inferno, do qual escapariam se antes de morrer se lavassem com o sagrado bautismo. Com isto e com outras cousas que o Spiritu Santo lhe inspirou ficarão todos movidos (somente hum) pera receber nossa fee.

Podemos perceber o uso da força demoníaca para caracterizar a ação dos pajés, pessoas que “ousavam” ter contatos extracensoriais com Deus, ou seus deuses. Ronaldo Vainfas assim evidencia este ato:

A diabolização conceitual das idolatrias era parte integrante, portanto, do corpo doutrinário e do imaginário cristão desde, pelo menos, a Idade Média – resultado do anátema lançado, nos tempos bíblicos, contra o culto dos gentios e os adoradores de estátuas. Transposta para a América, a idéia de idolatria iria funcionar como filtro na percepção das religiosidades e costumes ameríndios pelos europeus, enxertada naturalmente de significados que a própria realidade americana sugeria aos observadores.⁹²

Portanto, a prática da alteridade não seria possível dentro desse ambiente, mas sim, já viriam armados desde a Europa de significados colonizadores desqualificantes, como continua a mostrar Ronaldo Vainfas:

No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música....Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural.⁹³

Na observação da intolerância jesuítica sobre a cosmologia tupi não há como negar que o sistema religioso tivesse grande influência sobre as demais atividades do grupo:

É o que sugere o trabalho clássico de Florestan Fernandes, para quem a guerra, o parentesco, a relação com a natureza, toda a organização social Tupinambá, enfim, se subordinava estreitamente ao sistema religioso tribal.⁹⁴

⁹² VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 26.

⁹³ Idem, p. 26.

⁹⁴ Ibidem, p. 45.

O que podemos inferir é que a relação do religioso também para a sociedade colonizadora exercia grande força sobre os atos. Vejamos o que conclui Bernardo Bernardi sobre a relação de religião e cultura.

o etnema religioso – mágico não se limita apenas ao nível intuitivo e interpretativo. Estrutura-se num conjunto de actos e de manifestações culturais, religiosas e mágicas que têm por fim colocar o homem numa relação precisa com o universo, corrigir todos os desvios e manter eficiente a ordem estabelecida. E, visto que o homem se encontra imerso totalmente na realidade cósmica, não há manifestação cultural que não reflita, de maneira específica, a preocupação de estabelecer o homem numa relação cósmica precisa. Por outras palavras: não há aspecto da cultura, não há etnema, que não seja, também, de qualquer modo, religioso. É artificioso separar os etnemas, como importa fazer por necessidade analítica; mas é preciso ter em conta a necessidade de restabelecer, de modo existencial, a unidade e a inter-relatividade dos etnemas e da cultura. Em especial, é sumamente arbitrário distinguir e separar o sagrado do profano, a religião da magia, a vida religiosa da vida laica; a relação do homem com a realidade misteriosa do cosmos é contínua e inelutável. Nas culturas <simples>, privadas de cristalização escrita, a espontaneidade existencial não distingue, nem separa – vive⁹⁵.

A particularidade da figura do religioso ou do pajé no universo cultural indígena foi motivo de preocupação para os jesuítas, á medida que o pajé também representava um homem de conhecimento, de sabedoria, um observador experiente que se mostrou como obstáculo à guerra de conquista e teve seus conhecimentos tratados como enganos e feitiçarias.

Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaños y echizorias. Estos son los mayores contrarios que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metenos en el cuerpo cuchillos, tigras, y cosas semejantes, y que com esto los matamos. En sus guerras aconsejanse com ellos, aliende de agüeros que tienen de ciertas aves.⁹⁶

Os jesuítas parecem ter observado que a figura do pajé constituía uma simbologia no meio indígena e este significado era tão perceptível aos jesuítas que eles, algumas vezes,

⁹⁵ BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Tradução A.A. Mota da Silva. São Paulo: Edições 70, 1974, p. 387.

⁹⁶ LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. V. I, Carta 9, p. 145.

chegavam a comparar os pajés aos santos católicos, tamanho o valor dado a eles dentro das aldeias. O pajé foi motivo de preocupação para o jesuíta à medida que também representava um homem de conhecimento, de sabedoria, um observador experiente.

O respeito aos pajés, por parte dos indígenas, atrapalhava os caminhos da conversão ao cristianismo. Os pajés representavam a insistência em uma tradição de maus costumes que propagavam mentiras inspiradas em poderes demoníacos.

Para os jesuítas somente o demônio poderia querer atrapalhar a propagação dos benefícios do saber-se filho de Deus. Não fossem os pajés, os índios estariam completamente prontos a assimilar o cristianismo, pois os jesuítas não consideravam que os “maus costumes” que eles viviam viessem a significar um estilo de vida, um modo de organização social, que tinha no pajé uma figura agrupadora.

É importante observarmos que os pajés são consultados nos momentos de aflição, e isso os jesuítas também notaram: durante a dor, a doença, a morte, a guerra. Paralelamente a este fato, soma-se a quantidade de relatos de índios enfermos e morrendo. Hoje sabemos que o contato dos indígenas com os jesuítas resultou em um ataque invisível de vírus do Velho Mundo sobre os índios sem imunidade.

Portanto, os pajés tinham razão quando aconselhavam a distância aos jesuítas. Por um lado, os jesuítas acreditavam que a morte dos indígenas era um castigo de Deus à não aceitação da conversão. Por outro, os pajés acreditavam que o batismo jesuíta era o prenúncio da morte.

Esta relação que o jesuíta faz com a conversão e a morte, ainda hoje é fruto de abstração. Porém, o que notou os pajés como conselheiros naquele momento foi muito sábio, pois relacionou motivos de mortes estranhas às que eles viviam e conheciam, à presença de pessoas estranhas ao meio em que viviam.

4 – Intolerância de hábito

Os atos de conquista relacionados aos hábitos querem refletir sobre a possibilidade de mudança nas práticas cotidianas que davam sentido à rotina das populações indígenas. Revelam-se atos de conquista à medida que já possuem novas formas de comportamento para impor à sociedade indígena. Esta classificação refere-se às práticas cotidianas que davam sentido à rotinas dos grupos indígenas.

Carta 31 V. I ANTÔNIO PIRES

Muchos de los gentiles piden el agua del bautismo, mas el P. Nóbrega há ordenado que **primero se les bagan los cathecismos y exorcismos**, hasta tanto que conoxcamos en ellos de firmeza, y que de todo corazón crean em Christo, y también que primero emiendem sus malos costumbres.

Antônio Pires achava oportuno seguir as ordens do P. Nóbrega aplicando primeiro o catecismo e o exorcismo nos indígenas para depois observar se o comportamento deles estaria livre dos “maus costumes”. Só assim poderiam receber o batismo.

Carta 35 V. I JUAN DE NAVARRO

Ansí llegamos a una aldea, donde hallamos los gentilles todos embriagados, porque acá **tienen una manera de vino de rayzes que embriaga mucho**; y quando ellos están ansí borrachos, están tan brutos y fieros, que no perdonan a ninguna persona, y quando más no pueden, ponen fuego a la casa donde ay estrangeros.

Navarro observou que existia entre os indígenas o hábito de fabricarem uma bebida de potencial alcoólico, o cauim. Chama a atenção para que, estando eles embriagados não perdoavam pessoa alguma, isto é, até eles, os jesuítas, sofriam com a brutalidade dos indígenas embriagados que colocavam fogo em casas em que havia estrangeiros.

Carta 60 V. I PERO CORREIA

Una cosa se puede hazer para los obligar a ser christianos y a se subjectar a dar la obediencia al Rei y a sus justiciais, la qual se puede hazer sin perjuizio de nada, y es mandar S. ^a que so pena de muerte ningún christiano diese a indio ninguno de la Baya ni un anzuelo, ni cosa ninguna de ninguna calidad; y, haziéndolo ansi, yo confio que antes de mucho tiempo los pusiese debaxo del yugo de nuestro Rei del cielo y del de la tierra. Y esto tenemos platicado el Padre Nóbrega y io y los más Padres y Hermanos, y asó nos lo da nuestro Señor a sentir. También os quiero contar cerca los esclavos de la tierra, y mamalucos (que son hijos de portugueses y indias de la tierra) y sus confessiones que tanto continuan aora en la Quaresma en que estamos y al sus señores no vien en tan aparejados ni contritos como ellos, y así se haze en ellos mucho fruto.

Pero Correia pensou em um método de fazer os indígenas se sujeitarem ao cristianismo e ao Rei. Propôs que não fosse mais oferecido aos indígenas objetos de uso cotidiano que tinham sua origem na Europa. Esta renúncia faria os indígenas aceitarem o yugo do rei e de Deus.

Carta 65 V. I ANTÔNIO RODRIGUES⁹⁷

Tomados a nuestra ciudad, hallamos admirable fructo hecho en los gentiles, porque un Padre llamado Nuno Gabriel, dexando una capellania que tenia en la iglesia, se dió a doctrinar del todo estos gentiles, y tomava los principales dellos y los hijos de los principales; y los tenia en una casa grande e alli los enseñava a leer e escrevir, y sabían el Pater Noster y Ave Maria, Credo y Salve Regina, mandamientos y finalmente toda la doctrina. **Hízoles cantares contra todos sus vicios, scilicet, para no comer carne humana, para no se pintar, para no matar, etc.** Fué cosa para alabar a Dios el fructo que com estos gentiles hizo este Padre y la mudança que hizieron, porque siendo de antes grandes comedores de hombres, agora ya bj [6] legoas al derredor no los comem.

Antônio Rodrigues contava com alegria como o padre Nuno Gabriel havia reunido os indígenas em uma casa grande onde doutrinava-os, ensinando-os a ler e a escrever, além de ensinar a rezar. Os frutos do padre Nuno Gabriel vão mais longe, pois ele acreditava ter

⁹⁷ “Nasceu em Lisboa em 1516. Já contava com 37 anos de idade quando Nóbrega o recebeu na Companhia em São Vicente, no ano de 1553. Tinha conhecido os grandes caminhos da América do Sul, assistindo à primeira fundação de Buenos Aires, a de Asunción, atravessara o Chaco e subira o Paraguai. (...) falava o guarani, era cantor e músico (...) colaborou, sob obediência de Nóbrega, na fundação de Piratininga (...) foi levado à Baía em 1556 e ordenado sacerdote em 1560. Faleceu a 20 de janeiro 1568. LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume I, p. 46.

conseguido, também, apartar os indígenas de seus vícios, como o de comer carne humana, não decorar o corpo e não matar.

Carta 69 V. I NÓBREGA

Y considerando la qualidad de aquestos gentiles, que es tener poca constancia en dexar las custumbres en que se na criado, assentamos ir cien leguas de aqui a hazer una casa, y en ella recoger los hijos de los gentilles y hazer ayuntar muchos indios en una grande ciudad, haziéndolos bivar conforme a la razón, lo qual no fuera mucho difficil por lo que de la tierra ya avemos sabido y veemos por experientia, y el Hermano Correa obligava a esso la vida por lo que de los Indios conosce.

O padre Nóbrega compreendeu, na carta 69, que os costumes indígenas não mudariam se permanecessem vivendo no modo em que eram criados. A idéia do padre foi a de reunir os meninos índios em uma casa distante do ambiente onde nasceram. Nóbrega intentava uma educação aos indiozinhos a partir da razão que condicionava a própria formação dos padres.

Carta 6 V. II LOYOLA⁹⁸

Lo que todo me aprovechó después para predicar en outra villa principal, en donde yo maior trabajo tenia, com los provocar a penitencia por temor, ya que no querian por amor, y dellos como obstinados en el peccado com confiança de la misericordia de Dios sin querer apartar, vino su ira sobre ellos por lo mesmo modo que a los otros: Saltó el fuego súbitamente y quemó quasi toda la villa de los muros adentro sin poder valer a casas ny haciendas, que se quemó en mucha cantidad, y las casas contaron sincoenta y tantas.

O padre Loyola compreendia que o modo de fazer os indivíduos mudarem suas atitudes pecaminosas deveria se dar através do temor, pois a compreensão do amor de Deus não convencia os indígenas suficientemente a ponto de largar a vida do pecado. O castigo para a falta de apego à Deus apareceu subitamente através do fogo que queimou uma aldeia inteira.

⁹⁸ Inácio de Loyola foi o fundador da Companhia de Jesus. Suas cartas não foram escritas no Brasil, porém o item 2 desta dissertação trata com maiores detalhes a figura deste padre.

Carta 3 V. II NÓBREGA

Ajuntamos todos os que Nosso Senhor quer trazer á sua Igreja e aquelles que sua palavra e evangelho engendra polla pregação. E estes de todo deixão seus costumes e se vão estremando dos outros, e muita esperança temos de serem verdadeiros filhos da Igreja.

O padre Nóbrega comentou como foi feita a união de vários indígenas, contou com os que vieram por causa da pregação do evangelho e com os que vieram porque Deus os quis trazer. Comentou como esta união ajudou os índios a deixarem seus costumes e favoreceu que se emendassem em costumes novos de filhos de Deus verdadeiros.

Carta 22 V. II ANCHIETA

Temos também em casa connosco alguns filhos dos gentios, que atraímos a nós de diversas partes. Estes apartam-se tanto dos costumes dos pais, que, passando aqui perto de nós o pai dum, e visitando o filho, este muito longe esteve de lhe mostrar qualquer amor filial e terno, de maneira que só por pouco tempo, contra vontade e obrigado. Por nós, é que falou com o pai; e outro, estando já há muito separado dos pais, indo de caminho uma vez com os nossos Irmãos pela Aldeia que a mãe habitava, e dando-lhes licença de a ir visitar se quisesse, passou sem saudar a mãe; deste modo põem muito acima do amor dos pais o amor que nos têm.

Anchieta relatou os bons frutos que se fazia nas crianças indígenas, quando retirados da convivência de seus pais, portanto longe dos costumes pecaminosos. O padre confirmou que os indiozinhos eram atraídos de várias aldeias diferentes. Também relatou como este modo de apartar as crianças de seus pais foi frutífero, uma vez que algumas delas já nem saudavam os pais se os vissem.

Carta 23 V. II ANCHIETA

Esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y com todo tienen tan arraygada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentilicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos. Así que muchas vezes nos dan mucha tribulación, y principalmente

despu[é]s que tornaran de la guerra, por lo qual muchos dellos se na ydo de aquí por se ver libres de nosotros, que nunca dexamos de les importunar que dexten del todo sus malas costumbres.

O padre Anchieta relatou o caráter indomável e desprovido de razão dos indígenas que tinham prazer em comer carne humana. Havia também outros prazeres que seria muito difícil afastá-los, como o beber e o cantar, principalmente depois que voltavam das guerras. O padre relatou que mantinham a desaprovação sobre os maus costumes mesmo diante da insistência dos indígenas em praticar prazeres pecaminosos.

Carta 25 V. II LUÍS DA GRÃ⁹⁹

Mas el demonio tiene tanto de su mano aquellos ciegos, que tanto que les hablamos de sus ánimas o cosas que les interrompa las luengas mentiras, que suelen contar de sus valentias, luego se van y las mugeres toman sus hijos, aunque no tan niños, i los van a esconder en los matos; y muchas me procuravão de estorvar com cantiguas que ellas cantan mui alto pera que sus hijos no oigan.

