

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**FÁBIO EDUARDO CRESSONI**

**A DEMONIZAÇÃO DA ALMA INDÍGENA:  
JESUÍTAS E CARAÍBAS NA TERRA DE SANTA CRUZ**

**FRANCA**

**2013**

**FÁBIO EDUARDO CRESSONI**

**A DEMONIZAÇÃO DA ALMA INDÍGENA:  
JESUÍTAS E CARAÍBAS NA TERRA DE SANTA CRUZ**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do título de Doutor em História.

**Área de Concentração:** História e Cultura Social.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal.

**FRANCA**

**2013**

Cressoni, Fábio Eduardo.

A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz / Fábio Eduardo Cressoni – Franca: [s.n.], 2013  
160 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

1. Jesuítas. 2. Índios - Missões. 3. Outro (Filosofia). 4. Demonologia. I. Título.

CDD – 981.032

**FÁBIO EDUARDO CRESSONI**

**A DEMONIZAÇÃO DA ALMA INDÍGENA:  
JESUÍTAS E CARAÍBAS NA TERRA DE SANTA CRUZ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como requisito à obtenção do título de Doutor em História.

**Área de Concentração:** História e Cultura. **Linha de Pesquisa:** História e Cultura Social.

**BANCA EXAMINADORA**

**Presidente:** \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

**1º. Examinador:** \_\_\_\_\_

**2º. Examinador:** \_\_\_\_\_

**3º. Examinador:** \_\_\_\_\_

**4º. Examinador:** \_\_\_\_\_

**Franca, 18 de novembro de 2013.**

*À Dona Maria (in memoriam), Renata e o  
pequeno Augusto... três gerações que se unem  
em torno de uma mesma História, enchendo  
meu coração de alegria!*

## **AGRADECIMENTOS**

As palavras mais difíceis, pela possibilidade do esquecimento, surgem neste instante. Agradeço a Deus por permitir seguir o caminho escolhido, entre sonhos, avanços, tropeços e realizações. Nele, aprendemos a viver, nos mover e ser! É pelo sonho que partimos, vamos e somos, conforme já se escrevera! Dessa maneira, por meio do estabelecimento de novos contatos, vamos nos modificando, transformando nossa forma de ser. Em meio a tantas trocas, diferentes percursos se cruzam.

À Ana Raquel, por ter aceitado a orientação deste trabalho. Sua forma de ser transmitiu-me a seguridade necessária para o desenvolvimento desta pesquisa. Ter tido a oportunidade de conviver por parte de minha vida acadêmica com a Ana torna-me não somente um pesquisador mais experiente, mas, sobretudo, um ser humano ainda muito mais cheio de vida! Sua verdadeira experiência, no sentido etimológico da palavra, consiste em se posicionar para fora, permitindo-se por em contato com o outro, com o diferente, a partir de sua diversidade e pluralidade, proporcionando, com efeito, uma das experiências mais significativas da vida: a aprendizagem. Desta forma, agradeço por ter tido a experiência de aprender com você, Ana.

Toda partida requer transformações. Estar no PPGH exigiu constante presença na UNESP entre os anos de 2010 e 2011, ocasião em que cursamos diversas disciplinas. Desta forma, é preciso rememorar os diversos momentos aos lados de diferentes professores e colegas de sala. Anonimamente, agradeço a todos pela agradável convivência nestes dois anos de compartilhamento intelectual e amizade.

Ao olhar para trás, muitos foram os momentos de debate e produção acadêmica, em especial entre os anos de 2011 e 2013. Entre idas e vindas, o constante contato com os colegas do Grupo de Pesquisa DEHSCUBRA (Educação, história e cultura: Brasil, séculos XVI, XVII e XVIII) foi fundamental para o avanço de nossas investigações. Da mesma forma, referenciamos o acolhimento proporcionado pelos colegas do Grupo de Pesquisa Jesuítas nas Américas.

A pesquisa acadêmica muitas vezes se torna um exercício solitário. Todavia, em alguns momentos contamos com a ajuda de pessoas que se ligam a nós em meio a esse movimento. Nesse sentido, agradeço aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História e aos colaboradores que atuam na Biblioteca da instituição. Sou especialmente grato às funcionárias da Biblioteca do campus de Rio Claro que, gentilmente, facilitaram os

empréstimos de obras que se encontravam em outras unidades da UNESP e também em outras instituições públicas.

Esta pesquisa fora desenvolvida em meio a uma considerável jornada de trabalho. Ao lado da sala de aula, surgiram os desejos de compartilhar parte de nossas investigações de maneira individual e também em grupo. Logo, o tempo se esvaziaria mediante as ações idealizadas. Na medida certa, surgiu uma nova oportunidade de conciliar este agitado *Chronos*, convertendo-o em um novo tempo, suave, destinado a criatividade, como quer *Clio*. Por esta razão, agradeço a oportunidade concedida pela CAPES, vez que este trabalho contou com o auxílio desta agência de fomento.

Agradeço aos professores Ivan Aparecido Manoel e José Maria de Paiva pelas incessantes provocações apresentadas quando da ocasião da realização do Exame de Qualificação. Da mesma forma, agradeço aos professores que se dispuseram a participar da composição da banca examinadora da tese.

À minha família, em especial meus pais, Itacir e Cida, pelo incentivo no desenvolvimento de meus estudos e, por fim, a Renata, por compreender e aguardar pacientemente meu distanciamento. Dotados de fé e esperança, nós dois, agora na companhia do pequeno Augusto, nos entregamos ao desconhecido, cheios de expectativas e alegria!

*Quando o português chegou, debaixo de uma  
bruta chuva, vestiu o índio.*

*Que pena!*

*Fosse uma manhã de sol, o índio tinha despido  
o português.*

(Erro de português - Oswald de Andrade)

CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena**: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz. 2013. 160 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Franca, 2013.

### **RESUMO**

O objetivo desse trabalho é analisar as dificuldades encontradas pelos missionários da Companhia de Jesus em relação à catequese dos índios *Tupinambá*, por ocasião da presença dos caraíbas nas aldeias. Identificados como principais opositores ao projeto catequético de conversão, fundado no entendimento de mundo cristão sustentado pela concepção cosmológica do *orbis christianus* quinhentista, os guias espirituais desse grupo indígena foram considerados os representantes e, portanto, operadores da vontade demoníaca agora presente na América portuguesa. Pretende-se, pois, discutir os motivos que levaram os inacianos a realizarem uma leitura que resultasse nessa alteridade, capaz de conceber os caraíbas como principais adversários do processo de cristianização da sociedade brasileira que começava a se formar no século XVI.

**PALAVRAS-CHAVE:** América portuguesa. Companhia de Jesus. Alteridade.

CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz.** 2013. 160 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Franca, 2013.

#### **SUMMARY**

The aim of the work is to analyze the difficulties encountered by the Society of Jesus missionaries in relation to catechesis *Tupinambá*, at the presence of the Caribbean in the villages. Identified as the main opponents to the conversion catechetical project, based on the understanding of the Christian world sustained by cosmological conception of the *Orbis Christianus* during the sixteenth century, the spiritual leaders of this group were considered indigenous representatives and therefore demonic operators will, now present in Portuguese America. It is intended, therefore, to discuss the reasons that led the Ignatian to perform a reading that would result in this otherness, capable of conceiving Caribbean as the main opponents of the Brazilian society Christianization process that started to form in the sixteenth century.

**KEYWORDS:** Portuguese America. Society of Jesus. Otherness.

CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena**: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz. 2013. 160 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Franca, 2013.

### **RÉSUMÉ**

Le but de ce travail est d'analyser les difficultés retrouvées par les missionnaires de la Compagnie de Jésus en ce qui concerne la catéchèse *Tupinambá*, à la présence des Caraïbes dans les villages. Identifiés comme les principaux opposants au projet de conversion catéchétique, basé sur la compréhension du monde chrétien soutenue par la conception cosmologique de l'orbis Christianus XVI<sup>e</sup> siècle, les chefs spirituels de ce groupe ont été considérés comme les représentants autochtones et par conséquent aux opérateurs démoniaques seront désormais présents dans l'Amérique portugaise. Il est prévu, donc, de discuter les raisons par lesquelles les ignatiennes pour effectuer une lecture qui aboutirait à cette altérité, capable de concevoir des Caraïbes comme les principaux adversaires du processus de christianisation de la société brésilienne qui commençait à se former dans le seizième siècle.

**MOTS-CLÉS** : Amérique portugaise. Compagnie de Jésus. Alterité.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
<b>Capítulo 1. Entre a infernalidade reinícola e a América diabólica: a construção demonológica do <i>Outro</i></b> .....	32
<b>Capítulo 2. A formação da expressão religiosa portuguesa: história de uma forma de ser</b> .....	56
<b>Capítulo 3. A construção da identidade jesuítica: apontamentos sobre o sentido da missionação</b> .....	93
3.1 <i>Os Exercícios Espirituais e o modo de proceder inaciano</i> .....	94
3.2 <i>A espiritualidade expressa nas Constituições da Companhia de Jesus</i> .....	107
<b>Capítulo 4. Na boca do Inferno: a América diabólica projetada pela Companhia de Jesus</b> .....	124
4.1 <i>Introdução à maléfica América</i> .....	124
4.2 <i>O cenário infernal e o personagem diabólico</i> .....	128
4.3 <i>Os ritos malignos da ortopraxia jesuítica</i> . ....	136
<b>Considerações finais</b> .....	147
<b>Fontes</b> .....	152
<b>Bibliografia</b> .....	155

## INTRODUÇÃO

O embate entre Deus e o Diabo ocorrido ao longo do século XVI na América portuguesa fora retratado por diferentes cronistas contemporâneos de nossa colonização a partir de um tema específico do cristianismo: a importância da crucificação. Ao desembarcar em novas terras, Cabral as designaria Terra de Santa Cruz. O nome adotado reconhecia a importância sagrada da madeira que se prestaria ao calvário de Cristo, proporcionando a possibilidade dos habitantes da nova terra se salvarem.

Segundo João de Barros, em *Décadas da Ásia* (1552), o comandante português mandara erguer, ao pé de uma árvore, uma cruz, determinando que se dissesse missa sobre esta; a honraria fazia dessa terra esperançosa quanto à conversão do gentio que a habitava. Todavia, conforme indica Barros, a cruz fixada neste solo logo se desfez, durando poucos anos. Neste mesmo intervalo de tempo, o Demônio, de acordo com sua narrativa, instalou-se entre nós, fazendo com que os primeiros habitantes da colônia abandonassem o nome que remetia aos mistérios da paixão de Cristo, trocando-o por uma denominação gerada em função da existência de outra madeira, cujo vermelho abrasado remediava ao inferno. Valorizando muito mais as cores que tingiam os tecidos europeus, a Terra de Santa Cruz passaria a se chamar Brasil, em homenagem à dita madeira extraída pelos indígenas a serviço da Coroa.

Condenando a sobreposição mercantil aos princípios religiosos do Império português, Barros, profeticamente, acusaria o Demônio de desordenar a nova terra, lembrando que, no dia do Juízo Final, a mesma cruz que emprestara seu nome inicialmente ao Brasil seria mostrada a seus habitantes, condenando todos - colonos e índios - que compartilhavam da extração do pau-brasil. Finalizando sua argumentação, o cronista enfatizava a necessidade da província readotar o nome inicialmente proposto por Cabral.

Alguns anos mais tarde, Pero Magalhães Gândavo (s.d.) repetiria este mesmo gesto. Reconhecendo que o Demônio já havia trabalhado e continuava laborando contra o desenvolvimento da colônia, era mais que necessário retomar o nome de Terra de Santa Cruz. Segundo este cronista, o som relativo à lembrança do sofrimento de Cristo teria muito mais fundamento na manutenção e expansão do catolicismo, ao longo de nossa colonização, vez que o reconhecimento de um pau que não serviria para nada mais do que o tingimento de roupas não resultaria na salvação dos habitantes desta terra.

Frei Vicente de Salvador (1982), logo no início do século seguinte, lembrava seus leitores sobre a missa promovida por Cabral ao pé do símbolo que definiria o nome da província. De maneira análoga às narrativas que o antecederam, ele mencionaria o fato de o Diabo, após perder o domínio que detinha sobre grande parte da Terra, aludindo ao continente europeu, temer o esvaziamento de seu controle sobre esta terra; deste modo, ele teria trabalhado incansavelmente, a fim de fazer com que prevalecesse entre seus moradores o segundo nome por aqui adotado.

As exposições de Barros, Gândavo e Salvador indicam-nos a associação, a partir da ocupação da América portuguesa, da constante luta entre Deus e o Demônio, travada antes na Europa. A Terra de Santa Cruz seria, com efeito, desordenada por hordas diabólicas que, emigrando do Velho Mundo, teriam se fixado na nova colônia justamente pela adoção da cruz como símbolo de sua gente. Obrando contra os preceitos de Deus, o Diabo inscreve a tensão instalada em solo luso por meio do novo nome adotado para esta terra. Nesse sentido, o Brasil lembraria sempre as chamas infernais que supostamente ardiam entre seus habitantes, expostos constantemente às tentações demoníacas experimentadas pela demonização dessa extensão do Império português.

A alteridade cristã europeia que, outrora, fez do padre Urbain Grandier o responsável pela possessão demoníaca da madre Maria dos Anjos e suas demais companheiras, no Convento de Loudun, se espalharia seguidamente para outros continentes, entre eles a América. Certeau (1980), ao tratar especificamente deste caso, considerou que o século XVI, bem como o início do século posterior, teria sido um dos períodos mais satânicos da história da Europa cristã. Segundo ele, casos como de Loudun demonstram como os poderes exercidos por Deus e pelo Diabo se afrontariam, denotando a inquietação dos saberes cristãos, proporcionando, com efeito, as origens da demonologia. Agitada, a alma católica assistiria, nos mais variados espaços deste continente, o desfacelamento de seu corpo social, enquanto procurava a cura para este sofrimento, vez que o Diabo se encontraria, segundo o imaginário europeu, presente nos mais diferentes espaços. Será o mesmo Diabo estudado por Certeau na França seiscentista que desembarcará na América portuguesa, gerando, pois, o estabelecimento das relações históricas, culturais e políticas que envolvem os habitantes autóctones do Novo Mundo e os missionários que para cá vieram.

O problema das relações entre indígenas e missionários, conforme indica-nos Montero (2006), alude à questão antropológica das redefinições da alteridade cultural.

Considerando o fato de que toda cultura, orientada por sua *forma de ser*<sup>1</sup>, estabelece um modo de se pensar, traduzir, descrever e, sobretudo, relacionar-se com o Outro, tomando-o como adversário, bárbaro ou semelhante, a atividade missionária se apresenta como chave de leitura para a percepção das condições simbólicas e políticas das diferenças existentes na formação do mundo colonial luso-americano quinhentista.

Nesse sentido, esta pesquisa tem por pretensão analisar o encontro cultural entre missionários e indígenas, ocorrido ao longo do século XVI. Segundo os redatores da correspondência jesuítica utilizada em nossa investigação, um dos problemas enfrentados pelos religiosos aqui instalados diz respeito a um conjunto de ritos desenvolvidos pela sociedade *Tupinambá*, a partir da presença dos caraíbas nas aldeias. Desta forma, o objetivo de nossa tese é identificar e compreender quais as barreiras mencionadas pelos jesuítas com relação ao desenvolvimento da catequese na América portuguesa.

Considerando este aspecto, é preciso alertar o leitor para a seguinte questão: tendo em vista as indicações de Montero (2006), estamos a propor um estudo que, partindo dos espaços de produção das relações de interatividade, possamos perceber como dois pontos de vista - jesuítico e indígena - se comunicam entre si, produzindo, a partir da narrativa elaborada pelo primeiro grupo, significações socializadas de maneira generalizante. Concebendo os padres da Companhia de Jesus como mediadores culturais desse processo, a partir da análise das práticas descritas na documentação inaciana, poderemos compreender os códigos simbólicos gestados pela missão na América portuguesa.