Luís da Grã relatou como era triste a imagem que via nos indígenas quando estavam a beber. A imagem se tornava pior quando a bebida era acompanhada do sacrifício humano. Luiz da Grã acreditava que por tal comportamento o caráter indígena estava comprometido. Portanto, toda a esperança dos padres sobre este povo deveria vir da educação dos indiozinhos, antes que partissem para as guerras promovidas por seus pais, antes que bebessem, antes que se corrompessem em seus maus costumes.

⁹⁹ “Nasceu em Lisboa por volta de 1523 entrando na Companhia a 20 de junho de 1543. Desembarcou na Baía a 13 de julho de 1553 na terceira expedição missionária para o Brasil, viveu em São Vicente como Provincial no lugar de Nóbrega até 1560 quando tornou para a Baía, onde se deu mais em particular ao aldeamento dos índios (...). Depois que deixou de ser Provincial, a vida do padre Luis da Grã exerceu-se na Baía onde ocupou o ofício de Reitor (1574-1575) e em Olinda (1577-1589), onde promoveu a construção do Colégio e onde faleceu a 26 de novembro de 1609 em veneranda velhice, com 86 anos de idade, 66 de Companhia e 56 de Brasil”. LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume II, p. 64.

Carta 48 V. II ANCHIETA

Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e se riem dele. Um repreendendo-o eu por estar a fazer um cesto ao domingo, trouxe-o no dia seguinte á escola e queimou-o diante de todos por o ter começado ao domingo: muitos sabem tão bem tudo o que pertence á salvação, que não podem alegar ignorância diante do tribunal de Deus Nosso Senhor. Mas teremos que chegando eles á idade adulta voltem aos antigos costumes, ou por vontade dos pais ou com o tumulto da guerra, que dizem se prepara muitas vezes, e quando se quebra a paz entre eles e os cristãos.

O padre Anchieta relatou as conquistas que a pregação do evangelho produziu sobre os maus costumes dos indígenas à ponto de um índio passar a repreender a outro pela não constância nos costumes cristãos. O padre tinha reservas sobre se os costumes cristãos resistiriam nos indígenas, quando eles se tornassem jovens com idade de irem para a guerra ou quando a guerra fosse contra os próprios cristãos.

Carta 50 V. II ANCHIETA

Antes do dia do nascimento do Senhor procuramos que se confessassem, o qual fizeram muitas mulheres e alguns homens, os quais diligentemente examinamos em as cousas da fee, e o que principalmente pretendemos hé que saybão o que toca aos artigos da fee, scilicet, ao conhecimento da Santissima Trindade e aos misterios da vida de Christo que a Igreja celebra, e que saibão, quando lhes for perguntado, dar conta destas cousas, o qual temos em mais que saber as orações de memoria, ainda que nisto se põe muyto cuidado e diligentia, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja.

Na carta 50 o padre Anchieta relatou como incentivavam a confissão dos indígenas antes do Natal. Tal incentivo tinha como objetivo saber se eles tinham noção do significado da vida de Cristo e se sabiam as orações de memória, do modo como lhes era ensinado na igreja.

Carta 58 V. II ANTÔNIO BLASQUEZ

Porque, asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar

isto lhes tiravão toda a gloria e honrra que lhe deixarão seus avoos,(...). A tudo isto respondião que era costume de seus antepassados, o qual elles dali por diante determinavão de tirar, e que já agora não querião comer como dantes, senão vingar seus parentes com a morte daquelles. Com isto nos despedimos delles, e tambem porque abafavão os meninos não acostumados ao fedor de suas casas, e dizião quasi todos que estar ali era estar em o **purgatorio**, e a verdade eu não tenho visto cousa que **milhor o represente**. São suas casas escuras, fedorentas e **afumadas, em meo das quais estão huns cantaros como meas tinas que figurão as caldeiras do inferno**. Em hum mesmo tempo estão rindo huns e outros chorando tão de- vagar que se lhes passa huma noite em isto sem lhe hir ninguem à mão. Suas camas são humas redes podres com a ourina, porque são tão priguissosos que ao que demanda a natureza se não querem alevantar.

Na carta 58, Antônio Blasquez observou o prazer que os índios tinham em matas seus inimigos e comer suas carnes e como este ato representava para eles a manutenção de uma tradição de seus antepassados. Porém, Antônio Blasquez também relatou como so indígenas procuraram emendar este ato, passando a praticar somente a morte do inimigo, deixando de comê-lo. Antônio Blasquez relatou também o desprazer de estar na casa dos indígenas que se parecia mais com o purgatório, pela sua fumaça, pelo seu mau cheiro ou pela preguiça dos indígenas até para urinar.

Carta 60 V. II NÓBREGA

A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sojeito, em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e castigar nelles os males que forem pera castigar, e mantê-los em justiça e verdade antre se como vasalos d'El-rei, e sojeitos à Igreja, como nesta parte são, e fazer-lhes tãobem justiça nos agravos e scandalos dos christãos, o que se faria bem se a justiça sêcular e eclesiastica fosse mais zelosa, como convem à honrra de N. Senhor e bem comum da terra, e desta maneira podião hir cada dia ganhando gente e sojeitando-se ao jugo da rrezão. E os que não quizesem recebê-lo, **sobjeitá-los e fazê-los tributarios ao serviço d'El-Rei e dos christãos, que os ajudassem a senhoriar, como se fes em todas as terras novas que são conquistadas, como do Peru e outras muitas.**

O padre propôs na carta 60 a construção de povoações com o fim estrito da prática da conversão, onde haveria o castigo, se necessário, e onde os indígenas seriam tratados como vassalos do Rei, portanto estariam vivendo segundo o jugo da razão.

Carta 65 V. II ANTÔNIO BLASQUEZ

A los gentiles también comenzó de ordenar, porque hizo luego ayuntar quatro Aldeas en una grande para que com esto pudiesen más fácilmente ser doctrinados; de aquellos que estavan aquí más cerca de la Ciudad, y a todos los puede, obliga a que no comam carne humana, y házelos ayuntar en grandes poblaciones. Començó ya castigar algunos y comienza a meterlos em jugo, de modo que se lleva outra manera de proceder que hasta agora no se tuvo, que es por temor y subiección: y por las muestras que esto da en el principio, conocemos el fructo que adelante se cogerá, porque, com esto, todos temen y todos obedecen y se hazen hábiles para receber la fee.

Antônio Blasquez comentou como se juntaram quatro aldeias em uma grande povoação. Comentou como esta união facilitou o doutrinação dos indígenas, uma vez que foi possível proibir os maus costumes através do temor e da sujeição, sendo este método bastante frutífero tornando os indígenas aptos para praticar a fé.

Carta 66 V. II NÓBREGA

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; **fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se poistêm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para antre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem.**

O padre Nóbrega enumerou uma série de normas que deveriam ser aplicadas para facilitar a conversão dos indígenas como a prática da monogamia, o uso de roupas, o impedimento dos atos de feitiçaria, a fixação em um único território e a aceitação dos da Companhia para a doutrinação no evangelho.

A observação dos atos jesuíticos no que refere-se aos hábitos indígenas leva-nos a constatar que as práticas cristãs não poderiam ser aplicadas em povos inseridos em tantos “pecados”. Podemos observar que as táticas jesuíticas primordiais referem-se à necessidade dos exorcismos antes da catequização e do batismo cristão. Porém é observável, também para os jesuítas, que o exorcismo seria insuficiente, uma vez que puderam perceber que os

indígenas, se estivessem possuídos, a possessão era tão antiga que não conseguiam voltar à razão.

Pero Correia, numa tentativa desesperada de obter o controle dos indígenas, chega a propor que objetos vindo da Europa não chegassem às mãos indígenas, apostando que esses objetos tivessem um significado grandioso no cotidiano dos índios a ponto deles se sujeitarem ao Rei para conseguirem tais objetos.

Outra prática jesuítica propunha a transformação dos indígenas, todos, em vassalos do Rei. O padre Nóbrega chega a acreditar que esta indicação de submissão hierárquica, apenas no nível intelectual e moral de regras do mundo europeu, faria ocorrer uma mudança nas atitudes dos indígenas no Brasil. A transformação destes em vassalos do Rei daria, por sua vez, a liberdade moral aos padres para praticarem o castigo, se necessário, aos que fugissem do jugo da razão doutrinal.

Observamos então que as três táticas iniciais dos jesuítas consistiram primeiro na prática dos exorcismos, segundo no impedimento ao acesso aos objetos de origem européia, lembrando que a troca de objetos entre indígenas e europeus sempre foi uma tática de contato, e, em terceiro, a transformação do indígena em vassalo do Rei.

O método que pareceu mais significativo aos jesuítas foi a prática da concentração dos indígenas em casas jesuítas. Essas casas recebiam as crianças indígenas, principalmente, que aprendiam uma nova língua e uma nova religião. Segundo Nóbrega, a educação que recebiam intentava que praticassem o uso da razão, obviamente uma razão baseada, também, na crença e moral européia do século XVI.

O objetivo das “casas de meninos”, como chamavam, além do doutrinação, intentava que os indiozinhos crescessem longe de seus pais, pois os jesuítas perceberam que a rotina dos indígenas conformava a eles uma identidade cheia de atos significativos. A vida com os mais velhos e a observação das tradições como as festas, os ritos de passagem e as guerras,

construíam a identidade indígena. A vida nas casas de meninos passaria a oferecer um novo estilo de vida com costumes novos de filhos de Deus verdadeiros.

Os jesuítas observaram que algumas tradições eram mais persistentes nos hábitos indígenas e portanto dificultavam os caminhos da conversão. Havia, por outro lado, o cauim, bebida fermentada alcoólica feita com vários vegetais, fabricada pelas mulheres e estava presente em todas as festas indígenas que duravam mais de um dia.

Talvez a embriaguez não provocasse nos índios mais liberdade do que os jesuítas já achavam que possuíam, porém, o estado de embriagues muitas vezes resultava em hostilidades e rebeldia dos índios em relação aos padres e suas crenças. Portanto, afastá-los das festas, do cauim, e da embriaguez era muito necessário uma vez que os jesuítas pregavam um Deus racional. Racionalidade esta, cercada de significados moralizantes e condicionadores dos atos de um bom cristão.

Por outro lado, os padres deixam claro que a função da guerra no cotidiano indígena atrapalhava muito os métodos da conversão, uma vez que os jovens quando voltavam das guerras já não tinham interesse pelos ensinamentos cristãos. Observações como esta só vêm confirmar a grande participação do ato de guerrear na construção da identidade indígena, como já falava Florestan Fernandes e Carlos Fausto.

As casas de meninos também serviriam para várias situações apontadas nas cartas por diversos padres. As casas serviriam para evitar que os índios decorassem o corpo, pois passariam a usar roupas, aprenderiam a rezar, a confessar, a ser monogâmicos, a não acreditar em feiticeiros e, por fim, aprenderiam a fixarem-se num único território.

As táticas de conversão aplicadas pelos jesuítas previa uma reformatão do indígena, pois para os jesuítas, o Deus que eles pregavam não conseguia encontrar espaço no cotidiano indígena. O Deus jesuíta tinha indicado um único rei para os homens na terra. Eram necessárias

constância e racionalidade para segui-lo e, para isso, poderia apelar para o temor e o castigo, se fosse necessário.

5 – Intolerância Sexual/Matrimonial

A intolerância sexual é caracterizada pelo discurso da moral cristã chocando-se com a prática sexual indígena. Esta prática concebia os homens com várias esposas, as mulheres que andavam nuas e relacionamentos de pessoas de idades diferentes, além das mulheres e homens que tinham relações com vários parceiros diferentes.

Aos olhos dos jesuítas, o tipo de união ocorrida entre os indígenas não significava matrimônio, o que levou-me a nomear este tipo de intolerância não só sexual, como também de matrimonial.

Carta 36 V. I NÓBREGA

As indias forras, que há muyto que andão com os christãos em peccado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãs, e lhes ordenamos huma cassa 'a custa dos que as têm para nella as recolher e dali casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco. Todas andão com grande fervor e querem emendar-se de seus peccados e se confissão já as mais entendidas e sabem[- se] muy bem accusar.

Nóbrega comentava a situação das mulheres indígenas que já se haviam tornado cristãs relatando a construção de uma casa onde recolhiam essas mulheres procurando casá-las com homens trabalhadores. O padre percebeu que havia a necessidade de ordenar a vida das mulheres indígenas dentro dos moldes cristãos de construção da família a partir de um único casal, para que a conversão realmente se realizasse.

Carta 37 V. I NÓBREGA

Damos ordem a que se faça guma cassa pera recolher todas as moças e mulheres do gentio da terra que há muitos annos que vivem antre os christãos, e sam christãs e tem filhos dos homeins branquos; e os mesmos homeins que as tinhão ordenão esta cassa, porque ali douctrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas, pollo tempo em diante muitas casarão e ao menos vivirão com menos occasiõem de peccados; e heste hé ho melhor meio que nos pareceo por se nam tornarem ao gentio.

Padre Nóbrega insistia na construção das casas onde se recolhessem as mulheres indígenas uma vez que a condição de pecado em que viviam envolvia também a vida dos homens brancos, já que algumas, apesar de se acharem cristãs, tinham filhos de homens brancos com os quais não haviam contraído casamento. A reunião dessas mulheres em casas daria a eles a oportunidade de casamentos mais seguros e integradores.

Carta 36 V. II AMBRÓSIO PIRES¹⁰⁰

Estes mininos são nesta terra perdidos, ainda nas cousas spirituaes, pola grande soltura da gente della, porque as mulheres andão quá nuas e são tão roins, que andão trás estes moços pera pecarem com elles e enganão-nos, e elles que facilmente se deixão enganar.

Ambrósio Pires percebeu que seria difícil o crescimento espiritual numa situação em que as mulheres andavam quase nuas e à disposição dos moços para praticarem o pecado. Acrescentando o poder de sedução maior nas mulheres diante da facilidade que os moços se deixavam enganar.

Carta 40 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

Era pública voz y fama que avia hombres que consentian que sus mugeres estubiesen amancebadas con otros hombres, y como la Iglesia no los osase infamar y la justicia seglar no pudiese hazer cosa, dexávanse éstar en sus peccados.

¹⁰⁰ “Nasceu por 1525 em Lisboa. Entrou na Companhia em Coimbra em 1546. Embarcou para o Brasil em 1553. Trabalhou em Porto Seguro e foi Reitor do Colégio da Baía. Voltou a Portugal com o Governador Don Duarte da Costa em 1558 e ainda foi Reitor do Colégio de São Antão. Saiu da Companhia em 1568, falecendo pobre, em data não averiguada.” LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliac**. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957. Volume I, p. 466.

Antônio Blasquez relatou o costume dos homens indígenas que permitiam a relação de suas mulheres com vários homens. O comportamento do padre diante do pecado evidente era o de horror, porém não tinha meios para proibir tal ato. A justiça secular também reagia à situação que permanecia em pecado.

Carta 43 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

Acham-se já índias escravas dos christãos, que amoestadas nas confissõis que não pequem com seus senhores nem outrem ninguém, antes se deixão espancar e se oferecem a matarem-nas antes que tornarem ao peccado passado.