O problema aqui levantado trata da alteridade constituída ao longo dos processos de conquista e conversão implantados pelo Império português em conjunto com a Companhia de Jesus. A espiritualidade inaciana concebia seu projeto missionário a partir da salvação das almas indígenas aqui existentes. No entanto, a modificação da forma de ser proposta pelos religiosos não se efetivaria conforme planejado em função da presença do Demônio entre o gentio. Sua forma, mediada pela ação de seus ritos, haveria de chocar-se com o projeto catequético idealizado pelos primeiros missionários que ocuparam a nova terra. Logo,

---

<sup>1</sup> “*Forma*, numa primeira acepção, designa o padrão do agir humano, quase numa dimensão de exterioridade. A acepção mais profunda, relativa à consistência, compreende ‘aquilo que faz de um sujeito o que ele é’, ou seja, sua identidade. Em outras palavras, *forma* quer significar, de uma vez, toda a realidade do sujeito (pessoa ou coisa)” (PAIVA, 2007, p. 07). A definição aqui utilizada remete-nos a possibilidade de compreendermos o agir humano a partir de sua *forma de ser*, revelando, destarte, seus traços, aquilo que faz o *ser* ser o que é. Procuramos, com essa categoria, identificar o *ser* na sua concretude, isto é, de maneira *concreta* – do latim *cum crescere*, ou seja, *crescer com*. Todo sujeito está, constantemente, permeado por essa realidade. Detentor de sua *forma social de ser*, cada indivíduo desenvolve-a constantemente, moldando-a e transformando-a a todo o momento. É a *forma* que caracteriza o *ser*, qualificando-o e indicando sua identidade. Deste modo, essa categoria quer explicitar o *ser* por inteiro, expondo as características que permitem a compreensão de sua unidade.

pretendemos evidenciar como essa ação foi sendo construída, considerando a mediação cultural estabelecida pelos padres ao longo da missão desenvolvida no continente americano.

O missionário cristão se constitui como agente privilegiado para a compreensão do processo de demonização dos ritos que fundamentavam a forma de ser *Tupinambá*. Preparado para lidar com as diferenças culturais, agindo em conformidade com a reinterpretação exegética dessas oposições, o missionário, como aponta-nos Gasbarro (2006), exerce um trabalho de desconstrução e reconstrução sequencial de códigos comunicativos.

A alteridade gestada no decorrer desse processo, resultante das práticas pedagógicas estabelecidas pela catequese jesuítica, bem como sua transposição didático-literária, destinada à compreensão traduzida desse Outro, permite-nos pensarmos a construção desse encontro a partir dos termos que fundamentam aquilo que Montero (2006) conveniou designar como teoria da *mediação cultural*. Essa perspectiva faz com que nossa pesquisa privilegie a observação das práticas simbólicas - ritos - empregadas pelos missionários na tentativa de se converter o Outro.

Nesse sentido, a cultura assume papel preponderante para a compreensão das relações estabelecidas entre os agentes postos em contato; estes, com efeito, se relacionam interculturalmente, produzindo textualidades que permitem pensarmos nas formas de interação estabelecidas entre jesuítas e índios. Os significados compartilhados a partir dessa interatividade, entre eles a demonização da alma indígena, são disseminados pelos missionários, aqui entendidos como agentes mediadores desse processo.

As configurações oriundas da mediação executada pelos missionários, segundo Montero (Idem), requerem a redefinição das diferenças em função de uma rede de relações generalizantes. Postos em relação, esses agentes acessam alguns de seus códigos ao mesmo tempo em que se apropriam de outros sistemas simbólicos, adversos a sua forma de ser, significando ritos de acordo com as experiências possibilitadas por este encontro. A presença do Demônio na produção simbólica inaciana relativa ao seu Outro experimentado nos trópicos sinaliza-nos a necessidade de compreendermos os motivos que demarcam a escolha desse código em detrimento de outros.

Ao tratarmos da demonização da forma de ser indígena, estabelecida a partir da ação ritual dos caraíbas, invertemos nossa análise, deslocando nosso foco de observação para a ortopraxia jesuítica. As práticas sociais inerentes à cultura *Tupinambá* são o ponto de partida para o estabelecimento da alteridade inaciana, que se fundamenta em ações tomadas como supostamente corretas, relativas à ideia da existência de um único cristianismo possível -

católico -, entendido como religião universal e, por isso mesmo, verdadeira, sendo, com efeito, sua palavra reveladora da fé e da graça supostamente capazes de salvar e civilizar o Outro.

O universalismo cristão, conforme indica-nos Gasbarro (2006), depende necessariamente desse Outro, vez que este se encontra imerso em uma rede de relações permeadas pela diferença. A necessidade social e cultural de se repensar o mundo, a partir do contato com a América, conduz o homem ocidental a reafirmação de sua ação religiosa, destinada a preencher esse espaço ocupado pela diferença.

As ideias de verdadeiro e universal ultrapassam o campo da ortodoxia, direcionando as práticas interculturais ao avanço do cristianismo mediante outras culturas. O contato com o Outro, de acordo com Gasbarro (Idem), objetiva tornar a mensagem cristã universalizável e, portanto, obrigatoriamente missionária, desde suas origens, conforme os *Atos dos Apóstolos*<sup>2</sup>. Logo, as missões modernas ultrapassam a concepção potencial de universalidade, alterando seu significado, tornando-o concreto, por meio de uma condição atual e, portanto, histórica.

Essa condição, segundo Certeau (1982), produz os seguintes efeitos, mediante a suposta universalidade cristã: os ocidentais deteriam, em tese, por designação divina, superioridade em relação aos povos que habitavam o Novo Mundo. Agindo de maneira tautológica, os portugueses operam uma *dupla reprodução*. Para Certeau (Idem), esse movimento reafirma a ortodoxia histórica do poder expansionista colonial, preservando seu passado, ao mesmo tempo em que, a partir da missionação, novos espaços são conquistados, resultando, pois, na multiplicação desses mesmos signos.

É importante salientar que, sem essa condição, a própria escatologia cristã perde seu sentido salvacionista, independentemente da existência da fé e seus pressupostos dogmáticos. Dessa maneira, pretendemos afirmar que o catolicismo português, a partir das missões disseminadas ao longo do advento da modernidade, se tornará não uma religião universal, mas, sim, uma religião que, através dos processos ortopráticos, buscou simbólica e socialmente construir sua universalidade, por intermédio do encontro catequético-ritual com o Outro, fundamentando-se nas representações alusivas as suas diferenças.

---

<sup>2</sup> Quinto livro do Novo Testamento, este descreve a ação apostólica a partir da atividade missionária de Paulo e Barnabé entre os pagãos. O texto indica que, na ocasião do Concílio de Jerusalém, (At. 15, 4-21), a conversão ao cristianismo poderia ser adotada por todos, inclusive pelos judeus não circuncidados. Tem-se aqui a origem da ideia da nova religião como universal, incluindo, com efeito, as mais variadas culturas, tornando-a generalizante pelo reconhecimento da missão como instrumento da ação salvacionista implementada pelos primeiros cristãos, conforme indica o texto: “Então pareceu bem aos Apóstolos e aos anciãos com toda a comunidade escolher homens dentre eles e enviá-los a Antioquia com Paulo e Barnabé (...)” (At. 15, 22) (1986, p. 1432).

Pensando especificamente nas missões desempenhadas pela Companhia de Jesus na América portuguesa, podemos considerar que não estamos a tratar tão somente da expansão do cristianismo em direção às novas terras. A ação praticada pelos missionários ao lado da coroa lusitana representa um ideal de civilidade, pautado pelo cristianismo como delineador da ideia de uma *civis* luso-imperial ao longo da expansão ultramarina. Ao comunicar-se com o Outro, o missionário está a traduzir, em seus termos, a forma de ser nativa, transfigurando-a, de maneira generalizante, para seu universo. A execução dessa operação estabelece um sintagma cultural, selecionando alguns códigos específicos de duas unidades distintas para, sequencialmente, buscar subordinar os elementos de um grupo social aos interesses de outro.

O código compatível e, portanto, determinante no estabelecimento dessas relações é a comunicabilidade dada em termos religiosos. A *gramática religiosa*, sob o ponto de vista missionário, segundo Montero (2006), foi, a partir do século XVI, a principal categoria pela qual o Ocidente leu e interpretou o Outro. Tal fator se deu devido à presença da religião como categoria generalizante da forma de ser europeia capaz de introduzir a civilização ocidental, mediante o contato com o Novo Mundo, no campo da alteridade cultural, permitindo, igualmente, comunicar-se com o diferente.

Feita essa observação, devemos considerar que, ao analisarmos a presença jesuítica em uma das dimensões espaciais dominadas pela sociedade portuguesa quinhentista, as práticas missionárias funcionam como principal meio de compreensão das relações interculturais entre dois grupos opostos. A missão, segundo Gasbarro (2006), opera o estabelecimento de uma rede de relações entre o Eu e o Outro, sendo que a influência da religião, regulando as ações entre os homens, a partir do Direito e da Política, torna essa crença o código prioritário no estabelecimento dessas conexões. A mobilização missionária, considerando o contato com o Outro, serve, pois, para universalizar não somente os códigos próprios do cristianismo, mas, com efeito, todas as demais representações sociais que se encontram ligadas a ideia de um Portugal constituído como *Respublica Christiana*. Seguindo essa perspectiva, encontramos os missionários da Companhia de Jesus atuando como mediadores no processo de estabelecimento das relações interculturais entre portugueses e indígenas.

Essa mediação deve, segundo Montero (2006), considerar os determinantes culturais que influenciam o agir missionário. Logo, se constituirão filtros que pautarão a maneira pela qual o europeu compreenderá o índio. As informações coletadas a partir da leitura da documentação selecionada deixam de ser trabalhadas como dados objetivos. Seguindo essa

perspectiva, ao considerarmos as origens históricas das práticas sociais e políticas portuguesas quinhentistas, ao lado dos princípios que balizam a expansão missionária inaciana neste mesmo momento histórico, podemos compreender o contexto da produção dos discursos analisados, bem como a posição dos atores envolvidos em cada um dos eventos observados. A estrutura dos processos estudados vai, portanto, articulando-se aos interesses e conflitos dos grupos postos em contato, permitindo, desta maneira, o estabelecimento de hipóteses acerca do complexo encontro cultural experimentado por jesuítas e indígenas.

Os filtros utilizados para o estabelecimento comparativo das práticas sociais ameríndias devem funcionar como uma via de mão dupla, ou seja, estes não de permitir observarmos, a partir da compreensão jesuítica da forma de ser *Tupinambá*, primeiramente a maneira pela qual os religiosos apreenderam o seu Outro. Sequencialmente, esse Outro produzido por Si Mesmo há de possibilitar operarmos uma lógica inversa, que deverá resultar na elucidação dos ritos da vida cotidiana dos povos que compartilharam esta condição com os evangelizadores que aqui aportaram ao longo da formação de nossa experiência colonial.

Os ritos da vida cotidiana, de acordo com Gasbarro (2006), expressam à forma de ser *Tupinambá*, vez que essas experiências denotam um *ethos* posto em movimento. O rito deve ser entendido como espaço prático de inclusão social e compatibilidade simbólica. Desta maneira, reconhecendo as diferenças entre grupos, estas foram utilizadas pela Companhia de Jesus, considerando-se a possibilidade de transformá-las em exercícios práticos modificadores da realidade, no processo de catequização do Outro.

As diferenças identificadas podem, igualmente, serem compreendidas por meio dos rituais; estabelecidos novos códigos, resultantes de um conjunto de regras que ressignificam as práticas, o evento vivenciado é reinserido em uma estrutura que permite a apreensão da realidade desempenhada pelo missionário e, conseqüentemente, dos ideais sociais e políticos representados pelas práticas de sua agência colonizadora. A base estrutural que sustenta o evento recebe o rito, incluindo as ameaças que este possa vir a desempenhar no projeto a ser executado pelos missionários. Logo, do ritual há de resultar a construção de uma linguagem simbólica que expressará uma tentativa de representação do real mediante uma nova comunicabilidade intercultural. Essa linguagem, fundamentada na tentativa de inserção ou recondução do Outro à via correta, é praticada na vida cotidiana.

A representação do real que encontramos nas narrativas inacianas indica o teor valorativo da documentação produzida acerca desse contato. A construção demonológica do Outro vai operando o desenho catequético justificador do emperramento da ideologia cristã

posta em ação. Uma das questões a serem analisadas em nossa pesquisa diz respeito, muito mais que a eficácia simbólica da presença jesuítica entre os indígenas, à compreensão dos códigos simbólicos compartilhados por estes evangelizadores. Os contatos estabelecidos entre missionários e nativos vão moldando novos sentidos para ambos os grupos aqui observados. Esses sentidos são, igualmente, decodificados, permitindo a compreensão jesuítica da alteridade que, seguidamente, é traduzida, interpretada e escrita em conectividade com uma ortopraxia que resulta na constituição de uma imagem do Outro, redesenhada à luz dogmática do cristianismo.

O conjunto documental selecionado para o desenvolvimento de nossa pesquisa, como sugere Montero (2006), é dotado de uma polifonia, a qual várias vozes, agindo de maneira oposta ou análoga, apresentam-se como interlocutoras das projeções desempenhadas pelos jesuítas em suas missivas. A transcrição destas fontes deve, nesse sentido, permitir a compreensão do contexto histórico em que os eventos descritos foram produzidos, o contexto narrativo que une os dados apresentados e, por fim, o contexto cultural eminente à produção e circulação dos documentos observados.

Destarte, optamos por estabelecer nossa investigação a partir do conjunto de cartas relativas à presença jesuítica na América portuguesa quinhentista organizadas por Serafim Leite<sup>3</sup>. Este gênero literário permite compreendermos as categorias de pensamento relativas à missão aqui desempenhada; é possível identificarmos elementos da *forma mentis* luso-cristã, relativos à demonização da alma indígena. Essas características, com efeito, ganham corpo na descrição enunciada pelas letras que circulam entre o Atlântico.

A Companhia de Jesus possui uma vasta produção escrita, desde sua organização inicial. Segundo Londoño (2002), a espiritualidade inaciana expressa sua *práxis* por meio da ação das letras, nas suas mais variadas formas. Dessa maneira, os diferentes sentidos dessa

---

<sup>3</sup> Biógrafo da Companhia de Jesus no Brasil, o padre Serafim Leite (1890-1969) vasculhou arquivos desta Ordem religiosa em sua sede, na cidade de Roma, perpassando também por Portugal e Espanha. Seguindo o trabalho inicialmente desenvolvido por outros pesquisadores, como Capistrano de Abreu que, desde 1885, buscava localizar e publicar as cartas de Nóbrega e Anchieta, Leite localizou e identificou autores, transcrevendo um conjunto de cartas relativamente significativo, pertinente aos primeiros anos da presença jesuítica na América portuguesa (LONDOÑO, 2002). Sua organização e publicação, datadas entre os anos de 1954 e 1958, resultaram em três grandes volumes, que reúnem 219 cartas, relativas aos anos de 1549 a 1563. Para o desenvolvimento de nossa pesquisa, adotamos o conjunto de correspondências organizado por Leite, bem como os três volumes de cartas jesuíticas publicadas originalmente entre 1931 e 1933, pela Academia Brasileira de Letras, relançados pelas editoras da Universidade de São Paulo e Itatiaia, no ano de 1988. Justificamos a adoção desse último conjunto, considerando seu conteúdo, haja vista a presença de algumas cartas não existentes nos volumes organizados por Leite. Ao lado das fontes ora mencionadas optamos por utilizar outros documentos (textos teatrais, líricos e catecismos) que, na sua variabilidade de gênero e conteúdo, permitem a compreensão do cenário infernal, do personagem diabólico e das práticas malignas inerentes a América portuguesa.

escrita devem ser apreendidos: os *Exercícios* servem para ensinar e acompanhar; as *Constituições* para regimentar; as *Instruções* mantêm o ânimo da união. À *carta* é concebida a dimensão do agir jesuítico, em conformidade com cada missão, permitindo, pois, o tratamento dos mais variáveis temas e circunstâncias.

Tencionando produzir um bem universal, reduzindo espiritualmente o Outro, as matrizes da ação missionária inaciana são expostas nesta documentação, constituindo, com efeito, um espaço próprio, dotado de tensão, negociação e recuos, que permitem o indiciamento das ações evangelizadoras aqui executadas (Idem, *ibidem*). Nesse sentido, devemos compreender as categorias que regem sua produção e disseminação.

A correspondência jesuítica, segundo Hansen (1995), se apropria dos modelos epistolar paulino (*mímese*) e ciceroniano de carta (*diégese*)<sup>4</sup>, resultando, pois, em uma transcrição da ação catequética fundamentada em elementos doxológicos e teórico-doutrinários da Igreja quinhentista, disseminando suas traduções do desconhecido por meio de critérios teológicos e retóricos universalmente partilhados. O destinatário da carta jesuítica será sempre um sinônimo do *eu* que estabelece os significados compartilhados pela enunciação, proporcionando, portanto, a duplicação da circularidade dos códigos simbólicos que garantem a *forma de ser* experimentada pelos missionários.

Articulada como correspondência *familiaris* e *negotialis*, considerando os aspectos técnicos epistolares da *ars dictaminis* medieval (*salutatio*, *exordium*, *narrativo* e *subscriptio*), as cartas escritas na América portuguesa, tal qual um misto refratário (Idem, *ibidem*), resultarão em um duplo caráter. Informações edificantes serão dispostas ao lado de conteúdos programáticos relativos à ação evangelizadora, expondo, desta forma, medidas doutrinárias adotadas pela Companhia de Jesus no decorrer de sua missão inscrita nos trópicos.

Seja familiar ou negocial, o conteúdo da correspondência inaciana se articulará sempre a partir de uma lógica discursiva própria, eminente dos procedimentos prático-teológico-políticos que ajustam o desenvolvimento retórico da ação catequética à nova espaciabilidade vivenciada. Do índio incidirá uma série de questionamentos. A antropofagia,

---

<sup>4</sup> Diferenciando *epístola* e *carta*, Deissmann (1909) indica que a primeira é destinada a coletividade, a partir de um público específico, conhecido de seu redator, podendo abordar, de maneira dissertativa, questões gerais, teóricas ou doutrinárias, revelando, destarte, sua condição mimética. A segunda evidencia seu status diegético pela figuração própria estabelecida entre emissor e receptor; este tipo de narrativa mantém a personalidade das circunstâncias que movimentam as letras procedidas por um destinador específico, enviadas a um destinatário também próprio, indicando, pois, um evento ou tema particular, substituindo, como em uma vista pessoal, o uso da oralidade pelo manejo do tinteiro. No caso das cartas jesuíticas produzidas na América portuguesa, diferenciadas a partir de duas categorias (*edificante* e *informação*), José Carlos Sebe Bom Meihy teria sido o pioneiro quanto à necessidade de considerarmos esse aspecto na análise desse tipo de documentação (LONDOÑO, 2002).

a poligamia, a inconstância, a nudez, a guerra, o consumo de cauim, a falta de Deus e, por fim, a presença de feiticeiros, serão os principais temas da tradução jesuítica, findada na demonização anímica *Tupinambá*.

Substituindo um diálogo, a carta emite informações homólogas, reconhecidas tanto pelo seu emissor como pelo seu destinatário. A mediação das categorias teológico-políticas da experiência corporativa missionária da Companhia e do Império português irá traduzir a diferença contatada pela expansão, concebendo a nova terra como figura de um Ditado. Os jesuítas, segundo Hansen (Idem), considerarão o índio como um Outro distante de Si Mesmo, afastado das semelhanças (*Veritas*) que universalizam o cristianismo; essa consideração sobre o Seu Outro, parte da seguinte condição: a unidade divina, regente da fundamentação política que determina o ordenamento do *corpus* luso-imperial quinhentista, traduzirá toda diferença como um análogo longínquo, cuja imagem só poderá refletir a reinterpretação inversa do espelho indígena, reincidindo a alteridade desempenhada pela retórica desses religiosos.

O Outro projetado pela experiência religiosa aqui exposta é inscrito em uma lógica missionária que segue um *modus operandi* próprio. Segundo Montero (2006), as missões tratam de valorizar a inscrição do Outro, por meio de diferentes recursos, entre estes a disseminação de cartas entre as províncias jesuíticas. A elaboração e circulação epistolar sobre esse Outro vão fixando, a partir da palavra e da escrita cristã, tentativas de se anular as diferenças e inserir os nativos no grêmio da cristandade luso-imperial. Toda produção simbólica sustentada pelos religiosos insere significações extraídas dos mais variados ritos da vida *Tupinambá*. O resultado dessas relações une duas culturas distintas, tornando possível a existência de uma transculturalidade espacial, mediada pelas práticas e transcrições jesuítas, que comunicam a seus pares espalhados pelo mundo os múltiplos códigos produzidos no estabelecimento dos contatos interétnicos aqui ocorridos ao longo do século XVI.<sup>5</sup>

A produção de tais códigos perpassa por uma série de elementos ligados a ação missionária, entre estes a *injunção narrativa*. O *lógos Tupinambá* apresentado na produção textual jesuítica é resultado da interiorização missionária e sua concernente confecção

---

<sup>5</sup> Pensando no uso da documentação apontada, bem como nos indiciamentos que esta poderá nos legar, consideramos que a compreensão das propriedades da demonização do Seu Outro executada pelos missionários da Companhia de Jesus, transformando o caraíba em feiticeiro e ou bruxo, podem ser compreendidas a partir de uma aproximação com as ideias de Stuart Clark acerca da construção da bruxaria e da demonologia moderna: “Aqui, o historiador, como um etnógrafo da linguagem, pode se concentrar muito precisamente nas propriedades conferidas à bruxaria por convenções representacionais, nos recursos e repertórios do comportamento linguístico que permitiu que as bruxas significassem alguma coisa aos que escreveram sobre elas, e no modo como os ‘fatos verdadeiros’ foram produzidos pelos códigos perceptivos de uma comunidade de fala dos intelectuais” (2006, p. 35).

narrativa, independentemente do gênero elaborado por aquele que se ocupa da produção do texto lido. Desta maneira, a transposição da prática social para as linhas que visam edificar outras missões ou catequisar os nativos produz uma ordenação expressa do Outro, a partir de Si Mesmo. A precisão dessa inversão se dará, segundo Hartog (1999), pela existência de um saber compartilhado entre narrador e destinatário, que se legitima pelas práticas simbólicas que ambos mutuamente expressam. Os saberes semântico, enciclopédico e simbólico ajustam social e politicamente as práticas catequéticas e suas respectivas expressões textuais desenvolvidas pelos agentes da missão ao mesmo tempo em que permitem o acesso decodificado, por parte dos destinatários, das informações transcritas pelos emissores.

Ao tratar das condições impostas pela *injunção narrativa*, Hartog (Idem) alerta-nos sobre a necessidade de, ao revisitarmos a documentação selecionada para o desenvolvimento de nossa pesquisa, não atentarmos a um único *lógos*. Ao estabelecermos um recorte documental acerca da demonização desse Outro, tencionamos aferir duplamente os sentidos cujas fontes são, indispensavelmente, portadoras.

A *injunção narrativa* jesuítica assume uma circunstância prefigurativa que anuncia o Demônio europeu transplantado à América portuguesa. Conforme indica Hartog (Idem), esse movimento ocorre pelo estabelecimento de um corte em um determinado tempo, passando a perturbar a organização de um espaço específico. Dito de outra maneira, a repetição da experiência demonológica europeia ganha corpo nos deleites ameríndios, dirigidos pela ação ritualística dos caraíbas.

A *injunção* insere o caraíba na seguinte condição: enquanto o missionário, pela universalidade de sua religião, porta a verdade, este indígena se fundamenta em seu oposto. A mentira, centrada nas ações que orientavam a forma de ser ameríndia, é sustentada pela argumentação oral. Para Certeau (1982), a palavra, segundo a perspectiva moderna ocidental, transforma a verdade em mentira. Logo, a asserção indígena se fixará como fábula (*Fari* = Falar), composta de alegorias dissonantes aos princípios missionários ligados à expansão do Império português. Seu portador, o caraíba, ganhará novos contornos. Posto à margem, tal quais os sentidos da palavra que porta, esse personagem representará justamente os pontos que compõem a deriva indígena: adjunção, desvio e, conseqüentemente, negação dos princípios básicos do cristianismo e da *civis* lusitana.

A prescrição da narrativa jesuítica será, de acordo com Hansen (1995), sempre universalizante, fundamentando-se em um conjunto de verdades que operam a necessidade de se evangelizar o Outro, agindo, pois, de forma justa, caritativa e lógica. A prescrição dos

enunciados emitidos nas cartas estudadas indica o estabelecimento de um conjunto pragmático-semântico relativo às formas opostas da razão teológico-política operadas na prática descritiva das ações da ideologia luso-cristã. Representando essa inversão, encontramos as ações propostas pelos caraíbas, cujos léxicos não reconhecidos pela missão moderna desencadeiam a operação discursiva da alteridade inaciana, fixada na ideia da demonização anímica de Seu Outro.<sup>6</sup>

Esse ordenamento generalizante do Outro faz dos ritos *Tupinambá* porta de entrada para as ações de anjos decaídos, aqui reinstalados a partir de uma inteligibilidade comparativa, capaz de operar a aproximação de algumas práticas exercidas pelos índios com o *sabá* celebrado do outro lado do Atlântico. Como indica Hartog (1999), a lembrança é reatualizada pela memória (*Μνημων = Mnémon*) dos mediadores dessa relação, estabelecendo, pois, uma continuidade que, como uma ponte, interliga dois grupos opostos, aproximando-os justamente pela redefinição da alteridade praticada pelos inacianos.

A construção representacional demonológica da forma de ser ameríndia vai, portanto, sendo alegoricamente apresentada a partir de uma predicação específica, que visa unir o sujeito descrito (índio) ao verbo empregado (palavra de Deus). Procurando a constituição de um novo estado, permanente, de modificação desse Outro, a alteridade jesuítica conduz-nos, segundo Hartog (Idem), a um *desvio sistemático*. Posta de forma precedente a ideia de predicado, o *desvio* indica que toda leitura das práticas simbólicas de um determinado grupo social será interpretada em conformidade com sua homologia, ou seja, no caso que estamos a historiar, o *desvio*, condição antecessora ao predicado inaciano, tornará

---

<sup>6</sup> Stuart Clark, ao abordar o avanço da bruxaria e a respectiva resposta demonológica emitida pelos letrados europeus, permite-nos pensarmos na construção da alteridade jesuítica junto à cultura *Tupinambá*, a partir de termos semelhantes. Segundo este autor: “A bruxaria certamente se tornou alvo de um ódio especial, precisamente porque os cristãos poderiam reconhecer muito de si próprios neste tipo particular de alteridade (...) homens e mulheres eram também tranquilizados com a possibilidade de encontrar tantos de seus códigos e instituições arremedados no *sabá* (...) a minúcia do detalhe e a exatidão das inversões eram, pois, aspectos vitais das ilustrações da bruxaria. Por isso tudo, a demonologia era uma fonte poderosa da jovem ortodoxia moderna. Ela tinha o poder conservador de erigir e manter normas retratando-as em seus opostos demoníacos (...) ela ‘explicitava as hierarquias, suspendendo-as dramaticamente’” (2006, p. 59). Os ritos da vida cotidiana *Tupinambá* e a presença do caraíba entre as tribos denota um conjunto de práticas que, filtradas a margem de uma ortopraxia centrada nestes mesmos signos representacionais da demonologia moderna europeia, demonizam a forma de ser do Outro, servindo, com efeito, de base para a reafirmação interior de Si Própria, indicando uma exterioridade que só existe em função daquilo que se pretende enxergar e, posteriormente, descrever. No caso português, como demonstraremos ao longo de nossa pesquisa, esse processo ocorrerá justamente pela linguagem religiosa-jurídico-mercantil, posta em termos teológico-políticos, fundamentados pelo pacto de sujeição corporativista luso-cristão que autoriza a inserção do Diabo no Império português, explicando racionalmente sua presença nesta dimensão por meio de um discurso próprio, que será, via de regra, conduzido pela Companhia de Jesus na infiel e desordenada América diabólica, cenário das oposições e inversões aos ditames divinos e reais da gente lusitana.

possível concebermos que a leitura de Seu Outro indicará que as práticas ameríndias serão interpretadas sob o óbice missionário luso-cristão.

Os enunciados elencados nos textos selecionados, ao serem comparados com o saber compartilhado por quem os produz e lê, a partir de uma forma de ser comum a todos, geradora da ideia de uma unidade específica, indica-nos a necessidade de não nos preocuparmos tão somente com a avaliação das descrições, aferindo as informações extraídas dos textos utilizados em nossa investigação. Mais que isso, pretende-se a compreensão dos termos que regem a produção da descrição missionária. Segundo Hartog (Idem), a principal questão alude à necessidade de compreendermos *como* é elaborada a interação entre enunciado e saber compartilhado, resultando na percepção das condições que tornam possíveis a ação de um sujeito sobre outro, denotando a construção das narrativas que, aditivamente, decorrerão a *tradução* daquele que representa seu inverso. Os métodos e características próprias da *tradução* executada pelos religiosos em relação aos *Tupinambá* ajudar-nos-ão a compreender a demonização dos ritos desse grupo e sua conseqüente analogia com a figura específica do caraíba, tornando viável uma exposição inteligível dos elementos de ligação da sintaxe jesuítica no campo da construção de seu espelho indígena.

As diferenças identificadas entre os grupos postos em contato podem ser traduzidas por meio da *inversão* dos termos utilizados na descrição do Outro, fundamentando-se, conforme observa Hartog (Idem), em uma alteridade transcrita a partir de um antipróprio. Identificamos missionários e índios estabelecidos em uma dinâmica específica. Todavia, as diferenças entre esses dois grupos faz com que os padres da Companhia de Jesus descrevam simplesmente sua forma de ser e, conseqüentemente, seu oposto, afirmado por meio de seu inverso. Agindo desta maneira, o itinerário jesuítico se apresenta como um ciclo, que se fixa justamente pela *inversão*. Segundo Certeau (1982), o percurso percorrido pelos padres opera a retomada ao ponto de partida da missão, ou seja, a ação e sua conseqüente descrição produzida proporcionam um retorno périplo, a partir da mediação do Outro, de Si para Si Próprio.

Nesse sentido, a *inversão* é referencialmente concebida a partir do seguinte esquema: inicialmente, identifica-se a *diferença* para, na sequência, apontar-se a *tradução* obtida no decorrer desse processo. As práticas simbólicas exercitadas pelos missionários se tornarão ponto de partida para a conversão da *diferença* em *inversão*, expressa pela suposta ideia de uma universalidade cristã, generalizante e, portanto, detentora da capacidade de alcançar outras experiências históricas, modificando-as.

Outro recurso empregado para a *tradução* do Outro é a *comparação*. Intervindo nos procedimentos que permitem a *tradução*, a *comparação*, conforme informa-nos Hartog (1999), proporciona um esquema que, pautado pelo estabelecimento de semelhanças e diferenças, resulta em um conjunto classificatório. A composição entre o *além* e o *aquém* denota, obrigatoriamente, que o segundo elemento integre o saber compartilhado pelas práticas simbólicas da ideologia luso-cristã. Desta maneira, o distanciamento entre os dois termos vai, com efeito, sendo reduzido pelo exercício da *comparação*, proporcionando, pois, um *desvio sistemático* na produção textual que aborda as práticas simbólicas do grupo contatado.

O esquema de *comparação* proposto por Hartog (Idem) permite o estabelecimento de analogias a partir de dois pressupostos básicos: a aproximação e a transferência. Essa operação se dará em consoante com quatro símiles específicos, enumerados da seguinte forma, a saber: *similitudo per contrarium*; *similitudo per negationem*; *similitudo per brevitatem*; e *similitudo per collationem*. As funções de identificar o Seu Outro a partir de seus elementos contrários para, em seguida, negá-los e descrevê-los de maneira generalizante é aplicada na retórica da alteridade jesuítica. Já a última similitude, definida por Hartog (Idem) como *paralelo*, teria a função de definir os códigos simbólicos compartilhados diante dos olhos de seus semelhantes (*ante oculos ponere*).

Posto como representação do real, os *paralelos* devem, portanto, servir de referencial para a compreensão não do Outro, mas, sim, do Seu Outro, projetado pela ação da palavra e escrita cristã. A exposição desse esquema de descrição do Outro ocorrerá por meio de uma *visão analógica*. Segundo Hartog (Idem), este processo ocorre por meio da seguinte fórmula: *a* será para *b* o que *c* deverá representar para *d*, ou seja, temos, pois, um *paralelo* estabelecido a partir de quatro termos, interligado em dois pares. A comparação, de forma analógica, serve, portanto, como instrumento capaz de operar a tradução luso-cristã do Outro, filtrando-o e, conseqüentemente, permitindo a construção de um discurso que torne permeáveis os códigos desse Outro, fazendo-os dimensíveis à forma de ser dos missionários e demais habitantes não oriundos da América portuguesa.

O real do Outro, construído de maneira digressiva, conduz-nos, sempre, em última instância, a necessidade de considerarmos a operação de uma *tradução*, capaz de transpor as *diferenças* identificadas em função da forma de ser de Si Próprio. Toda forma de se descrever o Outro parte da experiência concreta de *estar com* este, ou seja, considerando-se aquilo que é

visto, havendo, sequencialmente, o desafio de, a partir de uma metonímia, fazer com que o seu semelhante possa também ver aquele que representa seu inverso.

Imerso em outra realidade, o missionário utiliza-se de ações taxionômicas que, conforme indica Hartog (Idem), referenciam não as aptidões lógicas de seus destinatários, mas, sim, pontos de conexão léxica e metalinguística. Segundo Hansen (1995), a descrição e a narração não são neutras, nem tampouco exteriores à experiência que orienta a ação terrena dos missionários. Dito de outra maneira: toda ação catequética é referendada pela mediação das categorias que orientam o agir jesuítico no além-mar, resultando, pois, em uma combinação léxica que indica a reinterpretação paradigmática do modelo universalizado, dotando-o de uma ressignificação em função da posição local do agente que opera a emissão discursiva teológico-política quinhentista portuguesa, institucionalizando a *forma* em consonância com o *espaço* de sua criação.