Antônio Blasquez confirma a conversão das índias que já confessavam e preferiam a morte ao pecado com seus senhores ou qualquer outro.

Carta 44 V. II NÓBREGA

Ha gentio desta terra, como não tem matrimonio verdadeiro com animo de perseverarem toda a vida, mas tomão huma mulher e apartão-se quando querem, de maravilha se achará, em huma povoação e nas que estão ao derredor perto, quem se poça cassar dos que se convertem, legitimamente, á nossa fee, sem que aja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica onestidade. E este nos hé o maior estorvo que temos, nem os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ouzamos a dar o sacramento do bautismo, pois hé forçado fiquarem ainda servos do peccado.

Nóbrega entendia que o modelo de casamento indígena não assumia o compromisso do casamento cristão, por isso não era verdadeiro nem tinha a intenção de ser único e para sempre. O padre tinha fé de realizar casamentos cristãos entre os índios convertidos que não fossem parentes entre si e que já estivessem batizados.

Carta 46 V. II LUÍS DA GRÃ

Como en estos Indios la maior honra y riqueza es tener muchos hijos, así lo es tener muchas mugeres, pero a la verdad ningunas es muger verdadera, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja, y porque la más legitima muger entre ellos es la hija de la hermana.

Luís da Grã observou que o nascimento de crianças no meio indígena era bem aceito e constante, assim como a poligamia que tornava cada mulher concubina do pai de seus filhos por não haver casamento de verdade e os homens indígenas poderem desistir de relacionarem-se com suas mulheres quando quisessem.

A consideração dos padres jesuítas em relação ao comportamento sexual e matrimonial dos indígenas também passou pela falta de controle sob um ambiente que, para os jesuítas, não possuía regras. Preocupam-se insistentemente em recolherem mulheres em casas, doutriná-las e oferecê-las a um tipo de casamento onde teriam segurança para criarem seus filhos: o casamento cristão. O casamento verdadeiro era aquele que os jesuítas conheciam como ditado por Deus desde Adão e Eva., que consistia uma família a partir de um único casal.

O modo de conceber as relações matrimoniais e sexuais na visão dos jesuítas impedia que pudessem perceber que existia uma lógica para o tipo de família baseada na poligamia. Porém, os padres puderam constatar que a liberdade sexual, assim como a aceitação das crianças no meio indígena, fora também usufruída pelos homens brancos e muitas vezes cristãos, que tiveram filhos com mulheres índias e nem por isso as reconheceram como esposas.

5 – Intolerância Educacional

A perspectiva educacional foi de fundamental interesse para os objetivos da catequização e colonização. O discurso se mostra intolerante pelo fato principal da re-educação que se tinha como objetivo. Portanto a intolerância educacional se deu principalmente pela fundação de colégios, nos moldes do que já havia em Portugal. Também, o aprendizado, facilitaria a leitura das orações que junto com uma nova vivência dentro dos colégios reformaria os indiozinhos longe de seus pais.

Carta 33 V. I NÓBREGA

de las Capitanias tengo ordenado hazerse casas para recoger y enseñar los moços de los gentiles y también de los christianos; y para en ellas recogermos algunas lenguas para este effecto. Los niños huérfanos que nos embiaron de Lisboa con sus cantares atraen a si los hijos de los gentiles y edifican mucho los christianos.

O padre Nóbrega comunicou a ordem para o empenho dos irmãos em construir casas onde se recolheriam e ensinariam indígenas e cristãos. Os cristãos seriam os meninos órfãos vindos de Portugal. Para o doutrinação dos indígenas, padre Nóbrega sabia da necessidade dos “lenguas”, ou seja, dos homens que conheciam a língua dos indígenas e poderia facilitar a comunicação entre todos.

Carta 35 V. I JUAN DE NAVARRO

Hallé algunos aqui muy hábiles y de tal capacidad, que bien enseñados y doctrinados podian hazer mucho fructo en la gentilidad, para lo qual tenemos mucha necesidad de un collegio en esta Baya para enseñar los hijos de los Indios;

Juan de Navarro fez observações otimistas e esperançosas sobre as possibilidades das habilidades e capacidades dos indígenas virem a dar fruto depois do doutrinamento cristão, para tanto a construção de um colégio na Baya seria imprescindível.

Carta 37 V. I NÓBREGA

Em todas as Capitánias se ordenão casas para os filhos do gentio se insinarem, de que se cree resultar grande fruto e para mais em breve o Senhor ajuntar seus escolhidos que nesta gentilidade tem.

Padre Nóbrega referiu-se à necessidade de construção de colégios em todas as Capitánias, pois nesses colégios se reuniriam todos os indígenas que estivessem dispostos a seguir o ensinamento cristão.

Carta 60 V. I PERO CORREIA

Aora también ordenó el P. Nóbrega **que enseñassen a leer y escrevir así a los niños de casa como a los de fuera**. Vienen muchos y com mucha voluntad de sus padres, y en esto se haze mucho fruto, bendito sea el Señor de quien todo lo bueno procede. Por aora no outro sino que nos encomendamos todos en oraciones de todos los Padres y Hermanos.

Pero Correia confirmou a ordem de Nóbrega a importância de se ensinar os indígenas a ler e escrever. Pero Correia afirmou o interesse dos pais indígenas que seus filhos freqüentem as casas dos cristãos e aprendam a ler e escrever. Segundo Pero Correia, a atitude dos pais indígenas no sentido do aprendizado dos filhos na língua cristã é motivo de muitos frutos.

Carta 69 V. I NÓBREGA

En esta casa tienem los niños sus exercicios bien ordenados, aprenden a leer y escrevir y van muy avante, otros a cantar y tañer frautas, y otros mamalucos más dietros aprenden grammatica; y enseñala un mancebo grammático de Coimbra que acá vino desterrado.

Nóbrega detalhou o andamento da casa onde se recolhiam os indígenas, mostrando como eram organizados os estudos dentro da casa. Contou que muitos aprendiam a ler e escrever, outros aprendiam a cantar e tocar flautas. As crianças mais hábeis aprendiam a gramática, lecionada por um jovem professor que veio de Portugal.

Carta 17 V. II PERO CORREIA

En el mismo lugar ay escuela de niños y un Hermano tiene cuydado de enseñarlos a ler y a escrevir, y a algunos dellos a cantar. Y quando alguno es perezoso y no quiere venir a la escuela, el Hermano que tiene cargo dellos lo manda buscar por los otros, los quales lo traen preso y lo toman a cuestras com mucha alegria. Sus padres y sus madres huelgan mucho con esto; y son algunos destos moços tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan.

Pero Correia confirmou o estudo da escola apontada por Nóbrega acrescentando que os meninos que se afastavam da casa eram buscados e trazidos, mesmo à força, de volta à escola. Pero Correia também exaltou o comportamento de alguns meninos que quebravam as vasilhas indígenas onde era servida bebida fermentada alcoólica, como feito para evitar a embriaguez.

Carta 21 V. II ANCHIETA

Estamos como les he scripto en esta Aldea de Piratininga donde tenemos una gran escuela de niños, hijos de indios enseñados ya a leer y escribir, y aborrecen mucho las costumbres de sus padres, y algunos saben ayudar a cantar la missa.

Anchieta contou sobre a escola de meninos em Piratininga, onde os indígenas já liam, escreviam e diziam missa e manifestavam desprezo pelo costume de seus pais.

Carta 22 V. II ANCHIETA

Ao nosso Irmão António, seu companheiro, foi entregue o ensino dos meninos nos rudimentos da fé e nos elementos de ler e escrever. **Não tem trato nenhum com os Índios, porque estes são indômitos e ferozes nem se dobram à razão(...)** Quanto aos Meninos, que andam na Escola, quem não se comoverá vendo-os expostos ao vento e ao frio, aquecendo-se ao calor dum tição aceso, e aplicar-se á lição numa pobríssima e velhíssima, e, no entanto, feliz cabana?(...) Por lo qual nuestro principal fundamento es en la doctrina de los niños, los quales les enseño a leher, escribir y cantar; estos trabajamos de tener debaxo nuestra mano para que después vengan a succeder en lugar de sus padres y hagan pueblo de Dios.

Anchieta relata o estado rudimentar dos indígenas que agiam com ferocidade por não conhecerem a razão. Por outro lado, descreve a cena comovente da aplicação da lição doutrinal de fé mesmo em condições inóspitas de uma simples cabana. Anchieta também comentou a intenção de que os meninos formados pela escola dessem novo destino a suas famílias, orientados por Deus.

Carta 31 V. II NÓBREGA

También se pueden ordenar casas grandes de moços de los gentiles, cathecúminos, onde se enseñen en la doctrina y buenas costumbres.

Nóbrega relatou a ordem de se construir casas para o doutrinamento e o ensinamento de novos hábitos aos indígenas.

Carta 32 V. II ANCHIETA

O ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto á Escola, sofrem os açoites e têm emulação entre si.

Anchieta exaltou o progresso da escola de meninos. Exaltou como a escola dava alegria aos meninos que mesmo diante dos castigos, mantinham o interesse na escola.

Carta 35 V. II LUÍS DA GRÃ

Com os Índios não se pode ateguora assi fazer, porque estão **mui apartados e muito mais fora de quererem dar seus filhos**, como hé en todas as Capitancias, que atequi vi.

Luiz da Grã relatou a dificuldade em atrair os meninos à escola já que os pais indígenas resistiam em deixar as crianças irem para a casa de meninos.

Carta 43 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

Aqui há trinta moços d'escola nesta Aldea, e na de Simão averá sesenta ou mais; aprendem muito bem e há muitos antre elles de muito boom engenho; os mais delles **sabem a doutrina toda e sabem o esencial da fee**, que em perguntas á maneira de dialogo lhes ensinão na sua lingoa; tem grande obediencia aos Padres, ninguem da Aldea vai fora sem pedir licença aos Padres, e se algum fas alguma travesura fas a penitencia que lhe dão; e ás veses hé disciplinar-se na igreja.

Antônio Blasquez relatou a quantidade de moços indígenas que ele tinha conhecimento que freqüentavam a escola da Companhia. Exaltou as habilidades dos meninos dizendo que através do diálogo na língua indígena os meninos já conheciam sobre as doutrina cristã e sobre a fé, além de aceitarem com passividade as penitências.

Carta 45 V. II NÓBREGA

Nesta Capitania de S. Vicente o Padre Leonardo Nunes fes o mesmo, **ajuntou muitos meninos da terra, do gentio, que se doutrinavão nesta casa**, e estavam de mestura com alguns Irmãos que elle recolheu nesta terra: a todos era muito dificultoso, e obrigavamo-nos a cousas que não erão de nosso Instituto, porque a mantença delles, e na terra aver poucas esmolas pera tanta gente, foi-me forçado, des que a esta Capitania vim, a passar os meninos a huma povoação de seus pais, donde erão a maior parte delles, e com elles passei alguns Irmãos e fizemos casa e igreja, e tivemos connosco somente alguns que erão de outras partes. **Esta casa servia de doutrinar os filhos e os pais e mais**, e outros alguns, como pollas cartas dos quadrimestres veja; daqui se visitão outros lugares de gentio que estão ao redor.

Nóbrega contou que havia reunido meninos numa casa para o doutrinamento, mas as dificuldades de manter a casa, por causa da falta de ajuda para a subsistência, levou a recolher tanto meninos como meninas e até seus pais e os irmãos da Companhia. A casa doutrinava pais e filhos indígenas.

Carta 48 V. II ANCHIETA

Expliquei suficientemente na carta anterior como se faz a doutrina dos meninos: quase todos vêm duas vezes por dia na escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declaramos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto que, se não fosse esta atração, talvez nem os pudéssemos levar a mais nada. **Dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas**, e alguns mesmo sem ele. **Muitos confessaram-se este ano**, e fizeram-no em muitas outras ocasiões do que não tivemos pouca alegria; pois alguns confessam-se com tal pureza e distinção, e sem deixarem sequer as mínimas coisas.

Anchieta salientou o modo como eram passadas as coisas da fé aos meninos. Relatou que os ensinamentos eram confirmados através de um questionário que os meninos respondiam e através das confissões onde eles contavam até as mínimas coisas aos padres.

Carta 57 V. II FRANCISCO PIRES

Le pareció bien tomar cargo de los niños y escuela, de los quales aora es maestro i los enseña **com mucha charidad no tan solamente a ler, mas lo que más i mejor es, para su salvación**, enseñandoles el camino del eterno fin glorioso para que fueron nacidos, scilicet, el Pater noster. Credo, etc., por modo de diálogo, y no tan solamente a los niños que vienen a la escuela, mas a los demás, niñas i la outra más gente; y vienen cada dia una cierta ora a la iglesia, para la qual ora se tanhe el sino.

Francisco Pires relatou o bem que a escola de meninos havia feito, ensinando os meninos a ler, mas fazendo melhor, dando-lhes a salvação. Ensinavam o Pai-Nosso, o Credo e outras orações não só aos meninos como às meninas e a outras pessoas que vinham à igreja chamadas pelo sino.

Carta 58 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

Despôs-se logo o Irmão pera visitar as Aldeas, e da primeira vez que foi a ellas trouxe dous meninos; a hum deles puserão nome Paulo e ao outro Pedro. Da segunda vez trouxe tres mui bonitos a quem o Pe. Ambrósio Pirez pôs os nomes dos tres Reis Magos. Dahi por diante, ajudando-sse da obediencia, ora trazia quatro, ora cinco, ora seis, de modo que lhe cobrarão tanta affeição que fugindo de suas mãis o vinhão aguardar ao caminho pera que os trouxesse consigo; entre os quais se achou hum de seis annos, que agora hé já christão e chama-sse Ambrosio, que, deixada a avó, que tinha em lugar de mãy, veo a esperar ao caminho ao Irmão en companhia de outros meninos: o que sabendo a velha, foy logo depós elle e com grande furia o arrebatou de entre seus companheirinos.

Antônio Blasquez relatou a chegada de dois meninos à escola que receberam nomes novos de Paulo e Pedro. O padre relatou, posteriormente, a chegada de mais três meninos. A vinda de meninos à casa era constante, pois fugiam de suas mães para tornarem-se cristãos. Uma das crianças que havia fugido de sua avó foi arrebatada por ela e levada embora da escola.

Carta 59 V. II ANTÔNIO BLAZQUEZ

En el cabo desta pareció conveniente poner el binaventurado transito del Padre Navarro, tão grão siervo del Señor y que por su amor tantos trabajos tomó em la conversión desta gentilidad a que fué mandado. En espacio de siete años que converció entre ellos nunca descansó, sino ora a unos, ora otros ensenhava y doutrinava com la gracia y talento que el Señor le comunicó pera este officio, porque el fué de los Padres e Hermãos que del reino venieron el que más se adelantó en la lengoa brasilica, de modo que él confessava por si y hazia pláticas y prédicas a los Indíos em su misma lengoa.

Antônio Blasquez relatou com fervor as benfeitorias realizadas pelo padre Navarro. O seu maior talento foi o de aprender a língua dos povos nativos o que facilitou a confissão, as práticas e as pregações cristãs.