Tem-se, com efeito, uma descrição fundamentada na própria *mise em scène* da produção taxionômica inerente à linguagem jesuítica relativa aos *Tupinambá*. Consideremos, pois, que toda descrição representa uma forma de *saber*, ancorada em *ver* e *fazer ver*. Todavia, todo *saber* é, de acordo com Hartog (Idem), articulado ao *espaço* de sua produção e difusão. Drama da Salvação, como expõe Hansen (1995), sua figuração é intermediada por elementos próprios da interioridade da conquista portuguesa e evangelização jesuítica na América.

Dessa forma, essa junção entre *saber* e *espaço* resulta, portanto, em uma *espacialização do saber*, centrada nos *fazeres* que incidem sobre as ações que acabamos de mencionar. Esse movimento há de permitir a circulação dos códigos simbólicos produzidos ao longo do desenvolvimento da missão. O demônio abasileirado é, igualmente, identificado nos trópicos a partir de uma analogia que o assemelha a outro querubim de asas quebradas, neste caso europeu. Os feitos sabáticos do Velho Mundo são, igualmente, ressignificados, tomando como ágamo o caraíba que, entre a ortopraxia demonológica inaciana, é relido como um homem maléfico, capaz de se associar às mais diversas vontades diabólicas no Novo Mundo.

As ações até aqui expostas na construção de uma retórica da alteridade devem *fazerem ver* e, ao mesmo tempo, *fazerem ver um saber* específico, ligado a uma determinada forma de ser. O visível é, pois, descrito e, posteriormente, na grande maioria das vezes, legitimado por quem o recebe, colaborando na difusão de uma persuasão (*Πειθώ* = *Peithó*) entre os missionários praticantes da ação catequeticarritual aqui desenvolvida e os demais membros da Companhia de Jesus espalhados pelo mundo. Dispersos por diferentes vinhas,

comunicando-se com outros indivíduos por meio da observação e divulgação de suas práticas, os jesuítas se punham a unir-se em Espírito, a partir de um único Verbo, cuja natureza, segundo a concepção de seus integrantes, conceberia a salvação de Seu Outro proporcionando, por isso mesmo, seu próprio arrebatamento.

Importa saber que essa modificação do visível é dominada pela generalização da ideia de se *estar com, viver para e morrer em Cristo*, operando a vivacidade da Fé por suas próprias ações para, em seguida, a partir dos próprios punhos, testemunhar suas experiências, narrando-as em conformidade com sua familiaridade ou necessidade negocial do espaço ocupado pela cristandade. Segundo Hansen (Idem), a partir dessa lógica, as cartas não apresentam indícios de desistência ou fracasso da ação catequética: estas indicam dificuldades e, por vezes, desânimo, a nosso ver, muitos deles, significativos da presença demoníaca entre os *Tupinambá*, figurativamente converso na América pela ritualística exercitada pelos carábas. Por meio da tomada dos símbolos que sinalizam o *Verbo Interior* proclamado pela *Gestatio Divinum* das práticas inacianas, observamos os resultados da analogia entre as leis eternas e sua respectiva positivação legislativa, a partir dos pressupostos que regulamentam as instituições portuguesas quinhentistas.

A persuasão inaciana se fundamenta em uma *economia da tradução*. Segundo Certeau (1982), um indivíduo classificará e, por sua vez, nomeará outro indivíduo a partir da seguinte lógica: aquele que interpreta o Outro, considerando sua fabulação enfeitadora e enganosa, o reduzirá em conformidade com seus interesses. O distanciamento gerado entre a palavra dita e o conteúdo realmente exposto será observado por uma tradução que apresentará o não dito sob a forma de verdade, cabível de ser compreendida por aquele que compartilha uma mesma forma de ser. O recorte estabelecido por esta decalagem impera, com efeito, a utilização da exterioridade demoníaca para a compreensão, de forma assimilável, da interioridade luso-cristã.

A afirmação jesuítica generalizante de Seu Outro traduzirá o índio como mudo e cego. As práticas postas nesse jogo pela modificação da forma de ser e sua transcrição implicarão, conforme afirma Hansen (1995), no fato de toda ritualística ameríndia estar marcada por uma natureza *semper prona ad malum*; inclinado por esta condição, o gentio, *absque consilio et sine prudentia*, revela suas similitudes por meio do fazer guerra, comer carne humana, andar nu, consumir cauim, praticar a poligamia, entre outras ações incitadas pelo símio divino, praticadas a fim de dificultar a integração do índio ao corpo místico imperial.

Reconhecida sua condição humana<sup>7</sup>, é preciso fazer com que o indígena reencontre, em Espírito, sua verdadeira face. Modificando suas práticas, no entendimento jesuítico, é possível transformar-se, à luz da nova palavra e ação proporcionadas pela intervenção da Graça. Destarte, em conformidade com o exposto por Hansen (Idem), o índio passa a ter alma; essa será o objetivo maior da ortopraxia e sua consequente transposição hermenêutica exercitada pelos jesuítas. Moldar o hermético, ocupando o espaço a ser preenchido pela Fé que deverá animar, movimentando Seu Outro, animeticamente, em direção à sua salvação. Este será o objetivo da empreitada da Companhia de Jesus na América portuguesa.

Ao indígena, considerando a concepção anímica tridentina (*intellectus, memoria e voluntas*), *falta* à luz que o conduzirá ao Bem. Conforme indica Hansen (Idem), essa indeterminação torna sua alma bárbara, todavia, penetrável, de acordo com o princípio paulino de que o Outro só poderá ser visto face a face considerando que *vidimus nunc per aenygmatem*<sup>8</sup>, sendo encargo dos padres tornar essa realidade possível, mediando, outrossim, uma ortopraxia capaz de acender a luz do verbo interior que deverá animá-lo, definindo corretamente a forma de sua alma (*anima bene formati*). Desta maneira, haverá esperança para o índio, em conformidade com os preceitos cristãos luso-corporativos, ou seja, como indica Hansen (Idem), essa possibilidade dependerá da confiança que o Outro estabelecerá ao compromisso imposto pelo *pactum subiectionis* determinante da nova forma de ser praticada nos trópicos, forma esta ancorada em apenas uma só sustentação, cuja origem católica indicamos a generalização do universalismo das práticas simbólicas da verdade religiosa e da racionalidade hierárquica dos indivíduos que ordenam a formação e expansão do corpo místico do Império português.

O resultado dessa ação visará transpor os ritos indígenas, análogos aos exercícios adâmicos da criação, ao entendimento, memória e vontade partilhados por Si Mesmos. Os jesuítas converterão suas práticas catequéticas em enunciados cujos intercursos deverão indicar a construção de uma alma católica, integrando o índio, segundo Hansen (Idem),

---

<sup>7</sup> A partir de 1537, ano da emissão da bula *Veritas Ipsa*, os indígenas passam a serem considerados seres humanos, sendo, portanto, detentores das três potências que animam sua existência. Desta maneira, o Papa Paulo III reconhece a possibilidade do gentio ser salvo, reafirmando a importância da presença missionária perante a conquista do Novo Mundo. Anteriormente, uma das justificativas dadas para a redução do índio ao estado de servidão se apoiava na sua ausência anímica. Após este decreto papal, a Igreja passa a condenar tal prática, reconhecendo a necessidade de se combater o Demônio, descrito na bula como o inimigo de Deus, capaz de atrapalhar o desenvolvimento das ações propostas pela disseminação de sua Palavra.

<sup>8</sup> Segundo I Coríntios 13, 12: “Hoje vemos como por um espelho confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido” (1986, p. 1477).

simbolicamente ao Império português, a partir da suposta ideia de inferioridade natural, tomando de Aristóteles uma das lições jurídicas de sua *Poética*.<sup>9</sup>

É preciso enfatizar que os processos acima assinalados não podem ser compreendidos apenas como uma estratégia colonial. De acordo com Gasbarro (2006), o uso do rito como forma de comunicação compatível com o Outro, modificando-o a partir do sistema simbólico que fundamentava a vida luso-cristã, servia, antes de qualquer coisa, à disseminação do projeto de conversão religiosa. Todavia, a referida ideia de projeto deve ser lida sob a perspectiva de um plano mais amplo, destinado à inclusão, de fato e direito, de outros grupos em uma comunidade humana definida por um sistema de sentidos específicos.

Nesse sentido, ocorre a divisão de capítulos proposta para nossa pesquisa. Primeiramente, tratamos de investigar as bases da demonologia europeia, tencionando identificar os elementos que, sequencialmente, são transportados para a América portuguesa, permitindo, portanto, as operações discursivas análogas à dramatização demoníaca exemplificada no Velho Mundo. Os indícios da alteridade missionária vão, pois, sendo observados e, seguramente, compreendidos a partir da aproximação dessas duas experiências.

Posteriormente, considerando as práticas simbólicas que regem o agir jesuítico na América portuguesa, procuramos identificar as bases que sustentam a forma de ser luso-cristã quinhentista, evidenciando-as por meio da exposição de um *corpus* documental relativo à Política e ao Direito deste Império, articulando esses tons aos seus respectivos gestos sociais. Em seguida, nos propomos a identificar as principais categorias relativas à Companhia de Jesus, a partir de seus documentos fundadores (*Exercícios Espirituais* e *Constituições*), na perspectiva de compreendermos a identidade inaciana e, por sua vez, seus desdobramentos frente à dispersão mediada pelo processo de missionação exercido ao longo da Idade Moderna.

Finalizando nossa pesquisa, o último capítulo trata de tecer o texto em comum acordo com seu respectivo contexto, ou seja, a mediação jesuítica e suas respectivas ações são

---

<sup>9</sup> Em um dos trechos dessa obra, o filósofo executa as seguintes distinções relativas à antiguidade clássica: “No respeitante a caracteres, a quatro pontos importa visar. Primeiro e mais importante é que devem eles ser bons. E se, como dissemos, há caráter quando as palavras e as ações derem a conhecer alguma propensão, se esta for boa, é bom o caráter. Tal bondade é possível em toda categoria de pessoas; com efeito, há uma bondade de mulher e uma bondade de escravo, se bem que o [caráter de mulher] seja inferior, e o [de escravos], genericamente insignificante” (1991, p. 263). Observamos, no décimo segundo capítulo do oitavo livro de outra obra sua – *Ética a Nicômaco* -, a seguinte distinção relativa aos escravos: “(...) tampouco existe amizade para com um cavalo, um boi ou um escravo enquanto escravo, pois não há nada de comum entre as duas partes: o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado. Enquanto escravo, pois, não se pode ser seu amigo, mas enquanto homem isso é possível, pois parece haver uma certa justiça entre um homem qualquer e outro homem qualquer que tenham condições para participar de um sistema jurídico ou ser partes num ajuste: logo, pode haver amizade com ele na medida em que é um homem” (1991, p. 188).

analisadas a partir da epistolografia produzida por esta Ordem. As formas pelas quais a tradução e sua subsequente alteridade são exercidas são expostas por meio de um conjunto temático relativo à demonização dos ritos vivenciados pelos *Tupinambá*. Nesse sentido, o tecido resultante da lógica discursiva expressa pela Companhia de Jesus na América portuguesa vai, igualmente, elegendo seus demônios, a partir da transposição didático-pedagógica de suas práticas, gestando sua afirmação interior pela exterioridade de Seu Outro.

## CAPÍTULO I – ENTRE A INFERNALIDADE REÍNICOLA E A AMÉRICA DIABÓLICA: A CONSTRUÇÃO DEMONOLÓGICA DO *OUTRO*

O reinado de D. Manuel I (1495-1521) assistira a encenação do *Auto das fadas*, do poeta e dramaturgo Gil Vicente, vivenciando, a partir da história da feiticeira Genebra Pereira, seus próprios demônios, inscrustados não somente no reino, mas, igualmente, nas demais possessões do Império português. Disposta a inflexionar-se mediante a forma de ser portuguesa quinhentista, invocando os mortos, vagando nua pelos cemitérios e realizando feitiços, por meio do pacto que estabelecera com o Demônio, ela se apresenta a corte lisboeta, justificando sua profissão para, em seguida, afirmar estar preparada a lançar fados sobre o destino de todos os presentes, a começar pelo rei e pela rainha. Eis um trecho da verbosidade que anima seus anseios:

Eu sou Genebra Pereira,  
Que moro ali à Pedreira,  
Vizinha de João de Tara,  
Solteira, já velha amara,  
Sem marido e sem nobreza;  
Fui criada em gentileza  
Dentro nas tripas do Paço,  
Dizem que sou feiticeira.

Porém Genebra Pereira  
Nunca fez mal a ninguém;  
Mas antes por querer bem  
Ando nas encruzilhadas  
Às horas que as bem fadadas  
Dormem sono repousado;  
E eu estou com um enforcado  
Papeando-lhe à orelha:  
Isto provará esta velha  
Muito melhor do que diz.

(...)

E havendo piedade  
De mulheres mal casadas,  
Para as ver bem maridadas,  
Ando pelos adros nua,  
Sem companhia nenhuma,  
Senão um sino samão,  
Metido num coração  
De gato preto e não al.  
Isto, Senhor, não é mal,  
Pois é para o bem fazer.  
Outrossi, quando a mi vem  
Namorado sem confôrto,  
Desejando antes ser morto,  
Que ter aquela paixão;

Cavalgo no meu cabrão  
 E vou-me a Vale de Cavalinhos,  
 E ando quebrando os focinhos  
 Por aquelas oliveiras,  
 Chamando frades e freiras  
 Que morrêram por amores.  
 Oh, se visseis os temores  
 Que passo nesta canseira  
 Não temeria a Pereira  
 Tanto os corregedores  
 (...)

Vem, a modo de dizer,  
 Gonçalo da Silva a mi,  
 E diz-me que é fora de si  
 Pela Francisca da Guerra;  
 Queres que seja eu tão perra  
 Que o não encomende ó demo,  
 Que o livre do extremo  
 Em que é posto seu espírito?  
 E se vier Gaspar de Brito  
 Por Caterina Limão,  
 Não irei no meu cabrão  
 Enfeiticar a limeira?  
 (...)

Assim que as tais feiticeiras  
 São, senhor, obras mui pias,  
 E não há mais na verdade.  
 Saiba Vossa Magestade  
 Quem é Genebra Pereira,  
 Que sempre quis ser solteira,  
 Por mais estado de graça (VICENTE, 1912, p. 293-95).

O auto encenado por Gil Vicente apresenta-nos um problema decorrente não só da sociedade portuguesa, mas que, de maneira geral, atinge, em maior ou menor escala, toda a Europa: a dessemelhança entre o Eu e o Outro. Neste caso, a feiticeira Genebra dissonará de seu mesmo, projetando-se adversamente às práticas simbólicas compartilhadas por seus semelhantes. Esse distanciamento se dará a partir de um código específico: a presença do cristianismo como ponto de divergência entre diferentes atores – Estado e Igreja *versus* parte da população deste continente – resultando, pois, na invenção da infernalidade moderna, liderada por maus demônios, convertidos pela demonologia em diabos.

A demonologia europeia inventa novas representações do Demônio ao longo da Baixa Idade Média e, sobretudo, da Idade Moderna. A feição do inimigo da Igreja dá lugar a representações apavorantes, que proporcionam um estado de medo no Ocidente e, conseqüentemente, a dramatização desse sentimento na construção da alteridade luso-cristã na América, a partir da missão jesuítica quinhentista. Conforme iremos demonstrar, a modernidade imprime uma nova estética demoníaca, cujas representações nos conduzem a

alegorias destinadas a desintegrar o corpo místico da Igreja proposto aos reinos cristãos, buscando, com efeito, dominar o maior número possível de almas.

O Império português também é atingido pela onda demonológica que permeia as relações sociais na Europa. Logo, as práticas simbólicas que contornam a forma de ser lusitana e, por sua vez, o exercício missionário ao longo da ação expansionista inerente à conquista de novos espaços são categoricamente demarcadas pelo temor relativo ao maior adversário do cristianismo, resultando na demonização das práticas que divergem da ordem divina e de seu respectivo ordenamento real.

Uma das características mais marcantes da Europa moderna foi o medo que a figura do Demônio exerceu sobre a população que habitava este continente. As manifestações relativas a este personagem alcançaram consensualmente uma dimensão cuja escala se diferencia de outros períodos da história europeia. Se considerarmos as representações da estética demoníaca anteriores à modernidade, encontraremos uma simbologia adversa à ideia de pavor exercida pela *persona* diabólica instalada no Velho Mundo.

A idealização de imagens demoníacas é extremamente escassa na arte cristã primitiva. Destarte, de maneira alusiva a esta questão, podemos pensar nas catacumbas que, com efeito, haviam descartado esse tipo de manifestação visual. Segundo Delumeau (1989), uma das mais antigas figurações satânicas pode ser encontrada na Igreja de Baouit (Egito). Datada do século VI, esta possui uma imagem divergente do padrão demonológico moderno. O Diabo ilustrado nas paredes desse templo é apresentado como um anjo decaído; este ponto, sem dúvidas, permite identificarmos o personagem representado. Entretanto, seu rosto não é portador da esperada horribilidade infernal moderna. Ao contrário, encontramos, na ausência de sua feiura, um sorriso satírico. Nas iluminuras bíblicas de São Gregório de Nazianzeno, ele surge apenas como tentador, considerando sua capacidade de sedução. Nesse sentido, a exposição luciferiana anterior à Idade Moderna reservaria contornos inversos à estética medonha e repulsiva reservada ao compartilhamento demonológico que os europeus viriam a construir mais tarde.