Carta 68 V. II ANTÔNIO PIRES

Logo dia da Visitação se baptizaram 30 e tantos; ao Domingo, dahí a oito dias, se baptizaram 20 e tantos, que são por todos 144: todos estes erão meninos d'escola já bem doutrinados, porque da outra gente grande se baptizaram mais devagar.

Antônio Pires relatou a grande quantidade de batismos que se realizou entre os meninos da escola, que chegou a 144, todos já preparados na doutrina cristã.

Carta 70 V. II ANTÔNIO PIRES

Os filhos se insinão com muita diligencia em bons costumes, e a ler e escrever, e alguns delles são mui habiles; e destes esperamos tirar bons discipolos, porque, como não podem já ir pera outra parte e sam continuos, não poderão deixar de saber muito.

Antônio Pires relatou que os filhos dos indígenas eram ensinados a ler e a escrever e a manterem bons costumes. Acreditava na eficiência dos meninos porque estavam em definitivo na casa, portanto tornaram-se bons discípulos cristãos por praticarem a perseverança.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação é um ponto de partida, que pretendeu estabelecer a relação entre jesuítas e indígenas utilizando as abordagens históricas e antropológicas. Seguiu este caminho procurando construir uma análise que mostrasse uma perspectiva a partir da visão indígena, procurando abordar a questão da tolerância durante a primeira década da atuação jesuítica no Brasil.

A análise de projetos institucionais como os da Companhia de Jesus para a catequização na colônia brasileira levou-nos a constatar alguns conceitos importantes que permearam as atitudes jesuítas. O estabelecimento dos jesuítas, por exemplo, em espaços indígenas foi favorecido por uma continuada guerra de ocupação espacial empreendida por portugueses e consolidada em forma de conquista através da submissão das populações nativas.

A relação entre colonizadores e populações nativas se firmou pela submissão dos nativos num confronto que também se fez pelo limiar da cultura, principalmente no que tange a atitude jesuíta, que pretendeu adequar o indígena, aliado ou escravo, ao *ethos* português.

A percepção do outro pelo homem europeu nos primeiros anos de contato interétnico passou pelo desejo de uniformização dos hábitos dos indígenas, impondo características comuns e reconhecíveis pelo europeu cristão. Este modo de compreender e reagir diante das diferenças acabou caracterizando jesuítas e colonizadores em geral, como etnocêntricos.

A atitude etnocêntrica criou uma situação de fronteira onde, culturas e visões de mundo chocaram-se. Os critérios de julgamento dos jesuítas definidos por sua moral e doutrina de fé, dentro dos moldes doutrinários definidos por Inácio de Loyola, ao mesmo tempo em que

conformava um grupo é o que os distinguia dos indígenas, assim as questões morais provocaram a dificuldade dialógica.

Neste trabalho acreditamos que o impasse dialógico se fez mais presente nos meios da conquista espiritual sobre os povos nativos da colônia, porém, a conquista territorial proporcionou e validou a prática da intolerância cultural. A percepção desta intolerância, a praticada pelos jesuítas, levou-nos a perceber estes homens não só como europeus que eram, mas como homens treinados na prática de uma doutrina de fé que caracterizava-os como pertencentes a um grupo, o dos homens cristãos. Não importou só em saber que eram cristãos, mas também que pertenciam a uma ordem nascida no período de Contra Reforma da Igreja Católica. Esta condição nos fez procurar entender as normas da Companhia de Jesus, as ideologias de seu fundador e as características de um jesuíta.

A busca pela forma de pensar cristã e jesuíta levou-nos a conceituar a intolerância através da virtude. O modo dialético da interpretação cristã favoreceu a compreensão de que a prática da intolerância diante dos impasses colocados pelas diferenças culturais, muitas vezes fosse considerada uma virtude, por buscar um bem comum que favoreceria a um número maior de pessoas e conseqüentemente todos o conjunto da cristandade e da colonização.

Outras possibilidades de entender a intolerância no século XVI, como as idéias de Erasmo de Rotterdan, não gerou frutos na Companhia de Jesus. A Companhia preferiu uma solução politicamente oposta, tal como postulou Ignácio de Loyola, que não provocaria transtornos morais às intenções cristianizadoras da Igreja Católica.

No nosso entendimento as cartas jesuíticas revelaram a prática da intolerância como uma virtude, fato que transformou as cartas em relatos importantes sobre o cotidiano da conquista. A seriação dos atos jesuítas teve a intenção de mostrar a repetição insistente da intolerância como ato de conquista, mesmo que tais atos fossem balizados por um comportamento que poderia ser justificado pela moral cristã então existente.

A construção retórica sobre a virtude baseada nos argumentos do bem e do mal tinha o objetivo de ser utilizada em situações atemporais, por se tratar de uma qualificação pessoal. O conceito de tolerância em meio a esta construção retórica serviria à teoria cristã, porém não interferiria na prática no período conturbado das ações colonizadoras.

A análise das cartas jesuíticas acabou por mostrar que a primeira década do exercício da catequização cristã fez surgir situações, provocadas pelo contato de culturas diferentes, que não estavam discriminadas na Constituição Jesuítica, onde se encontravam as regras para o comportamento dos jesuítas ou de qualquer pessoa que buscasse o caminho de Deus.

A ortodoxia das normas jesuíticas diante de uma cultura diferente também esteve implícita no conceito de tolerância. Portanto práticas e pensamentos cristãos permaneceram os mesmos no início da colonização. Pudemos observar através da seriação dos atos intolerantes, que as táticas jesuíticas de conversão indígena incluíam uma nova organização social e territorial dos indígenas, passava também por uma nova atitude em relação ao corpo como o uso de roupas e a eliminação dos adereços. Compreendia um novo entendimento de Deus, assim como uma nova sistemática de *habitus* que conformariam um novo cotidiano. Propunham novas regras para aos relacionamentos sexuais e matrimoniais e desejavam uma nova sistemática para a educação das crianças.

A percepção dessas novidades desejadas pelos jesuítas nos primeiros dez anos de catequização é a prova de que não havia um plano catequético que aceitaria as diferenças culturais de qualquer que fosse o povo. Também é a prova do impasse dialógico, que prevê a incompreensão quando a comunicação se faz por grupos com construções semânticas diferentes.

Concluimos que a ortodoxia, assim como a afirmação da obra cristã, baseada na virtude, descobriu meios de não representarem a intolerância. Porém, esses meios foram forçados através da retórica da moral cristã, onde o emprego da virtude como qualificação só

pode favorecer o grupo que a criou como adjetivo. Na prática a virtude de tolerar para evitar um mal maior não funcionou e foi preciso muita intolerância para se manter virtuoso e digno do amor de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Paulo. Perspectivas acerca do método e técnica de análise dos discursos. *História*, v. 2, 1983.
- BACHELARD, Gaston. *A Dialética da Duração*, São Paulo: Ática, 1988.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BORDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática* in PIERRE BOURDIEU. Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983.
- BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In NOVAIS, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras / Secretaria Municipal, 1992.
- CABRAL, R. *Enciclopédia luso – Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1992.
- CARDOSO, C. F. *Ensaio Racionalistas*, Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do Antropólogo*. 2ª edição. Brasília/São Paulo: Paralelo15/UNESP, 2000.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. In *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela C. (org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal/FAPESP, 1992.
- FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- . *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GARCIA, José Luis Gutierrez. *Conceptos Fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*. V. IV (R-Z). Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1971.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- KLIBANSKY, Raymond. Apresentação in Locke, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 40, 1965.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- . *Monumenta Brasiliae*, 4 vols, Roma: AHSI, 1954-1960.
- . *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1940.
- LEROI – GOURHAN, André. *O gesto e a palavra* (volume I e II), Lisboa: Edições 70, 1964-1965.
- LÉVI – STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LOYOLA, San Ignacio de. *Constituciones. Obras Completas*. 4ª ed., Madrid: La Editorial Católica, 1982.

- MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. Editora Hucitec: São Paulo, 1997.
- MONTEIRO, John M. Armas e Armadilhas. História e Resistência dos índios. In: Novaes, Adauto (org.). *A outra Margem do Ocidente*. Brasil 500 anos. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- NEMÉSIO, Vitorino. *O campo de São Paulo: A Companhia de Jesus e o plano português para o Brasil*. Lisboa: Panorama, 1971.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "O nosso governo" : os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: Brasília, 1988.
- PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. Brasil 500 anos: Cia das Letras, 1999.
- PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000.
- REIS, José Carlos. *Nouvelle Historie e Tempo Histórico*, São Paulo: Ática, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*: organização, tradução e apresentação de Hiltom Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo?*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- RODRIGUES, José H. *História da História do Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1970.
- ROSA, Rogério R. Gonçalves da. *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFRGS. 1998.
- . *A ritmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai*. (manuscrito)
- SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, Vol. II, 1995.
- SOUZA LIMA, A.C. *Um grande cerco da paz*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VARNHAGEN, F. *História Geral do Brasil*. 5 vols. São Paulo: Melhoramentos, 1935.
- VELHO, Gilberto e ALVITO, Marcos. *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1996.
- VILLALTA, Luiz C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura M. (org.) *História da Vida Privada*, V. 1. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

ANEXOS

ANEXO 1

Parte das constituições escritas pelo fundador da Companhia de Jesus.
LOYOLA, San Ignacio de. Constituciones: obras completas. 4ª edição. Madrid: La Editorial Católica, Col. Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

2. CONSTITUCIONES

QUE EN LOS COLEGIOS DE LA COMPAÑIA DE JESÚS SE DEBEN
OBSERVAR PARA EL BIEN PROCEDER DELLOS A HONOR
Y GLORIA DIVINA

(h.1549-1550)

(Autógrafo del P. Polanco.—Reg. 213-245)

PRIMERA PARTE

PARA CONSERVARSE Y CRECER EN ESPÍRITU Y VIRTUDES

Buena intención en el estudio.—1.º Primeramente, procúrese que cuantos hay en los colegios de la Compañía como escolares della tengan la intención del divino servicio muy pura, a él enderezando todos sus estudios, y para él queriendo la doctrina que se pretende.

Propósitos de dejar el mundo.—2.º Todos sean personas que se han desnudado del amor del mundo con propósitos de servir a Dios, su criador Señor; y sus prójimos, en perpetua pobreza, castidad y obediencia en esta Compañía; y quien

* Cf. MHSI, Reg. 215-218, y LEXURIA, AHSI 7 (1938) 13-22.

* AHSI 7 (1938) 7-13.

contrario propósito tuviese, sepa que injustamente y contra la intención de la Compañía ocupa el lugar de otro; y sabiéndolo el Rector, debe despedirle.

Esto entiendo, si no fuese menester con consentimiento y orden del general que se tomasen algunos escolares fuera de nuestro instituto por falta de los nuestros, porque los tales no es necesario estén así desnudos, aunque vivan al modo de los otros cuando en casa están.

Voto de ser de la Compañía.—3.º Para más establecerse y confirmarse en su vocación, quien no hubiese hecho voto de ser de la Compañía, hágale pasando los dos años de probación y experiencias, como en las Constituciones de la Compañía se contiene; no de pobreza y castidad, sino solamente de ser de la Compañía, si le rescivieren¹.

Renovación del voto.—4.º Porque cada uno mejor se acuerde de su obligación y se confirme en querer cumplir lo que a Dios nuestro Señor ha ofrecido, todos los que tienen voto le renueven dos veces en el año por lo menos a Navidad y Pascua de resurrección, y también en alguna otra fiesta, si al Rector pareciese².

Instrucción en cosas espirituales.—5.º Todos sean instruidos en el modo de examinar la conciencia y meditar y orar, los que han de estar en el colegio como estudiantes de la Compañía, dando el Rector orden que hagan los ejercicios espirituales, si no los han hecho, o la parte dellos que juzgue bastará, y esto se observe también en los ministros.

Confesar y comunicar cada ocho días.—6.º Todos se confiesen y comuniquen cada ocho días; y quien faltase tal día, el siguiente no le den cibo³ corporal hasta que le tome espiritual, salvo si el Rector juzgare que no se deban administrar estos sacramentos a algunas personas tan a menudo, como sería a quien tuviese propósito de tornar atrás manifiestamente, como quien estuviese con ánimo de dejar la vía comenzada de religión y tornar al século, porque a los tales no deben darse estos sacramentos sino cuando fuese de obligación a lo menos no más a menudo que cada mes, porque no les dañen por su mala disposición; pero esto, por las circunstancias que pueden

¹ Al principio de la Compañía hubo cierta fluctuación en cuanto al tiempo del noviciado y el contenido de los votos. Aquí se supone un estadio anterior a la legislación definitiva de votos simples de pobreza, castidad y obediencia junto con la promesa de entrar en la Compañía al acabar el noviciado, fórmula que se encuentra ya en 1553-1554 en las Constituciones que promulgó el P. Nadal en España y Portugal.

² Const. nn. 346, 347.

³ alimento.

ocurrir, quede a la discreción del Rector; pero es bien que el confesor, viendo que alguno no se ha confesado a los ocho días, le demande a la noche la causa, y le exhorte para confesarse el día siguiente; y si en la mañana siguiente no lo hiciere, antes que el confesor coma, diga al Superior la negligencia que pasa; y el Maestro de novicios avise de los casos dichos los confesores, y sepa del sacristán los que no se han confesado cada domingo⁴.

El tiempo del confesar.—7.º Sería bien que desde el sábado en la noche a hora cierta, hasta el domingo de mañana, se confesasen todos; y si esto no pudiese ser, para el lunes a lo menos.

De mayor frecuentación de los sacramentos.—8.º Quien quisiese confesarse dos veces en la semana o más, con parecer del Rector (el cual se podrá ayudar del confesor), lo haga; pero comunicar más de una vez a la semana, a estudiantes comúnmente no se permita; y cuando se hubiese de hacer excepción en tal regla, no se haga teniendo respecto a la devoción, sino a la necesidad, de la cual será juez el Rector, como es dicho.

Un confesor de todos.—9.º Haya un confesor de todos; y si no se pudiese por la multitud, los confesores que hubiere tengan ciertos sus penitentes, y no se pueda nadie confesar con otro que con el confesor que le fuere asignado, sin licencia; y si fuese sacerdote el penitente, y para celebrar quisiese reconciliarse con otro que estuviese a mano, torne a decir sus culpas al confesor suyo ordinario, porque uno sepa toda su conciencia.

Casos reservados al Rector.—10.º Algunos casos sean reservados al Rector, y éstos serán los que se escriben en las Constituciones⁵ en los cuales el penitente debe imbiarse al Rector, o el confesor con su licencia referirlos, para mayor espiritual provecho de todos; y estén los rectores prevenidos de antidotos necesarios para ayudar en tales casos. Es aquí de considerar, si uno perseverase en pecados tales, si debía despedirse con algún pretexto o sufrirse, y hasta cuánto, como sería hasta que hubiese esperanza que se enmendaría.

⁴ Estas normas, hoy tan extrañas, eran las ordinarias en la legislación eclesiástica y religiosa del quinientos. Cf. *MHSI. Reg.* 13 nota 2.