A partir da Baixa Idade Média, notoriamente entre os séculos XI e XII, o continente europeu registraria um novo relevo diabólico. Como demonstrou Delumeau (Idem), a literatura e a arte ocidentais ditariam uma nova figuração, centrada na vermelhidão de um olhar envolto por cabelos e asas de fogo, conforme o *Beatus* de Saint-Sever (1050) ou a legião devoradora de homens da Igreja de Saint-Pierre, localizada na cidade francesa de Chauvigny. As paredes e capitéis do medievo eclesiástico indicam, ao lado da produção narrativa

existente neste mesmo espaço de tempo, um Satã redefinido que, para este mesmo autor (Idem), se assemelha a um vassalo desleal. A partir desse código feudal, o Demônio adentra no Ocidente, assumindo novas formas, disposto a desorganizar a *civis* cristã europeia.

Mesmo com esta redefinição demonológica, o inferno será um espaço ausente no imaginário ocidental. Ainda que o Diabo atente-se para o homem europeu, procurando seduzi-lo e persegui-lo, ele e seus acólitos não constituem um *locus* próprio ao exercício de seus castigos. Delumeau (Idem) informa-nos que, a partir do século XIII, os Juízos Finais das catedrais góticas alteram esse cenário. A nova perspectiva visualizada indica-nos que, abaixo dos portais desses espaços, a dramatização infernal é encenada como ato de lembrança, cujo desejo emerge a conservação ou restauração do ordenamento cosmológico aqui estabelecido. Lembremo-nos, outrossim, que a ordem política e social dos reinos unidos pela cristandade depende única e oportunamente da manutenção da ordem divina que rege e, portanto, garante a existência desses reinos. Ainda segundo Delumeau (Idem), o ápice dessa nova representação ocorre no século XIV, simbolicamente a partir da *Comedìa* de Dante, obra que sinaliza uma progressiva invasão demoníaca, cuja obsessão aponta-nos duas novas características presentes na demonologia europeia: o inferno é imagetivamente projetado, de maneira muito rápida e extensa, definindo e, conseqüentemente, fixando as armadilhas e tentações idealizadas pelas ilusões sedutoras capazes de captar as almas dispersas pela Terra.

Ademais, cabe ressaltar que, antes da tríade dantesca, encontramos outras obras que, intertextualmente, apresentam a construção demonológica gestada neste continente, não devendo nada para *A Divina Comédia*. *A Visão de São Paulo* (século IV) remonta à entrada do apóstolo da gentilidade às portas do Império dirigido pelo Demônio. As cenas descritas por Delumeau (Idem) acerca deste périplo infernal conduzem o leitor ao sentimento de dor vivenciado pela experiência paulina, a partir das mais variadas ações impostas aos pecadores que habitam esse espaço. Paulo observa fornalhas, enforcamentos, afogamentos e, por fim, um enorme abismo, cujo poço, logo abaixo localizado, exala odores insuportáveis, capazes de putrefar o ar compartilhado por todos.

Alguns pontos dessa tormenta são transpostos para o imaginário irlandês, por meio de um conjunto de lendas, em especial aquelas relativas à *Visão de Tungdal* (século XII). Elementos do primeiro texto, pertinentes ao mundo judaico-cristão, são recebidos e realinhados à realidade do baixo medievo experimentada pelo noroeste europeu. Esta narrativa, de maneira análoga a seu texto fundador, apresenta a sequência penitencial dos pecadores que obram este território. A alma de Tungdal, personagem central do texto,

dramatiza as mais diversas inquietações e castigos, entre eles o ardor do fogo vivenciado por um dos principais seguidores de Cristo. Uma enorme fornalha vai queimando as almas que, anteriormente, foram quebradas e esfoladas a beira deste incinerante cenário (1982-83). Outras demonstrações da maleabilidade demoníaca são descritas ao longo desta infernografia, permitindo, com efeito, perceber alguns dos elementos que, ao ultrapassarem diferentes espaços e temporalidades, unificam-se, moldando a historicidade da experiência demonológica moderna ocidental.

Os suplícios desse novo espaço vão, ao longo do século XIV, se espalhando por toda a Europa. Representações do sofrimento imposto ao homem pelas articulações diabólicas são as principais vias de acesso da demonologia mediante o imaginário dos habitantes deste continente. Delumeau (1989) cita inúmeros exemplos, entre eles os afrescos do Campo Santo de Pisa e da capela Strozzi de Santa Maria Nova, localizada em Florença, cujas impressões infernais passam a dominar a mente humana.

Uma das manifestações mais significativas sobre este conjunto imagético pode ser observada no ciclo de afrescos executado por Taddeo di Bartolo na Colegiada Santa Maria Assunta, igreja localizada na cidade de San Gimignano. O *Inferno* (1396) de Bartolo indica-nos a presença de um enorme Diabo, com cabeça de ogre e chifres gigantes. Assentado sobre suas vítimas, ele dispõe-se a esmagá-las, utilizando suas unhas curvas e largas patas. Acompanhando os castigos impostos aos homens, dois demônios auxiliares desenrolam o intestino dos invejosos e impedem os gulosos de vomitarem. Um dos detalhes mais interessantes da obra é o contraste dimensional entre Lúcifer e suas respectivas vítimas. Extremamente pequenas, estas se demonstram amórficas mediante os sofrimentos impostos pela variedade de métodos utilizados por esta legião infernal.

Os *Très riches heures du duc de Berry* (1410), segundo Delumeau (Idem), apontam-nos o interior de um inferno semelhante às visões advindas do imaginário irlandês. Entre chamas e fumaça expelidas de sua boca, um demônio se alimenta das almas condenadas a seu reino, ingerindo-as e expurgando-as alternadamente. A arte monumental francesa, ainda conforme expõe este historiador (Idem), destaca, a partir de uma dupla procedência, fundamentada nas *Visões de São Paulo e Tungdal*, diabos que martelam uma enorme bigorna composta de seres humanos, rodas que aprisionam seus habitantes infernais e árvores secas que servem de ponto de sustentação para o enforcamento de homens e mulheres. Acompanhando este paralelo, as curvas expressas nas abóbadas e nas telas da igreja de Saint-

Maclou, em Rouen, da Catedral de Nantes e nas regiões da Normandia e Borgonha apresentam o mesmo padrão representativo.

No decorrer da história da arte, nos deparamos com as inquietações diabólicas do flamengo Hieronymus Bosch, autor de uma série de óleos sobre tela, executados entre a segunda metade do século XV e início do século XVI. Suas projeções oníricas infernais, expressas em obras como os *Juízos Finais* de Viena e de Bruges e o tríptico *Jardim das Delícias* do Prado, apontam para a dinâmica existente em três diferentes espaços: o paraíso terrestre, o jardim dos prazeres e o inferno sinalizam a interpretação boschiniana dos pecados capitais. Zoomorfoseando seus demônios, o pintor assinala diferentes penas a seus condenados, flechando-os no peito, girando-os eternamente e crucificando-os por meio dos mais variados instrumentos de tortura imagináveis.

Um dos pontos significativos da iconografia infernal de Bosch e, sobremaneira, da arte demoníaca europeia produzida entre os séculos XIV e XVI foi à circularidade intercultural estabelecida pelos ocidentais na construção do imaginário satânico disseminado pelo Velho Mundo. Delumeau (Idem) cita que traços característicos do Oriente, entre eles asas de morcego, dragões com asas membranosas e chifres expostos em homens gigantes, acompanhados de enormes orelhas, surgem nas alegorias que dramatizam a agonia infernal moderna.

Um dos exemplos mais notórios dessa alteridade demonológica são as *Tentações de Santo Antão* (1500). O tríptico boschiniano abrigado pelo Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa insere em uma de suas cenas o santo representado como um eremita, de maneira análoga a meditação do Buda ao pé de uma árvore. Ora amedrontado, ora tentado, ele é exposto a uma sequência de perigos e seduções cujos paralelos com a arte da Ásia oriental são notoriamente perceptíveis.

Exposto a uma série anímica de mortificações corpóreas, o anacoreta de Bosch pode ser comparado ao caminhante solitário do pintor baviero Matthias Grünewald. As *Tentações de Santo Antão* (1513) de Grünewald apresenta um universo de provações cuja estética inserem-nos em um exótico conglomerado diabólico. Vestindo trajes de seda, o eremita egípcio, cuja expressão ressalta largos olhos orientais, é acompanhado por uma horda demoníaca que mistura elementos ocidentais, como o homem a seu lado, padecendo dos males da peste, com signos demonológicos asiáticos, representados pela figura de dragões portadores de largos chifres, postos a ocuparem-se, ao lado de outros seres andróginos, da intimidação imposta ao monge. Atônita, a representação renascentista alemã constrói um asceta surpreendido pelas

mazelas diabólicas, ao contrário da resistência da alma cristã expressa na inabalável conservação da fé do retirante espiritual de Bosch, indisposto a entregar-se aos aterrorizantes ensaios satânicos que poderiam desviá-lo de sua caminhada monástica.

Os portugueses também projetaram suas imagens acerca do inferno no mundo moderno. O *Inferno*, obra anônima datada do primeiro terço do século XVI, está centrado no tema dos pecados carnis e dos consequentes castigos corporais praticados. Estando com os corpos amarrados, homens e mulheres são torturados por diferentes acoites; a composição desta cena apresenta, em seu centro, um conjunto de clérigos postos a ferver em um enorme caldeirão. Os demais suplícios deste mundo subterrâneo são gestados pela lembrança agonizante dos mais variados prazeres carnis: luxúria, gula, sexualidade desenfreada, entre outros vícios.

Conduzindo os carrascos deste teatro dos condenados visualizamos, sentado em seu trono, um enorme demônio emplumado. O personagem central desta dramatização carrega sobre sua cabeça uma coroa muito específica. Seu cocar indica-nos tratar-se de um diabo que alude aos indígenas que habitam uma das colônias deste império, fazendo, portanto, da América um espaço diabólico, integrando o sentimento de medo a expansão ultramarina experimentada pela gente portuguesa que ficara no reino ou decidira aventurar-se fora dos limites da geografia ibérica. Essa identidade infernal compartilhada entre dois espaços distintos – Europa e América – permitirá a circulação das teorias demonológicas no Novo Mundo, ao mesmo tempo em que Lisboa receberá informações acerca da presença demoníaca na América, sinalizando a inversão desses dois espaços.

Um mundo invertido. Com esta expressão, Delumeau (Idem) disserta sobre o *mirum* diabólico. Ilusionista, o Demônio instala-se no imaginário europeu como um ser inverso, capaz de confundir homens e mulheres que, por ventura, possam julgar estar diante de um *miraculum*. Sua capacidade sedutora indica uma linha muito tênue entre os milagres da salvação divina e as ilusões propostas pela tentação da carne e, consequentemente, a perda da alma. Este fio condutor pode ser aferido pela introdução dos aspectos burlescos e obscenos que fazem do jardim boschiniano uma miragem do verdadeiro paraíso celestial. Paradoxalmente, os caminhos trilhados por seus seguidores os conduzem a uma antítese espiritual, elevando-os ao mais alto grau de insensatez, as margens de uma loucura

insolitamente arquitetada pelos conhecimentos que o Demônio supostamente exerce sobre a humanidade cristã.<sup>10</sup>

Subvertida a desordem de um universo grotesco, cuja loucura ativa os desvios humanos, a civilização europeia se vê temerosa diante dessa perigosa encenação. Depostos em uma grande tempestade, os passageiros da *Nave dos Loucos* (1594) de Sebastian Brandt encontram-se, segundo Delumeau (Idem), perdidos, a ponto de enlouquecerem por estarem sem os devidos instrumentos representativos da razão ocidental quinhentista – o mapa e a bússola – em sua busca pelo paraíso. Desaventurados pelas ilusões diabólicas, suas almas acabam soçobrando diretamente para o inferno pela dissonância e intemperismo próprios da ação humana. Ao lado desta obra, *O exorcismo dos loucos* (1512), de Thomas Murner, contorna linhas análogas ao texto de Brandt, assinalando um mundo às avessas.

O desordenamento mundano consolidado pela representação infernal é descrito pelo *Malleus Maleficarum* (KRAMER; SPRENGER, 1993) através de uma classificação que nomeia o presente século a partir de um estado de desmoraonamento. A ação maléfica humana se consolida pela suposta proximidade do Dia do Juízo. De maneira consoante as demais obras apresentadas, o pórtico luciferiano aumenta cada vez mais, sinalizando a catarse parusiana supostamente anunciada pelo Verbo Divino. O apavoramento relativo a esta condição, conforme observa Delumeau (1989), se expressa nos mais diversos espaços. Na Wartburg quinhentista, Lutero luta contra os males da carne relativos aos camponeses liderados por Thomas Münzer, cujas origens, segundo ele, remontam aos maus espíritos instalados naquela localidade, capazes de confundir os revoltosos. O Ocidente herdará também da Alemanha a lenda do pacto acordado entre o médico e alquimista Johannes Georg Faust e o inimigo da Luz (*Mefotofiles*). O contrato celebrado em *Fausto* porporciona a certeza

---

<sup>10</sup> A melhor imagem para descrever a expressão utilizada por Delumeau advém de um desenho elaborado por Hans Baldung Grien, no ano de 1514. A representação de uma orgia feita por este artista alemão indica-nos o caráter festivo dos sabás; as três bruxas de Grien, todas nuas, divertem-se sobrepondo seus corpos umas as outras, como se estivessem a brincar de pular cela. Todavia, esse divertimento diverge da normalidade, não estando regulado por nenhum mecanismo de controle social. Postas em transe, adotando posições grotescas, as três personagens invertem qualquer tentativa de conduta ordenada, conformidade e processo civilizatório, exaltando o uso da fantasia, da paixão e da sexualidade, destacando-se, com efeito, a construção de uma cena erótica. Duas bruxas possuem corpos juvenis, sedutores aos olhos dos homens. Entretanto, um terceiro corpo rompe com essa ideia, indicando que a luxúria demoníaca indefere a idade ou beleza. Uma das bruxas, apoiada em um dos seus joelhos, se curva, apresentando-se ao espectador dessa representação de cabeça para baixo; ela está a observar o mundo, entre as próprias pernas, de maneira invertida. Conforme um provérbio alemão quinhentista, aqueles que permanecessem nessa pose poderiam avistar o Diabo. A mulher representada nesta posição por Grien está a enxergar o mundo de seu espectador, supostamente invertido pela presença demoníaca e seus consequentes malefícios à humanidade (CLARK, 2006).

da presença demoníaca entre os habitantes do norte europeu, legitimando Lúcifer como um rei instalado na Terra.

Nesse sentido, a salvação das almas, dramatizada como disputa espiritual, ganha novos contornos. A escatologia cristã reconhece muito mais intensamente naquele que se distancia da Luz seu adversário; logo, o ápice demonológico ocidental moderno confere a Satã um novo *status*, não podendo, deste modo, pela vida ativa da oposição cristã, haver salvação sem a superação do encontro com o Demônio, já instalado entre os europeus. O movimento da Igreja será, com efeito, impulsionado pela diversificação das ações executadas neste combate. O gerenciamento das práticas destinadas à obtenção do exórdio cristão demonstra que a disputa pelas almas está a ocorrer pela ortopraxia dos corpos.

Essa luta foi acentuada ainda mais pelo surgimento da imprensa. Delumeau (Idem) cita a permanência e difusão do medo pela Europa do século XVI adotando como referencial a colaboração dessa nova máquina de profiliação da existência demoníaca no imaginário ocidental. Mais de 80 edições do já citado *Malleus*, totalizando de 30 a 50 mil exemplares, circulam pelo continente entre 1486 e 1669 (KRAMER, Heinrich; SPRENGER, 1993); mencionando uma série de obras, Delumeau (1989) indica que somente o mercado alemão absorvera, ao longo da segunda metade deste mesmo século, cerca de 230 mil livros destinados à demonologia. O medo deste personagem atinge não só a cultura letrada europeia, mas também o imaginário popular quinhentista, mediante folhetos, gazetas e brochuras. Mascates, mágicos e exorcistas ambulantes justificam sonhos, descrevem crimes supostamente praticados por homens e mulheres em estado de possessão, ensinam como adivinhar o futuro e, sobretudo, como constituir uma precaução conforme os ditames de Satã.