⁵ No se enumeraron por fin en las Constituciones los casos, sino se dieron las normas generales que se debían tener presentes en la reservación. Cf. *Const.* n.261. Al margen de estas constituciones de los colegios añadió Polanco: «como de tomar cosa alguna de casa, de pecados mortales actuales, de inestabilidad en su vocación, etc.»

Saber disponerse a los sacramentos.—11.º Es bien que todos sepan el modo de confesarse bien y brevemente, y de disponerse a la santa comunión, porque con más fruto resciban estos santos sacramentos, y menos ocupen los confesores.

Examen de consciencia.—12.º Sin el examen que se hace en la confesión sacramental, cada uno examine su consciencia una vez al día antes de ir a dormir al modo que se enseña en los ejercicios ⁶; y cada mañana renueve sus propósitos de apartarse de sus familiares defectos, armándose de los remedios que le fueren mostrados contra ellos. Si al Rector pareciese que debía hacer dos exámenes al día, uno después de comer, otro después de cenar, harálos ⁷.

Oír misa.—13.º Oíase misa cada día: y ninguno (estando sano) se asiente, ni esté en modo indecente en ella.

Oración vocal.—14.º Hagan oración vocal todos los que tienen obligación conforme a ella; los que no, digan los dominicos y fiestas y sábados las Horas de nuestra Señora; los lunes, las de finados; los martes, los psalmos penitenciales, y así mismo los jueves; los miércoles y viernes, las horas de la *†*; y esta orden sea común, aunque el Rector podría según las circunstancias conmutarla en algunos.

Oración mental o meditación.—15.º Sin esta oración vocal, téngase uso de dar algún tiempo a la meditación y oración mental a los que della son capaces, hasta tres cuartos de hora, o a lo más una hora, que cada uno emplee en su cámara, en el mejor modo que supiere, ayudándose del confesor; y sería conveniente que algunas consideraciones se propusiesen para los que no hallan otras mejores, especialmente incitativas a temor y amor de Dios, y de las virtudes; y estos tres cuartos de hora se pueden partir en dos veces, tomando media hora por la mañana cuando más oportuno fuere, y un cuarto o media hora a la tarde antes de cenar ⁸. Y si alguna vez se faltase en el un término, recompénsese en el otro, si no en tiempo, a lo menos en devoción. Y es bien que en la oración vocal y mental se use especial dirección della por la Compañía y fundadores del colegio y benefactores.

En todas cosas hallen a Dios.—16.º Todo su estudio y obras tengan por oración, enderezándolas y ofreciéndolas al

⁶ Ej. n.43.

⁷ Después se mandó a todos hacer dos exámenes diarios de consciencia.

⁸ No hubo uniformidad al principio en los diversos colegios en el tiempo que dedicaban a la oración los estudiantes. Cf. FLORENTIA, *De Constitutionibus collegiorum*, AHSI 7 (1938) 22-30, y *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente*, AHSI 3: 1934 47-48.

solo servicio de Dios nuestro Señor procurando hallarle en todos sus ejercicios; y para renovar esta intención y oblación y pedir a Dios gracia de hacer en todo lo que más agrade a su divina Magestad, se debería tomar la usanza santa de hacer algunas breves oraciones o elevaciones de la mente a Dios, mezclándolas con las acciones, ahora diciendo palabras, algunas escogidas, según el gusto de cada uno, ahora solamente hablando con deseos y aspiraciones pías.

No dar más tiempo a meditaciones.—17.º Ultra de lo dicho, ninguno haga más contemplaciones o oraciones, sin que el Rector se lo permita y ordene. Asimismo de ver libros píos, él mismo ordenará lo que cumple gastar de tiempo en ellos, si del que se da a la meditación o algún otro.

No hacer mortificaciones sin licencia.—18.º Los ayunos de la Iglesia se guarden como ellas nos obliga, id est a los que pueden, etc. De voluntarias abstinencias notables, no las hagan, ni otras penitencias o mortificaciones, sin que el confesor lo sepa, y el Rector, si así pareciese al confesor, y entrambos lo permitan.

Un superintendente espiritual.—19.º Haya un superintendente en las cosas espirituales, ahora sea el confesor, bien que en esto no proceda como confesor, ahora otro, que atienda a consolar y ayudar los tentados, y prevenir con remedios oportunos, y asimismo avisar de cualquier espiritual defecto al Rector, y con su parecer al que en él cayere, e instruir y dar medios para aprovecharse espiritualmente y crecer en las virtudes sólidas, etc.

Recuerdo de cosas espirituales.—20.º Cada ocho días en alguna hora, y si no hubiese otra cómoda, a la del comer o cenar, se debería dar un recuerdo, a todos los que en el colegio hay, de las cosas espirituales más importantes, como del amor de Dios y del prójimo, de la obediencia, de la perseverancia en su vocación, de descubrir las tentaciones, etc.

Ninguno tenga cosa propia.—21.º Ninguno tenga dineros propios; y si algunos le vienen, délos a guardar al que le fuere señalado por el Rector, y con parecer dél disponga dellos. Asimismo no tenga nadie libro ni otra cosa propia, sin consentimiento del Rector expreso, el cual proveerá que tenga cada uno sus Horas * para rezar; y si hubiere menester algún libro, se le hará dar para su uso.

No se dé ni preste nada de casa.—22.º Ninguno pueda tomar de casa cosa alguna para sí, ni menos para dar o prestar fuera de casa, sin expresa licencia del Rector.

* Es decir, su libro de Horas, con que pudieran rezar las Horas.

No se pida.—23.º Ninguno pueda pedir ni tomar nada de otros fuera de casa sin semejante licencia.

No se escriban letras ¹⁰, etc.—24.º Ninguno escriba letras, ni las lea, ni inbte recados, ni dé en escrito meditaciones o cosas espirituales sin expresa licencia.

Salir con licencia.—25.º Todos pidan licencia para salir de casa, si no es a las horas ordinarias para las lecciones; y en cosas que no tienen priesa, se podría pedir de un día para otro.

Ir acompañados y en modo decente.—26.º Vayan siempre acompañados, y nunca se dejen ir solos por las calles, sino de dos en dos, los ojos bajos y en modo modesto y edificativo, y lo mesmo se observe en las escuelas y la Iglesia; y no se diviertan a unas y otras partes cuando van fuera, sin expresa licencia.

No singularidades.—27.º En ningún lugar público se usen singularidades, que den ocasión al que las usa de vanagloria, y a otros de decir y pensar, sino toda modestia y honestidad discreta; más procurando tener, que demostrar devoción especial y diferenciada de otros.

De cámara de otro no tomar nada.—28.º Nadie tome nada de la cámara de otro, aun para volvérselo, sin su licencia.

No estar con otro a puerta cerrada.—29.º Ninguno esté en cámara de otro a puerta cerrada con él, ni después que es tiempo de recogerse cada uno a la suya.

Cómo se llamen a la puerta de otro.—30.º Cuando uno buscare a otro en su cámara, llame primero que éntre, por si estuviese ocupado en oración o de otra manera; y llame paso; y no le siendo respondido, diga lo que quiere, si es cosa breve o si importa, y pase adelante; cuando no importase, si el de dentro no responde, déjese estar, porque debrá estar ocupado, no respondiendo.

Qué cosas no debe haber en casa.—31.º No haya en casa libros de amores y vanidades, ni armas, ni cosas de juegos, como tableros, naipes, dados, etc. De pelotas o bolas no parece habría inconveniente, con que nunca se usasen sino con el consentimiento del Rector.

Hablar debido.—32.º El hablar de todos sea modesto y considerado y en tono bajo, y no demasiado, gastando en pláticas inútiles el tiempo, ni tampoco en horas intempestivas, como serían de estudio o de recogimiento.

Palabras escandalosas.—33.º Todas palabras escandalosas mucho se eviten, como serían injurias, amenazas, maldicio-

¹⁰ Letras, en el sentido de cartas.

nes, juramentos, vocablos deshonestos, en lo cual quien cayese debe ser acusado ante el Rector, y él deberá castigarle como juzgare a mayor gloria divina y bien común.

Del tratar unos con otros.—34.º Personas, que son difíciles y suelen exasperarse unas con otras, no se dejen conversar juntas, ni tampoco un flaco¹¹ con otro flaco, o un tentado con otro tal; antes se compartan en el modo que más pacíficamente y con más provecho unos de otros se ayuden. Fuera de casa hablar con parientes o mundanos no se haga sin expresa licencia del Rector, que no la deberá dar a quien corriese algún peligro, o sin alguno que acompañase al de casa a lo menos, delante del cual hablase, etc.

No usurpar mando.—35.º Ninguno tenga en el colegio mando sobre otro, ni le usurpe, si no le fuese necesario por su oficio, como al Rector y ministros, y cada oficial en las cosas de su oficio.

No estorbe uno a otro.—36.º Ninguno haga en casa ruido; ni el que está en una cámara, con leer o rezar alto o en otra manera, estorbe a su vecino.

No estar in ocio.—37.º Ninguno se permita en casa estar ocioso y gastar mal el tiempo, y mucho menos distraer o impedir a otros.

Cómo se hayan unos para con otros.—38.º Generalmente se amen todos y ayuden en lo que cada uno pueda, y se honren y tengan respeto, con llaneza y simplicidad y afabilidad religiosa, posponiéndose cada uno interiormente a todos, y exteriormente, con la modestia que la discreta humildad, según el grado y cualidad de cada uno, requiere.

Corrección fraterna.—39.º Aunque es bien que quien no tiene cargo dello mire por sus defectos más que por los de otros, todavía quien viese claramente defectos de otros, si toman en perjuicio del común, debe denunciarlos al Rector; si no, guardando la orden de la corrección fraterna, podrá, con hacer primero oración y usar toda modestia, amonestar al que falta. Y si pareciese más conveniente, podría avisar al confesor de la tal persona para que hiciese él esta corrección, si le pareciese, o a algún otro, de quien fuese bien tomada.

Reconciliarse los que hubiesen habido alguna diferencia.—40.º Cuando entre algunas personas hubiese intervenido algún desabrimiento, procúrese que no duerman hasta reconciliarse entre sí; después el Rector usará para con entrambos o

¹¹ Se entiende esta palabra en el sentido figurado de que habla el Dictionario de la Academia: «espíritu que flaquea».

el uno dellos, de las penitencias que la caridad discreta requiere.

Mortificaciones, cómo se permitan.—41.º El primero año, en que se hacen las experiencias y probaciones, puede más el Rector extenderse en mortificaciones de los que quieren ser de la Compañía (y esto, cuando hubiese casa de probaciones, se podría hacer en ella); después que fueren probados y comenzaren los estudios, mejor es no distraerlos con mortificaciones, aunque alguna conforme a la presente necesidad se usase, y más de las que son para abnegar su propio juicio y voluntad, y ejercicio y confirmación de la obediencia, que de otras, que son al cuerpo y estudio más dañosas.

Del mudarse de un colegio a otro.—42.º Personas que fuesen molestadas de parientes vecinos, a una mano¹² parece debrían hacerse mudar a otros colegios; y la misma razón es de otros, que tuviesen alguna causa para aprovecharse menos en un lugar que otro a sí o a los demás.

De los que se han de despedir.—43.º Personas inquietas en su vocación, que a la larga perseveran en tal inquietud, y distraídas, que distraen a los otros del estudio, o bulliciosas, que turban la paz de los otros, no se sufran en casa, y menos si los solicitan a pecar o dejar su vocación, porque sería ir contra el bien común hacer otra cosa. Personas que cayesen en pecados mortales actuales y perseverasen en ellos, como arriba se dijo¹³, es de dudar si se tendrían en casa y hasta cuándo; pero tales podrían ser, que uno no debía sufrirse.

Cuáles no se deben admitir.—44.º Gente que no sea de la misma color, no esté en compañía de los colegiales, como serían religiosos de otras órdenes, ni seglares o personas que no han dejado el mundo, si ya como huésped no se tuviese alguno, o por falta de otros escolares de la Compañía.

¹² En el n. 10.

¹³ *a una mano*: En las primeras ediciones del Diccionario de la Academia se pone este modismo ya como anticuado, con la significación «de conformidad». Sin embargo, aquí y en los siguientes parajes en que se encuentra, parece que significa más bien «comúnmente u ordinariamente».

< SEGUNDA PARTE

DE CÓMO SE HAYAN DE APROVECHAR EN LOS ESTUDIOS¹⁴

[45] *No estudien los que no son aptos.*—Primeramente, porque no todos los que quieren servir a Dios en esta Compañía tienen talento para estudios, y Dios nuestro Señor divide sus dones, véase que no atiendan al estudio los que no son aptos para él por faltaries ingenio o memoria, o también por no tener salud corporal, que sufra el trabajo de los estudios, antes los tales tomen (quciendo quedar en la Compañía y ella tenerlos) el oficio de Marta¹⁵, y ayuden a los otros por participar en las buenas obras y premios dellos.

[46] *Cómo estudien los que no pretienden estudio principalmente.*—2.º Algunos que se ynbían a los estudios, no por esperar que sean muy letrados, sino para que alivien los demás, como algún sacerdote para confesar, o para que atiendan a la Iglesia o para algún oficio del colegio, deben, según la orden del Rector, dar el tiempo que les sobrare, si alguno les sobra, al estudio más necesario para el oficio que tienen, procurando, si tienen habilidad, darse a las lenguas, en especial a la latina, y lo que toca a casos de conciencia y sacramentos, etc.

[47] *La puridad, etc.*—3.º Los que fueren aptos para estudiar, ayudaránse de todo lo dicho en la primera parte para su estudio, en especial de lo que hace para la puridad de la conciencia, como al contrario *in malivolam animam non introibit sapientia*¹⁶; y de la sincera y no fingida intención de servir con las letras a Dios nuestro Señor, como al contrario *spiritus disciplinae effugiet fictum*¹⁷; y de la oración, que pida gracia para bien proceder en el estudio a gloria divina.

[48] *Juzgar que en el estudio Dios se sirva mucho, y delibersarse de estudiar de veras.*—4.º Todos tengan este juicio lleno, que la mejor obra que pueden hacer y más grata a Dios en los colegios es el bien estudiar; y que como en la oración y contemplación Dios se sirve por la caridad donde proceden, así se

¹⁴ Como se ha indicado en la introducción al documento, mucho de lo que se dice en esta segunda parte pasó a la primera redacción de los capítulos 5.º y 6.º de la parte cuarta de las Constituciones. Por eso sin duda se tachó en el original con una raya esta segunda parte.

¹⁵ Insinúa el oficio de hermanos coadjutores. Cf. *Const.* n.13.

¹⁶ «En alma artera no entrará la sabiduría» (Sap. 1. 4).

¹⁷ «El espíritu de buena crianza huirá el fingimiento». Cf. Sap. 1. 5.

sirve mucho del estudiar en cualquiera facultad, cuando puramente por amor suyo el estudio se toma; en manera que aunque hombre nunca llegase a ejercitar su estudio en beneficio de las ánimas, el mismo acto del estudiar, informado de obediencia y charidad, es ante Dios nuestro Señor grandemente meritorio y agradable, y acetado por gran servicio; y tras este juicio lleno se siga una gran deliberación y firme de ser muy de veas estudiante, etc.

[49] *Desocupar los estudiantes de cosas exteriores.*—5.º Es bien desocupar, cuanto se pueda, de obras y cuidados exteriores los estudiantes, lo cual se podrá hacer si hay seglares¹⁸ que atiendan a los oficios embarazosos de casa, a lo menos tengan dellos el asunto y cuidado principal, porque ayudarlos en alguna hora no sería tal estorbo del estudio.

[50] *No se distraigan por devociones, ni por atender al prójimo.*—6.º Téngase advertencia que no se diviertan del estudio por devociones demasiadas para estudiantes, ni por comunicarse al prójimo en confesiones, etc. que no se debrán admitir sino cuanto el Rector dispensare, y esto para los que son sacerdotes; y a la misma causa quien no lo es, no debería hacerse sacerdote hasta los estudios acabados, porque ni hará bien lo uno ni lo otro; y es mejor hacer bien lo uno primero, para después hacer bien lo otro.

[51] *Quitense otros impedimentos.*—7.º Quitense otros impedimentos del estudio, cual es padecer necesidad de cosas temporales y la conversación distractiva, y dense espuelas a los negligentes y animense los que desmayan, etc.

[52] *Juntar algunos a la par.*—8.º Póngase en la misma facultad algunos juntos, que puedan ir a la par, para que se ayuden con el ejercicio, y se inciten con santa emulación unos a otros, y se acompañen yendo a las escuelas juntos, etc.

[53] *Estudiar fundadamente.*—9.º A una mano hablando, no estudien por compendios las facultades principales ni imperfectamente, antes vayan muy de fundamento en ellas, dando tiempo y estudio competente; y cuando no le hubiese para muchas, mejor sería tener bien sabida alguna facultad, que tocar muchas, sabiendo poco de cada una dellas.

[54] *Doctrina segura.*—10.º Procúrese que a una mano tomen la doctrina más aprobada y sigan los mejores auctores en cualquiera facultad, y antes entiendan bien pocos, que corran por muchos no tan bien entendidos; que la mucha variedad no ayudaría.

¹⁸ Seglares puede significar en la terminología imprecisa de entonces hermanos coadjutores.

[55] *Qué facultades deben estudiar.*—11.º Las facultades que todos ordinariamente deben aprender son: letras de humanidad, lógica, filosofía natural; y habiendo aparejo, algunas matemáticas y moral, metafísica y teología escolástica y la Escritura; y si sobrase tiempo, algo de lo positivo, como de concilios, decretos, doctores santos, y otras cosas morales, que para ayudar el prójimo son más necesarias.

[56] *Lo que todos han de saber.*—12.º Todos procuren leer bien y escribir, y en especial se hagan buenos latinos; y teniendo edad y habilidad, podrán darse al griego y hebreo, con parecer del Rector.

[57] *Ir a las escuelas.*—13.º Todos vayan a las escuelas públicas a oír las lecciones cada uno de su facultad, ahora sean en casa, ahora fuera.

[58] *Preveer las lecciones.*—14.º Todos, antes de oír las lecciones, las miren por sí, porque mejor entiendan lo que el maestro hubiere de leer.

[59] *De los maestros.*—15.º Cada uno oiga del maestro o maestros que el Rector señalare, los cuales se procure sean doctos y diligentes y continuos; y procúrese de ganárselos la voluntad, para que tengan cuidado de los estudiantes de la Compañía, que puedan ayudarse dél en aclarar las dificultades, etc.

[60] *Hallarse a las disputas.*—16.º No solamente los estudiantes sean continuos a las lecciones, pero aun a las disputas públicas, procurando en doctrina y modestia señalarse, usando más diligencia por el honor y gloria divina, que otros usan por la propia.

[61] *Repetir las lecciones.*—17.º Oídas las lecciones de cualquiera facultad, luego (si la costumbre y tiempo lo sufre) se repitan en la escuela o en casa, o si no, luego en alguna hora cómoda, para que se entienda lo que el maestro ha dicho, tomando la mano ahora uno, ahora otro, de repetir según el Rector ordenare, y los otros podrán proponer las dificultades que les ocurren, y responderá el que repite o quien supiere; y no pudiendo ninguno de los compañeros, hágase recurso al maestro, si se puede, para que aclarase las dificultades; y esto así en la hora de las repeticiones como en otras se podrá hacer.

[62] *Estudio privado.*—18.º Sin estas repeticiones es menester haya estudio privado, donde cada uno por sí procurará mejor penetrar las cosas, viendo si es menester, algún comentario, según le será aconsejado por el Rector, y haciendo sus extractos y anotaciones en sus libros blancos¹⁹ o otros papeles;

¹⁹ Es decir, cuadernos.

y los gramáticos y humanistas también verán, con parecer del Rector, algunos otros libros fuera de los que oyen.

[63] *Disputas de cada día.*—19.º Sin este estudio haya cada día una hora para disputar en cualquiera facultad que se estudie, sobre lo oído y estudiado aquel día, asistiendo alguno que ordene la disputa y acuerde los que disputan, y así podrán resolverse las dificultades; y esto principalmente usen los artistas y escolásticos teólogos, pero también los humanistas, tubiendo también quien presida.

[64] *Disputas de cada domingo.*—20.º Sin las disputas cotidianas, haya cada domingo después de comer disputas públicas, donde puedan hallarse cuantos querrán de fuera, teniendo alguno de cada facultad que se estudia en el colegio conclusiones, el cual (siendo nombrado para ello por el Rector) coligirá los puntos principales de las lecciones oídas la semana, y el sábado podrá darlas, señalando la hora de la disputa, y el domingo diciendo el tal en breve la suma de lo que se ha tratado en toda la semana, y probando las conclusiones, según el tiempo lo sufriere, argumentarán contra él los que quisieren de dentro y de fuera, y esto harán los artistas y teólogos.

[65] *Ejercicios de gramáticos cada ocho días.*—21.º Los gramáticos y humanistas un domingo tendrán conclusiones, al modo dicho, los más provechosos en retórica y poesía; los que menos saben, en su gramática: otro domingo se ejercitarán en declamaciones (tomando el tema el domingo de antes) y diciendo dos en el mismo día, y el uno siendo juez uno de otro, o en composiciones que se reciten, que a las veces podrán ser de versos, siendo asimismo uno censor del otro.

[66] *Otros cotidianos ejercicios.*—22.º Los mismos gramáticos sin esto ejerciten el estilo en componer, y especialmente epístolas y oraciones y también versos, y hablen latín universalmente todos.

[67] *En qué cosa se deba poner más estudio.*—23.º En las cosas más fructuosas y útiles para nuestro instituto, y según los tiempos más necesarias, es bien se ponga mayor estudio, como sería en la materia de sacramentos y otras cosas morales, o controversas con heréticos, etc.

[68] *Inviar las composiciones.*—24.º Inviense acá a Roma, de tiempo en tiempo (o si a otra parte se ordenase), las composiciones de los humanistas y conclusiones de los demás, cuándo de uno, cuándo de otro, para que se vea el aprovechamiento suyo, y podriánse inviar cada cuatro meses.

[69] *Repasar y hacer extractos.*—25.º Después de oída una

facultad, el repasarla y hacer un extracto o sumario más ordenado y con más inteligencia, que será el que va haciendo cuando va pasando, y ponerle en un libro, que se pueda hombre llevar consigo, es muy útil, así para mejor comprender lo que se ha oído, como para acordarse con más facilidad y en breve de lo que quisiese; y para esto es bien tener industria en ordenar tal extracto, sacando a la margen algo que muestre lo que hay dentro, y haciendo una tabla por orden del alfabeto de las materias que se tratan. Quien por sí no supiese hacer esto, ayúdese de otros.

[70] *Hacer sus actos, etc.*—26.º Acabados sus cursos es bien se dispongan a los actos públicos de responder y ser examinados; y tomen sus grados los que los merecen, aunque no entrando en ambición de lugares (y a la causa se pueden poner fuera del número) ni costas de momento.

[71] *Leer.*—27.º Ejercitarse en leer también ayudará para el lector y otros que dél en casa podrán ayudarse.

[72] *Aviso se dé de los que han acabado.*—28.º Como uno esté al cabo de sus estudios dése aviso dello al Preósito general, con fiel relación del aprovechamiento en letras de cada uno.

[73] *Un visitador.*—29.º Haya un visitador de los estudiantes, cuyo cuidado sea mirar cómo se estudia y en qué, y cómo se aprovecha; el cual avisará al Rector de todo, etc. >

TERCERA PARTE

PARA CONSERVAR LA SALUD Y FUERZAS DEL CUERPO

[74] *Cuidado moderado de la salud.*—Primeramente así como no es de tener cuidado demasiado de la salud, ni temor demasiado de enfermedades ni otro mal del cuerpo que venir pudiese, así es bien que tengan todos miramiento conveniente a conservar la salud y fuerzas corporales para el divino servicio y de los prójimos, que en nuestro modo de vivir son muy necesarias, donde al contrario, los enfermos antes han menester ser servidos, etc., y impiden, no alivian ni ayudan la Compañía.

[75] *Moderación en devociones y estudios.*—2.º Es menester sean moderados los ejercicios espirituales, como de devociones y estudios, no queriendo hacer tan largas las primeras jornadas, que no se pueda durar en ellas, pues *moderata durant*:

y asimismo en todas otras penitencias o trabajos del cuerpo se observe el modo que el Rector ordenare, el cual deberá tener respecto a la salud corporal y fuerzas.

[76] *Dormir competente.*—3.º El dormir sea suficiente para el fin que la natura en él pretende y haya una hora cierta, en que todos comúnmente se recojan a dormir, de la cual hasta el levantar haya siete horas o cerca regularmente; y ninguno vele más sin licencia del Superior, ni debe salir sin necesidad de su cámara después que la campana los avisa que es hora de ir a dormir, ni menos hacer ruido, etc. De estar más o menos tiempo en la cama, no se haga sin licencia del Superior, que, vistas las razones, podrá mudar algo desta orden.

[77] *De la hora del comer.*—4.º El comer sea ordenado, y también el cenar, a una competente hora, a la cual todos acudan, si no les fuese dado otro orden por el Superior; y haya desde que tañen a comer hasta el que tañen a cenar, ocho horas. Y en el tiempo que se está a la mesa, léase algún libro bueno para tal tiempo, o otra cosa, según la discreción del Rector; al principio precediendo la bendición, y al fin siguiéndose las gracias. Fuera de los dos pastos, no se use comer sin licencia.

[78] *Cualidad y cantidad del cibo conveniente.*—5.º A una mano, pudiendo haber comodidad para ello, sea el mantenimiento de cosas que no sean contrarias, sino convenientes a la salud, como son las de mejor mantenimiento y digestión, y en cantidad que baste para mantener con fuerzas, y no cargue demasiado el estómago.

[79] *Después de comer no fatigar la mente.*—6.º No estudiar luego después del comer, ni entender en cosas que quieren atención y trabajo de mente.

[80] *Vestir conveniente.*—7.º Vistanse los estudiantes convenientemente para utilidad de la salud y costas y decencia de la Compañía, de longura y color y hechura honesta los que son estudiantes. Pero en esto dudo si andarán como eclesiásticos, o como seglares, y uniformes o no; pero parece que sería bien lo primero.

[81] *Camisas de aparte.*—8.º Haya para cada uno sus camisas señaladas, y no se vista uno las de otro.

[82] *Camas de aparte.*—9.º Tengan camas razonables, y cada uno la suya, y no duerman dos juntos en ningún modo.

[83] *Casa y cámaras y fuego.*—10.º Tengan casa cómoda y cámaras, y cada uno la suya, si no pareciese al Rector convenir, por alguna razón, que hubiese más de un lecho en una

cámara; fuego también a sus tiempos haya, como el Rector viere ser conveniente.

[84] *Evitar otras ocasiones de enfermar.*—11.º Téngase cuidado que se recojan cuando hay sereno o nieblas o mal aire; y asimismo se tenga cuidado que eviten otras ocasiones de enfermar, que en cada tierra podrán conocerse.

[85] *Cuando uno se siente enfermo.*—12.º Sintiéndose uno mal dispuesto, hable al enfermero, delante del cual dará relación de su enfermedad al médico, el cual será elegido por el Rector y no por el doliente; y conforme a su parecer se tomarán las medicinas del boticario, y no de otra manera se tome dél cosa alguna; y en el regimiento asimismo se guardará su orden; y sea el médico uno ordinariamente.

[86] *Un enfermero.*—13.º Haya un enfermero en casa, con el cual, si cayese alguno enfermo, se alivien los sanos, y no pierdan sus estudios y enfermen muchos por ocasión de uno, como la experiencia ha mostrado intervenir.

[87] *Hacer ejercicio.*—14.º Tengan a una mano todos los que en otra manera no hiciesen ejercicio, algún tiempo en el día (como sería media hora, y ésta antes de comer o de cenar) para ejercitarse corporalmente, como sería en barrer, hacer camas, hender o subir leña, limpiar o tender la ropa, o si otra cosa se ofreciese, que, con ser útil a la casa fuese buen ejercicio; a lo menos si otra utilidad no hay, haya ésta de hacer ejercicio.

[88] *Alguna recreación honesta corporal.*—15.º Haya también alguna hora para recreación honesta corporal, como sería después de comer o cenar un rato; y entre las horas del estudio alguna relajación también es útil así para el cuerpo como para el mismo estudio, al cual se torna con más disposición de aprovecharse, cuando ha precedido alguna moderada recreación corporal.

[89] *Un visitador.*—16.º Haya un superintendente para las cosas del cuerpo (que puede ser el ministro), que tenga cargo de mirar lo que ha menester cada uno, y hacer proveer, avisando al Rector; y debe visitar el tal algunas veces los estudiantes y mirar cómo están vestidos, etc.; y esto en especial se haga a la entrada del invierno y verano.

[90] *Ir cómodamente por el camino.*—17.º Cuando van al estudio los estudiantes, en especial a pié, vayan paso y cómodamente, por no enfermar o debilitarse demasiado; y de la renta de los colegios podría hacerse provisión de dineros para los que se envían a ellos o vienen dellos.

CUARTA PARTE

PARA CONSERVAR Y AUMENTAR LO TEMPORAL

[91] *No más gente que pueda mantenerse.*—Primeramente no se tenga más gente en los estudios de la que pueda cómodamente entretenerse de la provisión que hay cierta sin mendicar.

[92] 2.º *No gaste el Rector ni dé fuera de casa o consienta dar a pariente ni amigo cosa alguna del colegio, ni en él resciba nadie de fuera de la Compañía, sino por respeto della, salvo si como huésped no se rescibiese por algún día o breve tiempo.*

[93] *Quien cobre.*—2.º (bis). Téngase persona alguna de recado en el cobrar las rentas o frutos, y de confianza; y para esta y otras obras servirán los coadjutores temporales.

[94] *Quien expendá.*—3.º Haya expendedor de dentro o fuera de casa asimesmo que se entienda, y de confianza y recado; y dé siempre cuenta al Rector, o al oficial que él quisiere señalar, como el ministro.

[95] *Provisiones a sus tiempos.*—4.º En el comer y provisiones de casa, háganse a sus tiempos y por grueso como de trigo, vino, olio y lo demás, si la experiencia no mostrase convenir más otra cosa.