Havendo a fixação, circulação e conseqüente troca entre dois *topos* diabólicos, a teologia aterrorizante dos intelectuais, segundo Delumeau (Idem), faz com que os letrados tomem como obrigação elucidar a ignorância de parte da população relativa à verdadeira identidade maligna que paira sobre a Terra.<sup>11</sup> É nesse sentido que a vasta produção demonológica até aqui citada vai se encaixando no contexto do Ocidente moderno. Encontrase aqui um *agir* religioso, típico da vida ativa mercantil quinhentista, que substituí o monasticismo anteriormente experimentado pela Igreja. A vida contemplativa dá lugar à

---

<sup>11</sup> O exemplo mais perspicaz neste sentido advém do *Malleus Maleficarum*. A primeira parte deste compêndio, denominada *Das três condições necessárias para a bruxaria: o diabo, a bruxa e a permissão de Deus, Todo-Poderoso*, indica-nos o reconhecimento prodígio dos demônios instalados sobre a face terrena, a origem das bruxas e de suas respectivas ações: pacto com o Demônio, cavalgada ou vôo noturno, uso de fórmulas mágicas, presença incuba e súcuba, infanticídio, entre outros pontos descritos ao longo do texto (1993).

expansão do Verbo, reatualizado por ações diferentes, vez que novas ordens religiosas, realinhadas por um novo espírito, de natureza prática, caso da própria Companhia de Jesus, disposta a combater a negociação demoníaca das almas, vai se expandindo pelo continente, a partir da ideia de missionação como ato inseparável de zelo e salvação do Outro e, por conseguinte, de Si Próprio.

O *milagre de santo Inácio de Loyola* (1617-1618?), de Peter Paul Rubens, exalta essa condição de enfrentamento. No centro da tela encontra-se o fundador desta Ordem religiosa; inserido no interior de uma igreja, ele conduz, de maneira iluminativa, uma missa, ao lado de outros companheiros. Pairando sob sua cabeça, um séquito angelical acompanha-o, supondo sustentar as colunas deste edifício. Retirando-se deste cenário, três espíritos malignos – dois deles expressos sobre formato humano, expondo respectivamente as nádegas nuas e o dorso curvado, ao lado de uma criatura animalesca, cuja face alargada, boca repleta de fogo e fibrosas asas indicam-nos tratar-se de um dragão – revelam certo espanto com a ação jesuítica.

Todavia, a presença inaciana não evita que reine a disparidade harmônica, em agravo a proposta do corpo místico da Igreja, entre o círculo de fiéis instalado logo abaixo do altar. Enquanto alguns parecem temer esta órbita demoníaca, fixando seus olhares sobre seu voo e clamando piedade com a elevação de suas mãos, observa-se, aos pés de Inácio, dois possessos, uma mulher e um homem. Descoloridos mediante o dourado iluminativo da enorme estola do santo, os tons da pintura a seus redores apresentam aspectos esbranquiçados e cinzentos. Crédula, a mulher está prestes a cair, agarrando-se a seus próprios cabelos, enquanto é parcialmente sustentada por outros temerosos cristãos; sua boca aberta e olhos virados sinalizam os efeitos da ação sobre-humana acerca de si. Já tombado e convulso, o outro possesso de Rubens agoniza de maneira análoga a sua irmã endemoniada. Céu e Inferno, Deus e o Diabo são os temas postos em relação. A desinência da cena descrita quer, com efeito, representar a forma pela qual os europeus sentiam a questão desse embate.

O combate entre Deus e o Diabo representado pela presença jesuítica no interior da cena produzida por Rubens também se faz presente na história da arte portuguesa. O tema da supremacia divina perante a maldade do Demônio é projetado a partir da ação de São Miguel que, como arcanjo ( $\acute{\alpha}\rho\chi$  = arch =  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  = arché = princípio) de Deus, coloca-se a frente dessa luta, banindo um grupo de anjos do Céu. Desse embate decorre a queda angelical e o desordenamento terrestre promovido pelo Diabo; deste modo, as representações modernas

desta cena constituídas pelos portugueses se atentam para a disputa entre Deus e o Diabo, acompanhado de seus asseclas.

Tema idêntico surge em *São Miguel e o demônio* (obra do terceiro quartel do século XV, exposta no Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa). A escultura do santo transpassa o diabo, representado como um dragão, banindo-o da Terra. No claustro da Igreja da Misericórdia (século XVIII), localizada em Viana do Castelo, o arcanjo está a derrotar um diabo zoomórfico, cujas asas de dragão e chifres misturados a sua face humana retornam ao inferno, exemplificado pelas chamas que o envolvem.

A ideia de disputa anímica difundida na Europa quinhentista e, ao mesmo tempo, em outros continentes, por conta das expansões marítimas realizadas no decorrer deste século, indica a condição espiritual das hordas demoníacas dispostas a quebrar o ordenamento harmônico do corpo social cristão. Delumeau (Idem) afirma que, seguindo as orientações agostinianas e tomistas, bem como os cânones conciliares lateranos, o universo europeu letrado quinhentista reconhecerá que o fruto dos males terrenos, sendo um anjo decaído, possui forma unicamente espiritual, corporificando suas práticas entre povos cristãos, conversos, gentis e infiéis, a imagem e semelhança da monstruosidade física dos seres descritos à Jó (*Behemoth e Leviatã*) na cidade de Uz (Jó, 40, 01-28; 41, 01-25) (1986). Exemplificando essa questão, o *Werwolf* (1512) de Lucas Cranach aponta para a composição metamórfica do Maligno. No caso de sua obra, a licantropia define a estrutura da *szene* representada nos bosques da Francônia. Mantendo sua forma humana, homens possessos figuram como lobos famintos que, ao alimentarem-se dos habitantes de uma vila, especialmente mulheres e crianças, fixam o pavor e a morte a partir de seus olhos ressaltados e bocas contraídas.

No rol das ações diabólicas figuram os mais variados estratagemas desempenhados por estes espíritos. Prestidigitador, suas habilidades permitiam a manipulação de uma série de elementos da natureza, a fim de confundir aqueles que se veem cercados por suas ilusões. Conforme aponta Delumeau (1989), animais poderiam adoecer ou morrer em decorrência do uso de pós, gorduras, olhares, palavras, toques de mãos ou varetas. Campos permeados por colheitas ou frutos se tornariam estéreis, a partir das mesmas ações descritas; outras práticas, como destruição de casas, libertação de presos, falsificação de moedas e outros metais valiosos, relações sexuais com demônios incubos e súcubos, sabás e adivinhações do futuro ilustram os sortilégios maléficis supostamente empregados por Satã na Idade Moderna, fazendo-se ubíquo por toda a Europa quinhentista.

A última questão posta por este autor esteve significativamente presente na construção da demonologia portuguesa. Teria o Demônio poderes suficientes para, de fato, prever o futuro, orientando seu agir a partir dessa possibilidade, alterando o curso divino dos acontecimentos ou ele apenas se encarregaria de seduzir, iludir e enganar homens e mulheres? Seguindo a etimologia grega, o *Dictionarium* (1570), de Jeronimo Cardoso, irá caracterizar o Diabo a partir das seguintes considerações: “Daemon, onis – chamam os Christãos o diabo, porque ho muito sabio queria dizer propriamente; Demonium, ii – o mesmo, ou sabedoria” (CARDOSO, 1570, s.f.).

O terceiro volume do *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712), de Rafael Bluteau, fornece-nos uma interessante visão acerca do saber demoníaco; se o Diabo seria incapaz de prever o futuro, o vasto conhecimento acumulado antes de sua queda trouxera-lhe larga experiência, a qual seria aplicada na construção de suas argumentações tentadoras e previsões acerca das ações humanas:

O nome de sciente (segundo a ethymologia Grega, que já temos apontado) compete ao *Demonio* não só pela grande experiencia que tem desde o princípio do mundo, q he a razão; porque dizemos o Diabo sabe muyto, porque he velho; mas tambem porque sempre foy muyto amigo de saber, & segundo alguns, o immoderado desejo de saber foi a causa da sua ruina, & juntamente da nossa, induzindo a nossos pays a que procurassem saber mais do que lhes convinha; & por isso todas as sciencias vãs & curiosas no futuro, como a Astrologia Juridica, a Aruspicina, Quiromancia, Piromancia, Geomancia, o consultar oraculos, a arte mágica, & mil outros meynos ilícitos para saber, são inventos do Demonio (...) (BLUTEAU, 1712, p. 56).

O mesmo verbete ainda tratará de expor a horda demoníaca espalhada pelo planeta, citando a existência de demônios aéreos, aquáticos, terrestres, subterrâneos, meridianos e noturnos. O Demônio, que segundo o dicionário, torna-se, para os cristãos, sinônimo de Diabo, habitando plenamente o mundo – *Daemon, omnis Mase* – passará a receber outra nomenclatura – *Daemon Malus* – a fim de eliminar qualquer sombra de dúvida relativa à sua ambiguidade frente o Antigo regime português (Idem, *ibidem*).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Ao lado do dicionário de Rafael Bluteau, encontramos o consenso europeu sobre a sabedoria diabólica desse *Lapsis Angelus*. Segundo o teólogo protestante suíço Heinrich Bullinger, autor de *A hundred sermons upon the Apocalips of Jesu Christe* (1561), o Diabo “recebe seu nome de vários conhecimentos e habilidades com as coisas” (apud CLARK, 2006, p. 220). Sua essência angelical é mantida, entretanto, sem a onisciência *Ad infinitum* de Deus; a ausência da Graça Divina o permite saber muito, mas não tudo, operando seus malefícios pelo domínio das propriedades da natureza. De acordo com o *Tractatus de hereticis et sortilegiis* (1536), do jurista italiano Paolo Grillandi, as hordas diabólicas detinham total conhecimento sobre a manipulação dos mais diversos elementos físicos (metais, pedras, ervas, plantas, répteis, pássaros, peixes e corpos celestes), considerando Satã “o melhor filósofo, teólogo, aritmético, matemático, dialético, lógico gramático e músico, e o mais excepcional dos médicos” (apud CLARK, 2006, p. 221). Stuart Clark (2006), ao longo do décimo primeiro

Um dos principais pontos relativos à maldade diabólica desta reinvenção demoníaca trata da possibilidade do Demônio estabelecer um pacto com os habitantes da Terra. Essa ação maligna, segundo Mello e Souza (1987), é, antes de qualquer coisa, uma representação contratual moderna europeia, caracterizando o tempo que se inicia neste continente. Os três estados dessa constituição - religioso, jurídico e mercantil - se entrelaçam na formação dessa percepção, gerando um novo personagem: a bruxa.

As práticas mágicas anteriores a experiência moderna reformam o sentido dado às feitiçarias, transformando-as em bruxas. O agir demoníaco se dará, obrigatoriamente, mediante esta nova gravidade. Para Portugal (2011), os europeus operam essa transição dos sentidos dados à bruxaria, considerando as práticas mágicas desempenhadas pelos feitiçeiros, a partir de um aparato cognitivo simbólico próprio. Nesse sentido, práticas mágicas ganham status de heresia e, conseqüentemente, passam a ser demonizadas, a partir de uma latría às avessas. Enquanto a feitiçaria necessitava de filtros específicos (objetos ou orações) para a concretização das ações mágicas desempenhadas, exercidas por meio de rituais específicos, a bruxaria diabólica, conforme indica Portugal (Idem), tornava-se voluntária e negativa, à medida que o pactuante tem como objetivo praticar o mal, agrupando-se em torno das assembleias demoníacas. Neste último caso, bastava à ação do bruxo para a efetivação do malefício almejado.

Segundo Bethencourt (2004), as relações dos indivíduos com o Cosmos, e com as respectivas comunidades em que estes se encontravam inseridos, se dariam a partir de laços de dependência que, reduzindo a autonomia do sujeito, convertia-o em parte de uma totalidade maior, integrando-o. Esse modelo organizacional corporifica a insegurança, mediante a possibilidade da agressão advinda de elementos mágicos, espíritos e do próprio Cosmos, ao mesmo tempo em que reafirma a desconfiança, pautada pelo temor das agressões humanas.

Atuando como intermediário perante esse quadro, encontra-se a figura do *homo magus* que, para Bethencourt (Idem), será o responsável pela compreensão, penetração e inflexão delineada na disputa de forças ocultas horizontal (entre os homens) e vertical (entre os homens e o Cosmos) que, indistintamente, atinge a todos. Homens e mulheres praticantes de magia ainda presentes na sociedade portuguesa quinhentista, ligados a circularidade cultural inerente a cultos antigos, anteriores ao advento da experiência moderna europeia, são

---

item (*O Diabo na natureza*) da segunda parte de seu trabalho (*Ciência*), apresenta uma série de exemplos acerca dessa questão.

demonizados por comunicar-se com espíritos (almas, demônios, anjos e santos), manifestarem-se por meio de revelações (visões, sonhos e vozes incorpóreas) ou atos predispostos, utilizando-se das mais variadas técnicas de invocação (conjuro, transe, fervedouro). As imprecções diabólicas modernas previam ainda outros conhecimentos manipulados por esses indivíduos antes da demonolatria instalar-se na Europa, entre os quais: uso de elementos da natureza (água, terra, fogo, etc.) para compor a vidência que permitiria conhecer as diferentes temporalidades existentes (passado, presente e futuro), domínio de suportes específicos taumatúrgicos ou curativos (bençãos, unções, rezas, mezinhas, emplastos, unguentos, lavatórios, etc.) e a prática de encantamentos, cujo esconjuro requeria, independentemente da presença da vítima ou beneficiário, o uso de feitiços, amuletos ou imagens representativas do indivíduo visado.<sup>13</sup>

Antigos cultos gregos e romanos ligados à fertilidade, a vida noturna e ao mundo sublunar, entre outros, tornaram os seguidores de *Reia*, *Hécate* e *Perséfone*, tais quais outras personagens deste panteão mitológico, adeptos da bruxaria moderna. A magia, anterior à figura da bruxa pactuante, foi, a partir da Baixa Idade Média, convertida em ação demonológica. Se no primeiro caso, conforme figura Mello e Souza (1987), não havendo pacto, a feiticeira agiria sozinha, fabricando e empregando poções e filtros mágicos, a fim de resolver as mais diversas situações cotidianas, o segundo caso se explicava justamente pelo pacto trévido celebrado. A partir de assembleias demoníacas, as práticas adotadas pelas bruxas indicavam um agir coletivo, oposto a individualidade manipuladora de elementos da natureza, como exposto no exemplo das feiticeiras. Enquanto estas poderiam invocar e manipular forças maléficas, as bruxas seriam a própria encarnação do estado de espírito maligno instalado entre os homens, ou seja, elas estavam a representar o Demônio.

---

<sup>13</sup> Os tratados modernos de demonologia se encarregariam de estabelecer ligações entre o espaço e a temporalidade do citado *homu magus*, originário das sociedades grega e romana, com a bruxaria disseminada em um *mundus inversus* europeu. Ao tratar dos malefícios que os bruxos modernos poderiam, a partir da ação demoníaca, praticar, manipulando elementos da natureza, o demonólogo francês Nicholas Rémy, autor de *Daemonolatriae libri tres* (1595) fazia referências às experiências narradas por Lucius Apuleius (125-170), autor de *Metamorphoseon Libri XI* ou *O asno de ouro*. Segundo Rémy, “(...) não há nada que impeça um Demônio de levantar montanhas a uma altura enorme num instante e depois atirá-las no mais profundo abismo; interromper o fluxo dos rios, ou mesmo fazê-los correr para trás; secar o próprio mar (se podemos acreditar em Apuleio); fazer o céu desabar, mantendo a terra suspensa, solidificar fontes, levantar as sombras dos mortos, apagar as estrelas, iluminar a escuridão do Inferno e virar de cabeça para baixo todo o esquema desse universo” (apud CLARK, 2006, p. 132). Todo o esquema de oposições apresentado por este autor é assegurado pela dualidade das inversões apresentadas, reconhecendo, entre elas, a presença dos ritos anteriores à experiência cristã, citados pela aventura do viajante de *O asno de ouro* que, dirigindo-se justamente para a Tessália, anseia transformar-se em uma coruja; todavia, por conta da troca dos potes de unguentos, o personagem de Lucius vê sua metamorfose convertê-lo em um burro, que, posteriormente, passa por várias aventuras (APULEIO, 1963). Nesse sentido, a referência à literatura romana do século II apresentada por Rémy alude à presença desse imaginário na Europa quinhentista.

Nesse sentido, a nova imagem construída acerca dos adeptos da bruxaria define homens e mulheres como alquimistas modernos, sábios das ilusões demoníacas que poderiam desenvolver em suas comunidades. No caso feminino, mulheres sozinhas, solteiras ou viúvas desempenhavam este papel aos olhos do restante da sociedade; as inversões estéticas a feminilidade renascentista, por sua vez, atribuíam mais um sinal negativo a estas mulheres, participantes do agônico teatro luciferiano encenado no cerne da cristandade.