[96] *No dejarlas gastar.*—5.º Los que tienen cargo destas provisiones miren no se gasten ni se desperdicie nada, usando en ello diligencia competente, tomada por servicio de Dios Nuestro Señor, como otros por amor de las mesmas cosas la usan.

[97] *Frugalidad y no cosa superflua.*—6.º El Rector tenga ojo universalmente en el comer, vestir, libros, ropa y las demás cosas, que se use frugalidad, tomando lo necesario por evitar enfermedades, etc., y no nada superfluo.

[98] *Sean cosas duraderas.*—7.º El vestir, libros y otras cosas, aunque cueste algo más, sean duraderas; que lo muy ruin cuesta más, aunque cueste menos, por no durar.

[99] *Puedan mudarse.*—8.º Haya con qué mudarse en casa o en la cámara, para que duren más los vestidos mejores, y por la limpieza.

[100] *Cada uno procure excusar costa.*—9.º Cada uno se tenga cuidado por su parte, sin faltar a sus necesidades, de excusar la costa que se puede, y conservar, etc., pues es hacienda de pobres.

[101] *Cuidado de la ropa blanca.*—10.º Haya quien tenga cargo de la ropa blanca de casa de darla a lavar a quien no la gaste, y no dejar perder nada, teniendo cuenta de toda ella y dándola al Rector o Ministro.

[102] *Cuidado de las alhajas de casa.*—11.º Asimismo de la ropa de camas y vestidos que no se traen y las otras alhajas, se tenga inventario, y haya quien tenga cargo dellas, de no las dejar gastar ni perder; y tenga lo que es de cada uno con su señal.

[103] *De los libros.*—12.º Los libros haya quien tenga cargo dellos; y no deje escribir dentro dellos, sino en los cartapacios, teniendo asimismo inventario de todos, y no dejando perder ni gastar ninguno.

[104] *Reparar con tiempo.*—13.º Cuando la casa o cualquiera de las cosas dichas tuvieren necesidad de reparo, hágase con tiempo, antes que el daño sea mayor y con más dificultad y costa se remedie.

[105] *Ampliar el edificio.*—14.º Si no hay tanto edificio que baste para las personas que se pueden mantener de la renta, podráse ir ampliando (y a la causa el sitio debria tomarse capaz), parte de la renta misma, si toda no se consume en el gasto ordinario, parte de las donaciones que harán los estudiantes de sus bienes temporales, parte de las limosnas que darán los de fuera.

[106] *Ampliar la renta.*—15.º No sólo el edificio, pero aun la renta se puede ampliar por la vía dicha de donaciones y limosnas.

QUINTA PARTE

DE CÓMO SE AUMENTE EL NÚMERO DE LOS ESCOLARES

[107] Cuanto al modo de coger gente y escogerla, lo dicho en otra parte²⁰ bastará aplicando la parte que a colegios toca; si hubiese casa de probaciones, podráse rescibir más gente de la que no tuviese ninguno de los siete impedimentos²¹,

²⁰ Parece que se refiere a la Industria primaria del P. Polanco (MHSI, Pol. Compl. 2, 720-729).

²¹ En la primera redacción del Examen (h.1546), se enumeraban siete impedimentos de admisión en la Compañía (*Mon. Ign. Const.* II, 20 (col.1.ª). Actualmente los impedimentos esenciales son cinco (*Const.* an.22-29).

y asimismo si estuviesen fuera y a sus costas, hasta conocerlos y tratarlos, pudiéndose entretener con buenas palabras; pero en los colegios no se reciban hasta dar aviso al Provincial o General, si no fuese como de prestado por alguna causa importante; ni se invien a Roma sin avisar primero de sus partes o saber que las tiene cuales conviene.

SEXTA PARTE

DEL APROVECHAR LOS PRÓJIMOS FUERA DE LA COMPAÑÍA

[108] *Con ejemplo, etc.*—Primeramente en los colegios todos edifiquen y aprovechen al prójimo con su ejemplo y vida y oración y subordinación de sus estudios al bien de las ánimas.

[109] *De conversar.*—2.º La conversación sea edificativa en general; pero en especial, cuando se viesen algunas personas dispuestas para esperar dellas mucho fruto espiritual, refiérase la cosa toda al Rector, y conforme a su parecer se proceda o se deje.

[110] *De ejercicios.*—3.º Para dar ejercicios, la misma discreción del Rector verá si debe alguno quitar del estudio el tiempo que en dallos se gasta, o no, visto lo que se espera dellos.

[111] *De confesar.*—4.º Tener abierta la puerta a todos los que vienen a confesarse, como se hará en las casas de la Compañía, en los colegios no se sufre, porque los estudiantes no deben durante su estudio (como se dijo en la 2.ª parte²²) distraerse dél en confesiones o prédicas hasta que hayan aprendido lo que han de comunicar al prójimo; pero si algunos devotos, que ordinariamente vienen, parece deben admitirse, y algunos extraordinarios, de quienes se espera extraordinario fruto, lo cual el Rector juzgará si deba hacerse, sin cuya licencia no se debe confesar ninguno; y para estos efectos, algún sacerdote coadjutor aliviaría mucho los del colegio, si tuviese cargo de la Iglesia y de semejantes ocupaciones.

[112] *Predicar o leer.*—5.º Los que han acabado o casi sus estudios, si se esperase fruto, vistas las circunstancias, podrían leer o predicar en algún monesterio, o en casa, o en otra parte, según el parecer del Rector.

[113] *Invitar predicador o confesores, etc.*—6.º Cuando pareciese expediente inviar un predicador a la universidad donde

²² En el n.50.

hay colegio, o confesor, etc., el Prepósito, siendo avisado de la necesidad que hay, podrá proveer, si juzgare ser a gloria divina.

SÉPTIMA PARTE

DE LAS AYUDAS GENERALES CON QUE TODO LO DICHO SE HAGA BIEN

[114] *Esperanza en Dios y oración.*—1.º Primeramente para que todo esto se haga bien, no bastando la humana flaqueza, es menester poner la esperanza en la divina ayuda, y ésta procurar de haberla por oraciones, que todos debían hacer cuantos están en el colegio, por el bien común de la Compañía y dél, y por algunos sacrificios de misas, que con tal intención debían ofrecerse.

[115] *Partición de los oficios.*—2.º Ayudará la partición y distinción de los oficios en varias personas, con la cual se reparta el peso, no se entremetiendo uno en el oficio de otro, si no se lo mandasen o fuese la cosa breve y poca; y así habría de haber cocinero, credenciero, portero, sacristán, guardarropa, y expendedor, si el cocinero no supiese hacerlo, que sería bien, enfermero, despertador, barrendero, librero, maestro de casa, y parte de estos oficios pueden los mismos estudiantes tener.

[116] *La bondad de los oficiales y suficiencia.*—3.º Ayudará la [bondad de los oficiales y] suficiencia de cada uno en su oficio, para la cual servirá tener cada oficial las reglas de su oficio y mirárlas cada semana una vez. Y porque algunos de estos oficios quieren práctica, no se debían mudar fácilmente. Y porque algunos dellos son tales, que, si se hacen bien, dejan sobrar poco tiempo para el estudio, sería expediente que algunas personas tuviesen tales cargos, que pensasen servir mucho a Dios Nuestro Señor en aliviar los estudiantes con hacer el oficio de Marta, siendo coadjutores temporales; y tales son especialmente el cocinero, portero, enfermero, maestro de casa, porque los otros oficios puédense mejor hacer por los estudiantes.

[117] *Subordinación de oficios.*—4.º Ayudará la subordinación, teniendo cada uno por superior en las cosas de su oficio cada oficial, y los otros oficiales dando razón de sí en particular al maestro de casa, y él al Rector, en modo que el Rec-

tor supiese todas cosas de casa y las menease y rigiese por estos oficiales.

[118] *Concierto de tiempos.*—5.º Ayudará mucho el concierto del tiempo en todas cosas, en orar, misa, lecciones, comer, etc., para lo cual es bien que haya despertador, y quien tañe la campana a sus horas concertadas, la cual oyéndola cada uno, dejadas todas cosas, acuda a lo que señala. El mudar estas horas según los tiempos, y si otras causas hubiese, estará en mano del Rector.

[119] *Un acusador.*—6.º Generalmente también ayudará un acusador, que note y escriba las faltas, en que cada uno cae, aun mínimas (porque así se guardarán mejor de las grandes), como alguna indecencia en el andar fuera de casa, no hablar latín, y así del no observar las otras reglas; y una vez en la semana, o si más fuese menester, acusará los que han faltado, delante del Rector.

[120] *Punición de quien falta.*—7.º El Rector tendrá mucho cuidado de reprehender, y en cuanto fuere para el bien común y particular expediente, punir con discreta penitencia; porque aunque faltar contra las constituciones no obliga a pecado ninguno, para la observancia dellas es menester que obligue a pena, y ésta según el arbitrio del Superior, del cual se debe aceptar con gran devoción, sin excusarse ni repugnar, más de cuanto diga cada uno su razón, y se deje juzgar²².

[121] *Avisar al General.*—8.º Ayudará también darse acá en Roma aviso al Preósito general e información de todo lo que pasa, y consultar con él las cosas de importancia, que piden consulta, para que se haga la provisión que se pueda.

[122] *Elección conveniente de Rector.*—9.º En general ayudará, y mucho, la buena elección del Rector, que, no por votos de estudiantes, sino por juicio del General, o a quien él diese tal cargo, debe hacerse, escogiéndose persona católica y virtuosa y de buen testimonio, y familiar a Dios en la oración, discreta, apta para gobierno, de letras y experiencia en cosas espirituales, y que tenga uso y destreza en las agibles, de gran longanimidad y fortaleza, superior a la una y a la otra fortuna, mortificado en todas pasiones, y especialmente probado en obediencia y humildad, apartado de toda ambición, inflexible de la rectitud, con severidad a sus tiempos y benignidad a los suyos, cuidadoso, estrenuo, compuesto exteriormente, sufridor de trabajo, y de edad que le compa-

²² Sobre la obligación que pueden y suelen imponer las diversas reglas cf. C. MAZÓN, *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica*, Roma 1940.

dezca, y generalmente espejo en todo bien y de mucha confianza; y si no tiene todas estas partes, tenga las más que se pueda; a lo menos bondad y prudencia y cuidado no falten.

[123] *Oficio del Rector.*—10.º General ayuda será también que el que fuere bien elegido haga bien su oficio, sosteniendo el colegio con la oración y deseos santos, y velando sobre él con mucho cuidado, poniendo los oficiales discretamente, y mirando cómo proceden, y mudando o quitando como *in Dómino* le pareciese, defendiendo todo el cuerpo del colegio y cada miembro de todos inconvenientes de fuera de casa y de dentro previniendo los pecados de personas tentadas antes que caigan; y si caen, remediando y castigando, y si fuere menester para el bien universal, despidiendo; haciendo guardar las constituciones, y también, cuando pareciese conveniente, dispensando con algunos en algunas, teniendo cuidado que se aprovechen en virtudes y letras los estudiantes, y se conserve la salud y cosas temporales, y que las mismas se dispensen bien y aumenten, entreteniendo los amigos y personas que favorecen y ayudan al colegio, y los contrarios procurando hacer amigos, y generalmente mirando que todo lo dicho en las seis partes se observe; y sobre todo que se guarde la debida subordinación al preósito, no solamente General, pero aun Provincial, del modo mismo, avisando a menudo, y haciendo recurso a él en las cosas de más momento, como en admitir y despedir, etc., y obediéndole y siguiendo su parecer como es razón lo hagan con él los del colegio.

[124] *Las ayudas del Rector.*—11.º Ayudaría así mismo para el buen gobierno de todos, haciendo su oficio mejor el que tiene el cargo, que tuviese con quien aliviarse, como sería un buen maestro de casa para las cosas temporales, un buen superintendente para las cosas espirituales, ahora fuese el confesor, ahora otro; uno que tuviese cargo de escribir; dos o más personas, de cuya discreción y bondad mucho se confiase, que tuviesen cargo de su persona así cuanto al tratamiento exterior della, como cuanto al oficio suyo, que le avisasen de lo que les pareciese debía hacer y dejar, con humilde libertad, lo cual ellos hayan de hacer después de haber hecho oración y mirado bien la cosa, y no de otra suerte; y cuando las cosas del Rector anduviesen muy mal, en daño grande del bien común, estos tales debrían dar aviso al Provincial o General; pero también los demás de casa debrían ayudarle con oracio-

“ Véanse las dotes que exige el General a San Ignacio en la parte 9.ª de las *Constituciones* (nn. 723-735) y el P. Polanco en su *Industria* 11, MHSI, *Vol. Complemento* II, 767, 770.

nes; y cuando algo supiesen cierto de su imperfección, después de haber hecho oración y mucho mirado en ello, podrán secretamente y con humildad decirselo mediate o inmediatamente.

[125] 12.º Ayudará asimismo para todo, que, a quien quiera que fuere elegido por Rector, hagan todos gran honor y acatamiento, y obedézcanle como a quien tienen en lugar de Cristo Señor nuestro, y déjenle la disposición de todo, no habiendo para él puerta ni arca cerrada, ni aun conciencia (porque en confesión o *sub sigilo secreti* debía saber la vida e inclinaciones de todos). En el comer, vestir, dormir, trabajar, curarse, conversar, etc.; y asimismo orar o meditar, y estudiar; cuanto a maestros, libros, tiempo del estudio, continuarlo o alterarlo, y generalmente en todo, se siga su parecer, sin repugnancias o contradicciones o demostración de contrario parecer en público; aunque privadamente, después de haber hecho oración se le podrá decir lo que se sintiese, como arriba es dicho.

ESTAS CONSTITUCIONES SE LEAN CADA QUINCE DIAS

3. REGLAS GENERALES SACADAS DE LAS CONSTITUCIONES

(1553-1554)

(Reg. 320-331)

En las Constituciones había trazado San Ignacio las líneas maestras del complejo edificio de la Compañía. No todo lo que trataba en ellas podía ser para todos ni para todos los días. Como prudente legislador había tenido que prever los casos más varios. Pero junto con leyes propias para el P.General o para otros superiores o de aplicación en casos excepcionales, había preciosas normas que constituían la base de la conducta regular del jesuita. Allí se especificaba el fin a que debía atender todo hijo de la Compañía, los medios que le conducirían a la perfección del estado a que Dios le había llamado. Le bastaba practicar esas normas para llegar a una altísima santidad.

Era obvio que se pensara en extractar y reunir en un haz los párrafos en donde se daba la substancia de esa doctrina espiritual y donde se describía el camino de la perfección jesuítica. Y se hizo poco después de acabada la redacción de las Constituciones, antes de que recibieran éstas su aprobación oficial. Al menos en 1553 estaba ya compuesto el extracto, pues ese año lo llevó el P.Nadal en la visita que hizo a la península Ibérica.

Todo lo que se ha transcrito es estrictamente, excepto unas cuantas palabras, está a la letra en las Constituciones. Sin embargo ofrece este extracto un gran interés. Contiene la flor y nata de los principios espirituales desperdigados a lo largo de las Constituciones. Y sobre todo nos indica lo que San Ignacio estimaba como más importante para la vida espiritual del jesuita dentro de la abundante serie de prescripciones de su obra inmortal.