A bruxa moderna, conforme exposto, representa uma inversão ao modelo de corpo social idealizado pela Igreja e pelos estados a ela pactuados.<sup>14</sup> A sujeição dessas mulheres, segundo os ditames daquela época, não se dava com Deus; ao contrário, suas relações firmavam selo com a arquitetura regida pelo Demônio. Nesse sentido, ao longo da Idade Moderna, a bruxaria converteu-se em crime e toda acusada, obrigatoriamente, deveria ser julgada, sendo, pois, submetida à autoridade eclesiástica ou civil.

Outro ponto essencial para a compreensão da bruxaria moderna se fundamenta na prática do sabá. Considerando que a ação das bruxas seria coletiva, o sabá representaria o momento da concretização dessa idealização demoníaca, distinguindo, deste modo, a bruxaria da feitiçaria. Segundo Mello e Souza (Idem), a primeira descrição sabática surge no segundo quartel do século XIV, por meio da Inquisição das cidades de Carcassonne e Tolosa. Sequencialmente, tal prática passaria a povoar o imaginário europeu, permitindo a formalização de acusações que se estenderiam, de maneira muito parecida, por várias regiões deste continente, resultando na execução dos acusados de participarem destas reuniões.

Mesmo considerando suas variações, no tocante as descrições encontradas nos processos inquisitoriais, o sabá pode ser sintetizado a partir de alguns pressupostos básicos. A partir de um vô noturno, que poderia ocorrer através do deslocamento corporal ou com o auxílio de outras estratégias, como uso de vassouras ou animais, os pactuantes abandonavam suas residências. Ao atingirem o local desejado, geralmente uma clareira, constituía-se uma

---

<sup>14</sup> Segundo o inquisidor francês Sébastien Michaelis, autoridade que investigou um caso de possessão no convento das Ursulinas, em Aix-de-Provence, em 1610, tendo organizado, dois anos mais tarde, uma publicação (*Historie admirable de la possession et conversion d'une penitente*) acerca dos processos que conduziu naquela localidade, a política do Diabo visava “[...] sempre contestar e se opor à obediência, provocar ódios e revoltas contra superiores e governantes” (apud CLARK, 2006, p. 129), conforme o depoimento de um diabo exorcizado. O oxímoro político do Demônio (*Reinar no Inferno*) se opõe à ideia dos reinos cristãos instalados na Europa quinhentista por desígnios divinos (*Servir no Céu*). Nesse sentido, todos os efeitos da perfeita soberania são suspensos pela oposição e, conseqüentemente, invertidos, visando destruir a ordem e a hierarquia dos governos constituídos pelos pactos de sujeição com Cristo, conforme informa-nos Clark: “o regime do diabo era um compêndio de paradoxos de desgoverno; uma hierarquia regida do ponto mais baixo de excelência, uma sociedade em que a desonra era uma insígnia de *status*, e um *speculum* imitável apenas pelos politicamente corruptos” (2006, p. 129). Tem-se, pois, uma organização política do *Maleficium* liderado pelo Diabo, disposta a destruir o corpo social proposto pelo ordenamento divino à ordem real.

grande reunião conduzida pelo Demônio ou por um de seus auxiliares (GINZBURG, 1991; MELLO e SOUZA, 1987).

As formas demoníacas adotadas poderiam variar, passando da expressão humana ao zoomorfismo. Todavia, o formato mais comum deveria reunir, em um só lugar, seres humanos e animais, indicando, portanto, a desarmonia gerada pela arremedação diabólica. A finalidade desse ritual seria adorar ao Diabo, reverenciando-o por meio de uma grande festa sexual. No decorrer do sabá, homens, mulheres e demônios tocavam instrumentos musicais e dançavam, alimentando-se, com exagero, de pratos considerados fora do comum. Insípida, essa gastronomia, na maioria das vezes, era sexualizada, sendo que os participantes despendiam de alimentos cujos principais ingredientes possuísem formas fálicas. Celebrando a presença demoníaca, bruxas e bruxos reverenciavam o Demônio, beijando-lhe sua cauda e seu ânus; na sequência, ao lado de sacrifícios humanos e caldeiras que ferviam crianças, Lúcifer era homenageado com uma grande orgia. Entre os participantes, demônios súcubos, íncubos, homossexuais e metamorfoseados, que se relacionavam com homens e mulheres presentes a estas reuniões (GINZBURG, Idem; MELLO e SOUZA, 1987).

Observamos a descrição de alguns ajuntamentos portugueses ocorridos ao longo do século XVI, visando, igualmente, confirmar o exposto acima, ao mesmo tempo em que pretendemos indicar algumas especificidades típicas das assembleias demoníacas lusitanas.

Em 1559, um grupo de mulheres oriundas de Aveiro foi acusado de bruxaria. Levadas a cidade de Lisboa, cinco delas foram queimadas. Por determinação da rainha, Dona Catarina, temendo a difusão da presença demoníaca no reino, fora determinada a realização de uma devassa na região, resultando na prisão de vinte e sete mulheres e um homem. A partir dos depoimentos de parte das mulheres detidas, vamos reconstruindo a rede de relações que permeia a demonologia quinhentista portuguesa.

Segundo uma das inquiridas, o primeiro princípio de toda bruxa seria, antes de qualquer coisa, serem feiticeiras e alcoviteiras para, em seguida, serem convidadas pelo Demônio a participarem de seu séquito, transformando-se em bruxas, após os respectivos votos e juramentos necessários, relativos ao pacto com a infernalidade dirigida por Satã. Em seguida, a depoente descreve o pacto contratado entre ela e o Diabo; a partir de um livro negro, a futura bruxa é convidada a arrenegar Deus, bem como o respectivo batismo realizado pela Igreja. Segundo o inquérito, são muito pequenas as variações relativas às confissões dos pactos, descritos nos documentos como batismos. Ao término destes, demônios auxiliares

convergem às nádegas diante da boca destas neófitas para, em seguida, deitar-se com estas (CONFISSÃO apud RÊGO, 1981).<sup>15</sup>

Após a celebração do pacto, “o Demónio as chama para qualquer coisa, elas obedecem mui pontualmente e logo vão assim para matar crianças, como ir a seus diabólicos ajuntamentos” (Idem, *ibidem*, p. 15). Segundo o relatório da devassa ocorrida em Lisboa, as assembleias noturnas portuguesas ocorriam sempre nos mesmos dias da semana - quartas e sextas. Obrigatoriamente, todas as seguidoras deveriam untar-se com unguentos específicos, vez que “sem ele não podem voar, nem ir a seus ajuntamentos” (Idem, *ibidem*). Chegando ao local do encontro, geralmente localizado no espaço rural – muitas bruxas confessas afirmam terem estado em uma região específica, o Vale de Cavalinhos - estas mulheres teriam se encontrado com participantes que vinham de lugares distantes do reino. As confissões são extremamente significativas neste ponto, pois demonstra como a demonologia portuguesa divergia do contexto europeu geral, vez que, ao lado do estereótipo já descrito por nós, acerca da bruxa - velha, solteira ou viúva, entre outros elementos - a fala das depoentes que se encontravam sob o jugo da inquisição portuguesa indicam outra realidade: “Estando nos ditos campos, disse que se achava lá outra gente de muitas partes; a saber: Portugueses, de todo este Reino, Mouros, Judeus, Franceses e de outras muitas nações e diversas línguas (...) muitos fidalgos com algumas filhas moças e formosas” (Idem, *ibidem*, p. 16).

Na sequência, a confissão permite-nos verificar como a demonologia portuguesa concebia as orgias sexuais celebradas entre os participantes dos ajuntamentos diabólicos:

(...) lá chegavam [mulheres], os demónios, em pouco espaço de tempo, dormiam com elas muitas vezes carnalmente, quantas vezes elas queriam e pelo lugar que elas queriam ou traseira ou dianteira, e por sua confiança diz que o gosto que eles dão e causam às mulheres é mui grande, sem comparação com os homens. E que tem suas naturas mui compridas e que eles também dormem com moças virgens, as quais suas mães, por serem Bruxas e outras também Bruxas, lhes alcovitam e provocam a que pequem e durmam com eles e com os mais da sua diabólica seita.

E confessou que nos campos aonde se ajuntam os Demónios dão aos mesmos homens Bruxos mulheres muito formosas com que durmam, as quais, segundo lhe parece, eram os mesmos demónios que tomavam figura de mulheres. (...) De maneira que todo o seu contentamento consiste em luxúria e mais luxúria, em que eles e elas não se acabam nunca de fartar (Idem, *ibidem*, p. 16-17).

---

<sup>15</sup> Originalmente extraída a partir do Cód. n° 681 – Coleção Moreira (Sentenças da Inquisição), Tomo I, fls. 08-13: MS-BN, transcritas por Yvonne Cunha Rêgo (1981, p. 13-21).

As relações sexuais indicam a inversão dos dogmas cristãos, sinalizando a troca do casamento pela poligamia, a adoção de práticas condenadas pela Igreja, consideradas infames e lascívias, caso do sexo anal, bem como outros comportamentos concupiscentes: comparações entre o desempenho sexual de homens e demônios, aliciamento e relações íncubas e súcubas.

Após o ato sexual, as confissões convergem para o detalhamento alimentar das assembleias diabólicas, encontrando semelhança com as descrições já enumeradas anteriormente. Nesse conjunto ritualístico inverso, expresso como uma celebração cristã às avessas, as confissões nos conduzem aos castigos aplicados pelos demônios. Homens e mulheres que apelavam, ao mesmo tempo, para Deus e para o Diabo, teriam proferido as seguintes confissões, a saber: “Que se alguma hora, por desatento ou por admiração, do que vem, algum Bruxo ou Bruxa nomeia o Santíssimo nome de Jesus, logo, no mesmo instante, os demônios batem com os joelhos em terra e dando grandes gritos muito espantosos” (Idem, *ibidem*, p. 18); “ao tal Bruxo ou Bruxa que nomeou o nome de Jesus com muita crueldade lhe dão suas penitências mui pesadas, para que outra ora se lembre e lhe não aconteça tal coisa” (Idem, *ibidem*).

A questão do pacto demoníaco que antecede o ajuntamento noturno português fora estudada por Bethencourt (2004), que a definiu, de maneira análoga a relação dos homens com os santos, a partir do seguinte pressuposto: dou para que dêis (*do ut des*). Ainda segundo este autor, o pacto demoníaco é cristalizado pelos inquisidores portugueses segundo esta fórmula, projetando, com efeito, a influência que o elemento jurídico dispõe na formação da cultura portuguesa; existe, deste modo, uma troca simbólica, cuja economia permite à variação cambial de elementos do Direito, ligados à ideia contratual do pacto de sujeição aqui estabelecido, com traços sociais relativos à religiosidade luso-quincentista.

Esse compartilhamento simbólico é expresso tanto nas confissões, como nos tratados de demonolatria produzidos em Portugal no decorrer do Antigo Regime. De maneira semelhante ao caso das bruxas de Aveiro levadas a Lisboa, encontramos Isabel Lopes; oriunda de Évora pesou sobre esta velha viúva a acusação de feitiçaria, justamente pelo pacto que supostamente estabelecera com o Demônio. Sua confissão, resultante da pena de açoitamento e cárcere, indica que diabos zoomorfos, figurando-se como gatos pretos, apenas cumpririam seus desejos se ela lhes desse o sangue de seu dedo mindinho e, por sua vez, seu corpo e sua alma (ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8029, fls. 102v-3r apud BETHENCOURT, 2004).

Em 1557, Isabel Brás seria acusada de curandeirismo pelo mesmo tribunal de Évora; segundo o registro de seu depoimento o Demônio lhe prometera “que se lhe desse aquele sangue que a faria a mais sabida mulher de sua geração e se se quisesse aproveitar seria mais rica que todos seus parentes. E ela confitente, lhe disse que era contente e que tomasse o sangue” (ANTT, Inquisição de Évora, proc. 4165, fls. 30v-31r apud BETHENCOURT, 2004, p. 186). Após pactuar e deitar-se constantemente com o Diabo, Isabel estaria exercendo curas na vila de Monforte.

Os casos descritos até aqui demonstram que os benefícios desejados pelos pactuantes somente seriam obtidos, necessariamente, a partir do contrato celebrado entre o indivíduo e o Demônio. Tentador e ilusionista, este se dispunha a lubridiar as futuras almas que esperava congregar. Denunciado por bruxaria por seu patrão, Simão Pinto, um jovem pastor de apenas quinze anos, teria recebido a oferta de ouro, prata e cinco esposas, a fim de servi-lo. Segundo o Demônio que o tentara, “Deus lhe não havia de fazer nenhuma mercê nem tinha poder para isso nem o havia de levar ao paraíso e que ele tinha melhor paraíso que o seu e o levaria lá” (ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8206, fl. 31r apud BETHENCOURT, 2004, p. 186).

O sexto volume do *Vocabulario Portuguez e Latino* emite-nos a dimensão que os portugueses possuíam em relação à ideia de pacto. Segundo este verbete, o pacto seria definido como “concerto, ou convenção de huma pessoa com outra, com certas condições, a que voluntariamente se obrigaõ de palavra, ou por escrtiura” (BLUTEAU, 1720, VI, p. 173). Na sequência, o mesmo verbete reconhece a possibilidade do pacto diabólico, apresentando-o da seguinte maneira:

Consentimento que se dê aos embustes, & sortilegios dos que pretendem fazer cousas sobrenaturais por obra & ministerio do demonio; dividise em pacto expresso, & tacito: pacto expresso he quando se da consentimento formal aos taes sortilegios, pacto tacito he, quando sem renunciar expressamente a todo genero de commercio com as potencias do inferno, se poem em praxi, o que os teus ministros ensinão (Idem, ibidem, p. 174).

Tanto o agir expresso como tácito citado no compêndio organizado por Bluteau surgem nos exemplos acima enumerados. O mesmo processo se aplica aos ajuntamentos diabólicos. O já caso do já citado Simão Pinto indica como o Diabo o seduzira, convidando-o a estar participando de uma assembleia que antecederia o Entrudo celebrado no termo de Montemor, em 1551:

(...) havemos d’ir agora a um pardieiro onde te eu levar e lá o que me vires fazer isso farás. E que então ele Simão se fora com ele e que ia assim pelo ar e não sabia como nem em que ia e que tanto que chagaram ambos ao

pardieiro tomara o demônio uma erva larga ancha e se despira todo nu e se untara com ela dizendo-lhe a ele Simão que assim se havia de untar e fazer como ele fazia e senão que o havia de matar. E que ele Simão com temor do sobredito tomara a folha e se despira e se untara todo com ela e o demônio lhe dissera assim haveis de fazer quantas vezes me virdes fazer. E que tanto que se assim untaram ambos se tornaram a vestir e o demônio lhe mostrou muita gente no dito pardieiro (...) todos vieram e se assentaram em joelhos diante do dito demônio e assentado assim em joelhos lhes disse o demônio: ora dizei todos o que sabeis e que então todos com as mãos alevantadas para o demônio direitas para ele com os dedos disseram versos d’el diablo a mim adorarás e a outrém ninguém não adorarás (ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8206, fls. 22r e 22v apud BETHENCOURT, 2004, p. 193-94).

Stuart Clark contribui para a compreensão das questões apontadas até aqui, indicando a associação entre alguns eventos, entre eles o carnaval, e a construção do imaginário demoníaco europeu: “Durante todo o medievo tardio e a Renascença, a inversão de ritual era típica também do comportamento festivo europeu fora do mundo do sabá. Era um elemento definidor do que C.L. Barber chamou ‘padrão saturnino’ e agora tende a ser rotulado de ‘carnavalesco’” (2006, p. 43).

Para tanto, Clark apresenta uma série de exemplos que aludem à mensagem fundamental da bruxaria moderna: a inversão. Todavia, ele sinaliza que havia diferenças entre os ritos de inversão festivos e sabáticos. Os festivais descritos ao longo de seu estudo, “como em todas as formas de desregramento, havia um elemento de desordem - a inversão de hierarquias sexuais; sociais e metafísicas ordinárias - mas era uma desordem planejada e regulada, sistemática e exemplar” (Idem, *ibidem*, 48). Um dos exemplos que mais deteve este pesquisador parte da questão do disfarce, por meio do uso de máscaras. De maneira análoga aos festins europeus, o Diabo também se fantasia a partir da representação de outra *persona*, muitas vezes não revelando sua verdadeira face inicialmente.

Essa seria uma imagem corrente na construção da demonologia europeia. Segundo um texto francês do início do século XVII<sup>16</sup>, todos aqueles que utilizassem máscaras em festins urbanos e rurais estariam colaborando na difusão do sabá (*la feste de Satan*); todos, sem exceção, deveriam considerar a presença maligna do Demônio disfarçada na humanidade, vez que a palavra *máscara* possuía o mesmo significado que a palavra *bruxa* em, pelo menos, quatro diferentes idiomas (francês, lombardo, toscano e inglês). Em outro texto contemporâneo a este<sup>17</sup>, os argumentos etimológicos serviam de pressuposto para o

<sup>16</sup> *Traitté contre les masques*, escrito por Jean Saravon, em 1608.