Es verdad que es difícil, por no decir imposible, precisar la parte concreta que tuvo el Santo en la composición de este «Sumario de las Constituciones», como se llamó a este extracto desde el tiempo del P. Laínez. Tal vez indicó el mismo los párrafos que se debían recopilar. Tal vez aprobó solamente los que algún secretario suyo le presentó. Pero de lo que no se puede dudar es que San Ignacio examinó concienzudamente el compendio, revisó el texto, y que no dió su aprobación hasta que no se recogió todo lo verdaderamente fundamental de la espiritualidad de las Constituciones.

1. La suma sapiencia y bondad de Dios nuestro Criador y Señor es la que ha de conservar, regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús, como se dignó comenzarla ¹.

2. Y, de parte de la Compañía, más que ninguna exterior constitución ha de ayudar para ello la interior ley de su caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe y imprime en los corazones ².

Pero todavía, porque la suave disposición de la divina providencia pide cooperación de sus criaturas, y porque así lo ordenó el Vicario de Cristo nuestro Señor, y el ejemplo de los santos y razón así lo enseñan; como ha sido necesario escribirse constituciones, que ayuden para mejor proceder conforme al instituto de la Compañía en la vía comenzada del divino servicio ³.

3. así lo es, y mucho más necesario, que todos los que en la Compañía entraren y viven, sean persuadidos en el Señor nuestro y deseen guardar enteramente todas las constituciones y reglas y modo de vivir della, y se esfuercen con su divina gracia de todos su corazón y fuerzas guardarlas perfectamente ⁴.

4. El modo de vivir de la Compañía es común en lo exterior por justos respetos, mirando siempre al mayor servicio divino.

¹ Const. n.1.

² Const. n.1.

³ Const. n.1.

⁴ El párrafo n.3 no se encuentra a la letra en ningún sitio de las Constituciones. Ideas similares se hallan en el n.547.

ANEXO 2

Circulação das Cartas da Província do Brasil (1549 – 1558).

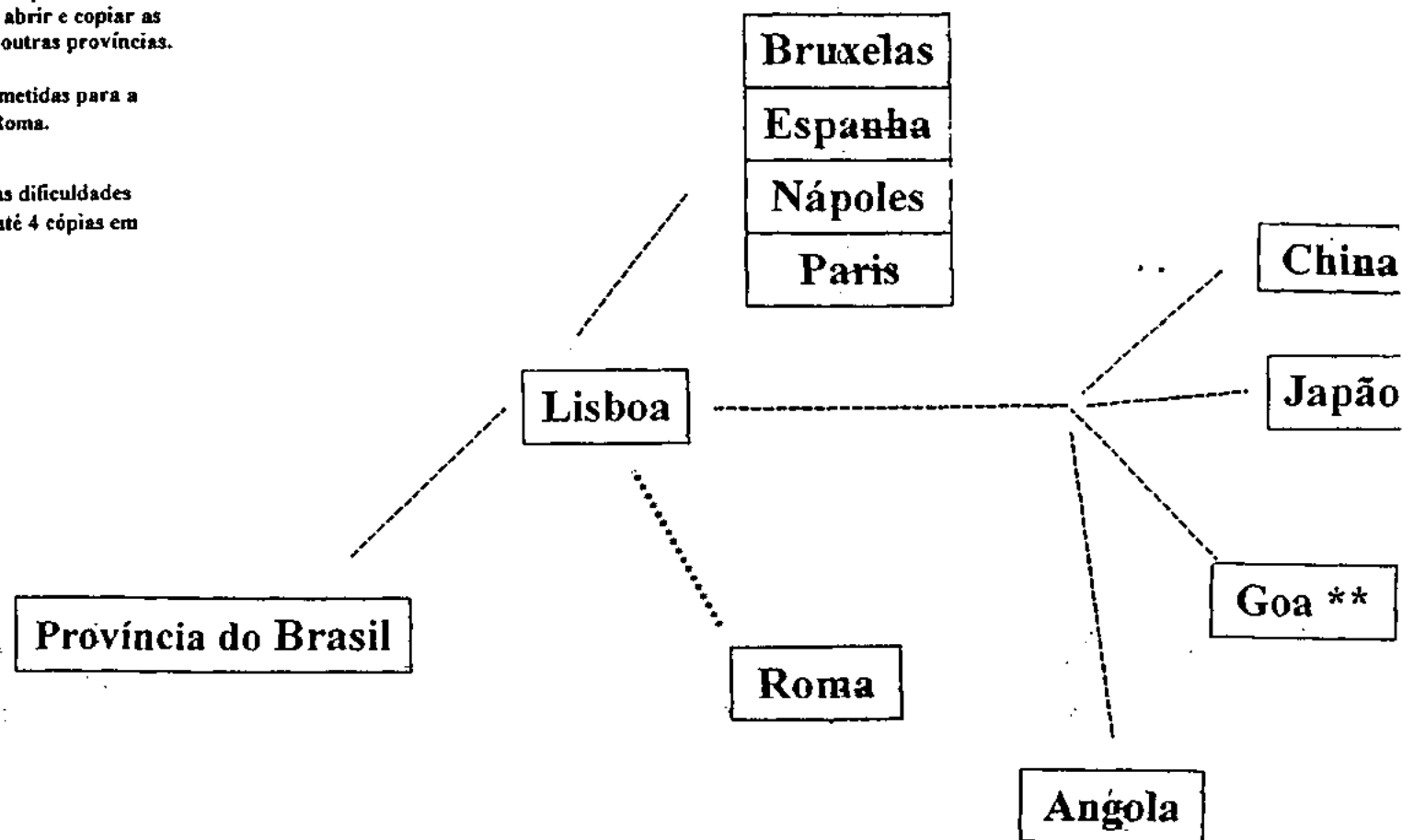
CIRCULAÇÃO DAS CARTAS DA PROVÍNCIA DO BRASIL (1549-1568)

Legenda:

----- Antes de serem distribuídas para outras Províncias, fora ou dentro da Europa, passavam por Lisboa. Ao padre provincial era facultado abrir e copiar as cartas para serem remetidas para outras províncias.

***** Abertas ou não, as cartas eram remetidas para a sede da Companhia de Jesus em Roma.

** Para a Província de Goa, devido às dificuldades de comunicação, eram remetidas até 4 cópias em embarcações diferentes.



ANEXO 3

TABELA DO ROTEIRO DAS CARTAS Vols. I e II

ROTEIRO DAS CARTAS PERDIDAS Vols. I e II

ROTEIRO DAS CARTAS V. I e II

Autor	Origem	Destino	Mês	Ano	Quant.
AFONSO BRÁS	ESPIRITO SANTO	COIMBRA	8	1551	1
AMBROSIO PIRES	PORTO SEGURO	COIMBRA	5	1554	1
AMBRÓSIO PIRES	PORTO SEGURO	LISBOA	1	1555	1
AMBRÓSIO PIRES	BAÍA	LISBOA	6	1555	1
AMBRÓSIO PIRES	BAÍA	ROMA	6	1555	1
ANCHIETA	PIRATININGA	ROMA	7	1554	1
ANCHIETA	PIRATININGA	COIMBRA	8	1554	1
ANCHIETA	PIRATININGA	ROMA	9	1554	2
ANCHIETA	SÃO VICENTE	COIMBRA	3	1555	1
ANCHIETA	SÃO VICENTE	ROMA	3	1555	1
ANCHIETA	PIRATININGA	PIRATININGA	8	1556	1
ANCHIETA	PIRATININGA	PORTUGAL	12	1556	1
ANCHIETA	PIRATININGA	PORTUGAL	4	1557	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	PORTO SEGURO	COIMBRA	5	1554	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	COIMBRA	7	1555	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	ROMA	5	1556	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	LISBOA	8	1556	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	BAÍA	1	1557	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	ROMA	6	1557	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	PORTUGAL	6	1557	1
ANTÔNIO BLAZQUEZ	BAÍA	ROMA	4	1558	1
ANTÔNIO DE QUADROS	LISBOA	ROMA	3	1554	1
ANTÔNIO DE QUADROS	LISBOA	ROMA	6	1554	1
ANTÔNIO JUZARTE	BAÍA	PORTUGAL	6	1553	1
ANTONIO PIRES	PERNAMBUCO	COIMBRA	8	1551	1
ANTONIO PIRES	PERNAMBUCO	COIMBRA	6	1552	1
ANTONIO PIRES	SÃO VICENTE	PORTUGAL	3	1553	1
ANTÔNIO PIRES	BAÍA	PORTUGAL	7	1558	1
ANTÔNIO PIRES	BAÍA	PORTUGAL	9	1558	1
ANTÔNIO RODRIGUES	SÃO VICENTE	COIMBRA	5	1553	1
BRÁS LOURENÇO	BAÍA	COIMBRA	7	1553	1
BRÁS LOURENÇO	ESPIRITO SANTO	COIMBRA	3	1554	1
CIPRIANO SUAREZ	LISBOA	ROMA	4	1553	1
D. HENRIQUE	LISBOA	ROMA	2	1558	1
D. JOÃO III	PORTUGAL	BAÍA	1	1551	1
D. JOÃO III	LISBOA	BRASIL	12	1553	1
D. JOÃO III	LISBOA	BRASIL	3	1554	1
D. JOÃO III	LISBOA	BRASIL	7	1554	1
D. JOÃO III	LISBOA	BRASIL	3	1555	1
D. JOÃO III	LISBOA	BAÍA	2	1557	2
DIOGO JÁCOME	SÃO VICENTE	COIMBRA	6	1551	1
DIOGO MIRÓN	LISBOA	ROMA	2	1554	1
DIOGO MIRÓN	LISBOA	ROMA	3	1554	1

DIOGO MIRÓN	LISBOA	ROMA	9	1554	1
DUARTE DA COSTA	SÃO VICENTE	ROMA	4	1555	2
FRANCISCO HENRIQUES	LISBOA	ROMA	4	1558	1
FRANCISCO PIRES	BAÍA	LISBOA	8	1552	1
FRANCISCO PIRES	BAÍA	COIMBRA	8	1552	1
FRANCISCO PIRES	ESPIRITO SANTO	BAÍA	5	1557	1
INÁCIO DE AZEVEDO	LISBOA	ROMA	8	1558	1
JOANA BARBOSA	BAÍA	LISBOA	8	1556	1
JOÃO GONÇALVES	BAÍA	COIMBRA	6	1555	1
JUAN DE NAVARRO	BAÍA	COIMBRA	3	1550	1
JUAN DE NAVARRO	BAÍA	COIMBRA	8	1551	1
JUAN DE NAVARRO	PORTO SEGURO	COIMBRA	9	1553	1
JUAN DE NAVARRO	PORTO SEGURO	COIMBRA	6	1555	1
JUAN DE POLANCO	ROMA	SÃO VICENTE	8	1553	1
JUAN DE POLANCO	ROMA	LISBOA	2	1554	1
JUAN DE POLANCO	ROMA	LISBOA	2	1555	1
LEONARDO NUNES	SÃO VICENTE	COIMBRA	11	1550	1
LEONARDO NUNES	SÃO VICENTE	COIMBRA	6	1551	1
LEONARDO NUNES	SÃO VICENTE	BAÍA	6	1552	1
LISTA DOS PADRES	BAÍA	BAÍA	5	1558	1
LOYOLA	ROMA	LISBOA	7	1550	1
LOYOLA	ROMA	BRASIL	6	1553	1
LOYOLA	ROMA	SÃO VICENTE	7	1553	3
LOYOLA	ROMA	BRASIL	1	1554	2
LOYOLA	ROMA	BRASIL	3	1554	1
LOYOLA	ROMA	LISBOA	7	1554	1
LOYOLA	ROMA	BRUXELAS	3	1556	1
LUÍS DA GRÃ	BAÍA	ROMA	12	1554	1
LUÍS DA GRÃ	BAÍA	LISBOA	12	1554	1
LUÍS DA GRÃ	ESPIRITO SANTO	LISBOA	4	1555	1
LUÍS DA GRÃ	PIRATINGA	ROMA	6	1556	1
LUÍS DA GRÃ	PIRATINGA	ROMA	4	1557	1
LUÍS GONÇALVES	LISBOA	ROMA	12	1557	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	2	1550	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	10	1550	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	1	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	7	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	8	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	9	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	7	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	8	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	9	1551	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	2	1552	1
MANDADO	VITÓRIA	VITÓRIA	5	1552	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	7	1552	1
MANDADO	BAÍA	BAÍA	2	1553	1

MANDADO	SÃO VICENTE	SÃO VICENTE	3	1553	1
MAXIMIANO	SÃO VICENTE	PORTUGAL	6	1551	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	4	1549	2
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	8	1549	1
NOBREGA	BAÍA	COIMBRA	8	1549	2
NOBREGA	PORTO SEGURO	LISBOA	1	1550	1
NOBREGA	PERNAMBUCO	COIMBRA	9	1551	1
NOBREGA	PERNAMBUCO	LISBOA	8	1551	1
NOBREGA	OLINDA	PORTUGAL	9	1551	1
NOBREGA	BAÍA	PERNAMBUCO	6	1552	1
NOBREGA	BAÍA	PORTUGAL	7	1552	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	7	1552	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	7	1552	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	8	1552	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	LISBOA	2	1553	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	LISBOA	3	1553	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	LISBOA	6	1553	2
NOBREGA	SÃO VICENTE	LISBOA	8	1553	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	PORTUGAL	10	1553	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	ROMA	3	1555	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	ROMA	5	1556	1
NOBREGA	SÃO VICENTE	LISBOA	5	1556	1
NOBREGA	BAÍA	BAÍA	?	1556	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	8	1557	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	9	1557	1
NOBREGA	BAÍA	LISBOA	5	1558	1
PEDRO FERNANDES	BAÍA	LISBOA	7	1552	1
PEDRO FERNANDES	SALVADOR	LISBOA	10	1553	1
PERO BORGES	PORTO SEGURO	LISBOA	2	1550	1
PERO CORREIA	SÃO VICENTE	COIMBRA	6	1551	1
PERO CORREIA	SÃO VICENTE	ÁFRICA	6	1551	1
PERO CORREIA	SÃO VICENTE	LISBOA	6	1551	1
PERO CORREIA	SÃO VICENTE	LISBOA	3	1553	1
PERO CORREIA	SÃO VICENTE	ESPÍRITO SANTO	7	1554	1
PERO DOMÊNECH	LISBOA	COIMBRA	1	1550	1
PERO DOMÊNECH	LISBOA	ROMA	2	1551	1
PERO DOMÊNECH	LISBOA	ROMA	10	1552	1
POLANCO	ROMA	PORTUGAL	7	1550	1
TOME DE SOUZA	BAÍA	PORTUGAL	6	1553	1
VICENTE RODRIGUES	BAÍA	COIMBRA	5	1552	2
VICENTE RODRIGUES	BAÍA	LISBOA	5	1552	1
VICENTE RODRIGUES	BAÍA	COIMBRA	9	1552	1
VICENTE RODRIGUES	BAÍA	LISBOA	5	1553	1