<sup>17</sup> *L’Originie des masques, mommorie, bernez, et revennez es jours gras de caresme prenant, menez, sur l’asne a rebours et charivary*, escrito por Claude Noiroto, em 1609.

estabelecimento desse mesmo comparativo. Segundo seu autor, a palavra latina que designava a palavra máscara (*larva*) teria dado origem à palavra latina que classificava bruxas e feiticeiras (*lamia*), indicando, com efeito, as respectivas conexões entre os festins observados por este historiador e a presença demoníaca exaltada nos tratados europeus elaborada no decorrer da Idade Moderna (Idem, *ibidem*).

O epônimo maligno dos festins mascarados diverge do padrão de desordenamento apontado por Clark, por sua ambiguidade, inconstância, falsidade e ilusão; deste modo, os festins medievais e modernos, ao lado da magia antiga, foram demonizados, convertendo foliões e feiticeiras em bruxas. Seus ritos foram transformados por meio desse processo de troca simbólica entre antigos signos europeus, anteriores a cristianização desta população e o corrente medo instalado no continente entre a Baixa Idade Média e a Idade Moderna.

Juridicamente, as expressões desse novo sentimento ganharam contornos papais a partir de duas orientações oficiais: as bulas *Vox in rama* (1233) e *Summus desiderantis affectibus* (1484). A primeira, endereçada ao rei Henrique VII, criticava a heresia luciferiana germânica, condenando a bruxaria neste país. A segunda, publicada na íntegra logo na primeira edição do *Malleus Maleficarum* (1487), condenava as práticas heréticas associadas à presença demoníaca na Europa.<sup>18</sup>

Os efeitos dessa onda demonológica atingem o universo luso-brasileiro, permitindo a criação de uma América diabólica, conforme indica Mello e Souza (1993). Para esta autora, esse processo ocorrera pela transposição de elementos próprios da demonologia europeia e, em especial, portuguesa, à colônia, resultando na propagação desse quadro mediante os ditames do Império português:

(...) o universo luso-brasileiro deve ser entendido de forma inter-relacionada: o imaginário português no tocante à demonologia e ao mito do sabá é muito específico no contexto europeu, e tal especificidade, ao mesmo tempo que se perpetuou na colônia brasileira, nutriu-se, para manter, de traços próprios ao universo colonial. Neste sentido, o imaginário sabático e demonológico é compreendido nos quadros do antigo sistema colonial, sendo uma de suas

---

<sup>18</sup> Segundo a Bula emitida pelo Papa Inocêncio VIII, em 1484, “(...) muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrar-se da Fé Católica, entregaram-se a demônios, a Íncubos e a Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda: têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreiras, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; estas pessoas miseráveis ainda afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros animais com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas (...)” (1993, p. 43).

faces: afinal, desde sua descoberta, em 1500, até a independência, em 1822, o Brasil integrou o Império português (Idem, *ibidem*, p. 161).

Ao se depararem com as culturas de outros espaços, as relações interétnicas entre europeus e indígenas foram filtradas pelas práticas representacionais que descrevemos até aqui. As reações portuguesas nos legaram, tal qual os europeus, de forma geral, conforme exposto por Clark (2006), os canibais, os antípodas e os feiticeiros estabelecidos no Novo Mundo.

Após a partida para outras dimensões deste império - Índia, China e América - podemos perceber os tormentos que afligem colonos e religiosos que para cá se destinam. Os elementos monstruosos descritos em *Os Lusíadas* (1572), em especial no quinto canto, expõe uma ode de pavor frente os perigos do mar. Camões descreve o medo relativo ao fogo-de-santelmo, cujas descargas horripilavam os marinheiros pelo seu efeito visual e também pela desordem náutica imposta aos navegantes, vez que as bússolas poderiam alterar-se mediante este fenômeno. O uso dos olhos, reacendendo a ideia de uma presença mágica entre os homens, permite a afirmação dessa expressão sobrenatural que agoniza aqueles que se encontram envoltos no mar: “Vi, claramente visto, o lume vivo, Que a marítima gente tem por santo (...)” (CAMÕES, 1572, s.p.).<sup>19</sup> As trombas marítimas, fenômeno natural corrente, também impactaram a marinha portuguesa quinhentista pelo sentido ilusório atribuído as origens desses acontecimentos. Seu efeito temeroso suspendia temporariamente a razão, supondo a existência de forças ocultas manipuladoras das ondas que se moviam defronte as embarcações. Ao término dessa experiência, o autor descreve os argumentos dados pelo imaginário quinhentista luso: “Mas depois que de todo se fartou, O pé que tem no mar a si recolhe (...) Às ondas torna as ondas que tomou, Mas o sabor do sal lhe tira e tolhe, Vejam agora os sábios nas escrituras, Que segredos são estes de Natura” (Idem, *ibidem*).<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> V Canto, 18<sup>a</sup>. Estrofe. Disponível em: <<http://www.oslusiadas.com/content/view/22/45/>> Acesso em: 26 fev. 2013.

<sup>20</sup> V Canto, 19<sup>a</sup>. A 22<sup>a</sup>. Estrofe. Disponível em: <<http://www.oslusiadas.com/content/view/22/45/>> Acesso em: 26 fev. 2013. Mello e Souza (2002) cita que entre população europeia quinhentista havia a predominância da demonização do desconhecido; as terras longínquas ocupadas pelos portugueses são descritas a partir da presença de uma outra humanidade, ao mesmo tempo fantástica e monstruosa. A nomeação do desconhecido se caracteriza pela fixação do medo entre esta população, a partir de diferentes categorias de monstros: religião (Diabo), bestiário (unicórnio, dragão, sereias, etc.), humanos (aleijado, tarado, etc.) e humanos que habitavam os confins da Terra (asiáticos e ameríndios que viviam em áreas de dispersão, fora dos limites geográficos europeus). De maneira análoga a aventura narrada por Camões, encontramos os relatos acerca da monstruosidade diabólica da América quinhentista produzidos pelo marinheiro inglês Anthony Knivet e Pero de Magalhães Gândavo. Segundo o primeiro, das águas americanas emergira “uma enorme coisa (...) com grandes escamas no dorso, garras medonhas e cauda comprida (...) lançando fora a língua longa, como um arpão” (KNIVET, 1947, p. 37-38); segundo Gândavo, um monstro marinho, denominado pelos índios como *upupiara*, teria sido morto na capitania de São Vicente, em 1564, após afogar muitos marinheiros. Certa noite, *upupiara*

O Novo Mundo, desde o início do deslocamento para este espaço, até o desembarque e o começo de uma nova experiência, significa uma tensão entre os elementos que compõe a racionalidade portuguesa e os opostos que despertam a atenção de todos; destarte, o maravilhoso se contrapõe ao desejo de dominação e afirmação religiosa, jurídica e mercantil da vida praticada na colônia, denotando, pois, em uma única explicação: a presença do *Mirum* diabólico operando desordenadamente por estas plagas. Nesse sentido, conforme aponta Mello e Souza (1993), os conflitos entre o poder exercido por Deus e pelo Diabo determinam à existência de um novo embate terreno, nitidamente expresso pela assimetria entre os conceitos de Bem e Mal delineados neste momento. A América seria, portanto, o espaço predestinado à presença diabólica.

Considerando que colonos e evangelizadores aspiravam uma linguagem religiosa específica, afirmadora de um cristianismo ortoprático, disposto a combater os malefícios satânicos americanos, observa-se a sucessão de um embate sustentado por uma mentalidade salvacionista própria da dispersão catequizadora jesuítica, indicando a importância da religiosidade nos mais variados setores da vida colonial. Seguindo as afirmações de Mello e Souza (Idem), para os europeus que assistiram o cessar da Idade Média e o advento da época moderna, o devassamento espacial exigia a conversão daqueles que estavam atingidos pela falta ou ausência de Deus, ordenando padrões culturais únicos e homogêneos, – expressos nos mais variados gestos sociais (religião, comércio, organização jurídica e social, laços afetivos, etc.) – sinalizadores de uma suposta verdade generalizante. Se a evangelização trava árdua luta frente à presença do Demônio na Europa, parte de sua horda se deslocaria para outra direção, fixando-se por aqui. O contato entre Ocidente e Oriente proporcionou, segundo o imaginário europeu, o deslocamento diabólico para outras terras, trazendo consigo algumas de suas adversidades para a Índia, Etiópia, Escandinávia e, finalmente, para a América.

O Demônio será, desta forma, considerado o grande responsável pelos males instalados no Novo Mundo. A indecifrababilidade dos ritos *Tupinambá* será posta em discussão a partir dessa lógica, convertendo a cosmovisão deste povo em heresias passíveis de interpretações análogas as do lado oposto do Atlântico. A etnodemonologia americana, acompanhando as ideias de Mello e Souza (Idem), se sustenta em uma heterologia particular, capaz de selecionar Seu próprio Outro de forma muito específica. As reuniões lideradas por

---

fora avistado por uma índia, “movendo-se de uma parte para outra com passos e meneios desusados e dando alguns urros de quando em quando (...) que não podia ser senão o demônio (...) era quinze palmos de comprido e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha uma sedas mui grandes como bigodes” (s.d., p. 120-23).

Satã neste espaço se fundamentam nas ações rituais dos caraíbas, sempre descritos na epistolografia inaciana como feiticeiros e bruxos, conforme demonstraremos mais a frente.

As práticas mágicas que integram o universo *Tupinambá* são demonizadas; seus ritos, convertidos em cerimônias diabólicas, analogicamente acompanhando a ideia do sabá exercido no Velho Mundo, são revistos pela ideologia luso-cristã, ao lado da identificação de novos adoradores do Demônio, que transpõe a ponte imaginativa entre a ideia de bruxaria e o papel dos caraíbas nas aldeias indígenas. Endemoninhada, a natureza selvagem da colônia indica a desorganização política, social e religiosa do novo espaço habitado. O mundo indígena é, deveras, caótico e contraditório justamente pelo reinado luciferiano aqui instalado; a manipulação insubordinativa de toda a realidade que cerca colonos e religiosos que habitam a América será atribuída ao caraíba justamente pelas funções que este personagem exerce nas sociedades indígenas desde o período pré-cabraliano. Logo, após perpassarmos pela compreensão da identidade portuguesa quinhentista e dos fundamentos do agir jesuítico, nos deteremos acerca deste novo périplo construído pelos portugueses na América, procurando, pois, descrever este cenário infernal, seu personagem diabólico e, sobretudo, os ritos malignos que desafiavam a ortopraxia luso-cristão quinhentista, fazendo desta terra um espaço propício à demonização de Seu Outro.

## CAPÍTULO II – A FORMAÇÃO DA EXPRESSÃO RELIGIOSA PORTUGUESA: HISTÓRIA DE UMA FORMA DE SER

No início do século XVII um frei português, Bernardo de Brito, publicou sua *Crônica de Cister*, obra destinada a comentar a história de Portugal. Em um dos trechos de seu livro, Brito apresentava Jesus Cristo, que teria se encontrado com Dom Afonso Henriques, então futuro monarca daquele reino. De acordo com o autor, Cristo teria se revelado para o rei a fim de anunciar a vitória que os peninsulares iriam impor aos infiéis na batalha de Ourique. O episódio, ocorrido no ano de 1.138, relativo ao combate entre cristãos e muçumanos, teria sido descrito posteriormente por Dom Afonso Henriques. A *Crônica* do frei Bernardo Brito relata esse evento com base em uma cópia desse suposto documento.<sup>21</sup>

Aqui, esse acontecimento (a batalha) é justificado em função da presença da religiosidade entre os portugueses. Tomados pela fé, esses combatentes seriam vitoriosos justamente pelo destino manifesto atribuído ao Estado português pelo filho de Deus, selando, pois, o providencialismo que se confundia em meio à história de sua gente no advento da formação desse império, conforme as linhas que se seguem:

Afonso te confiança, por q vecerás & destruirás estes Reys infiéis, & desfarás sua potencia, & o Senhor se te mostrará (...) A que fim me apareceis Senhor? Quereis por ventura acrecentar fé a que tem tanta? Melhor he por certo que vos vejão os infiéis, & creão em vos (...) O Senhor com hum tom de voz suave, q minhas orelhas indignas ouvira, me disse. Não te apareci deste modo pera acrecentar sua fé, mas pera fortalecer teu coreção neste conflito, & fundar os princípios de teu Reyno sobre pédra firme. Confia Afonso, porque não so vecerás esta batalha, mas todalas outras, em que pellejares contra os inimigos de minha Cruz. Acharas tua gente alegre &

---

<sup>21</sup> No século XII, os lusitanos não possuíam ainda um reino próprio. Sua porção territorial, denominada Condado Portucalense, localizava-se ao norte da península ibérica, estando politicamente subordinada ao Reino de Leão. Com a vitória sobre os reis muçumanos, Afonso Henriques teria se tornado rei dos portugueses, se autoproclamando ou sido aclamado, ainda no campo de batalha, iniciando a condução do processo de autonomia política desse território (MATTOSO, 2001). A narrativa aponta a superioridade numérica muçumana e o temor dos portucalenses em terem de enfrentar seu inimigo; entretanto, a alusão acerca da aparição de Cristo na véspera do conflito, informando o futuro rei de suas obrigações, nos dá a dimensão do processo de construção da independência política desse povo. Ela ocorre justamente pela intervenção pessoal de Deus, que teria agido por meio de seu filho. Esse instrumento divino posto em contato com o comandante dos portucalenses teria legitimado a ideia de que o futuro reino haveria de ser fundado por vontade de Deus, devendo, pois, ser eterno, no sentido de expandir a fé católica a todos que a desconheciam, fazendo do pequeno condado um vasto império colonial não a serviço dos homens, mas, acima disso e por isso mesmo, a serviço de Deus. A vitória do exército de Afonso Henriques seria um desejo divino, exercido pela escolha dessa gente, comandada pelo novo monarca. É essa a noção que prevaleceria no imaginário português que estava sendo construído na transição da baixa idade média para a idade moderna, sendo, igualmente, reconhecida na constituição política do novo reino que estava a se formar.

esforçada pera a pelieja, & te pedirá que entres na batalha com titulo de Rey. Não ponhas duvida, mas tudo quanto te pedirem lhe concede facilmente. Eu sou o fundador & destruidor dos Reynos & Impérios, & quero em ti & teus descendentes fundar pera mim hum Império, por cujo meo seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas (Livro Terceiro, Capítulo Terceiro, 1602, p. 126-27).

A narrativa aqui apresentada permite-nos pensarmos que o homem português quinhentista concebia a história a partir de outra compreensão, distante de nosso atual entendimento. O argumento dado ao então futuro rei de Portugal para legitimar a vitória contra o inimigo era justamente a presença da fé entre os soldados que lutariam contra os infiéis. Cristo estaria disposto a fundar um novo império sobre a Terra, decidindo fazer dos portugueses o povo escolhido para promover essa missão, sob a condição de expandir esse modelo teológico as demais nações do globo, aqui identificadas como *gente estranha* a partir do reflexo da alteridade *christiana*.

Podemos perceber que, nesse momento, não são os homens que fazem a história, mas eles, evidentemente, a completam, atuando em cenas pré-estabelecidas pelo Criador. Quem destinaria os acontecimentos e as respectivas funções de cada sujeito nessa representação seria Deus. Para os portugueses, tal quais os europeus, de maneira geral, a compreensão dos eventos era exposta pela concepção providencialista de história.

A Providência, conforme observa Paiva (2012), sustenta a articulação das criaturas com o Criador, ligando-as, em meio à natureza, conforme o arranjo divino. Aqui, prevalecem dois aspectos essenciais: a maneira pela qual essa disposição é apresentada, bem como a respectiva ordenação das ações em direção aos fins propostos. Observa-se a presença de um movimento sobrenatural, cujo governo (*gubernatio*) requer sua condução a partir de uma direção única, predisposta por Deus (*gubernator*), estabelecendo, pois, a cada um sua devida proporção nesse processo, colocando-os em relação uns com os outros, respeitando a definição de suas respectivas funções.

A maneira pela qual o homem português deveria projetar sua própria história, de acordo com os desígnios da Providência agindo sob a forma de ser dos participantes desse império, é posta como representação sacra, análoga à junção de todos os seres em compartilhamento com a experiência mística da consciência guiada pelo verbo divino: as ações ocorridas no presente só se fundamentariam em conexão com a dramatização providencial, capaz de ajustar essa temporalidade, de maneira linear, portanto, sob um óbice escatológico, a um futuro já anunciado, eletivo da manutenção e expansão da fé católica, cujos ditames deviam fazer-se sentir entre os portugueses especificamente pelo seu passado.

A partir de um esquema tríplice, funcionando de acordo com a lógica *presente-futuro-passado*, os contornos do destino desse império poderiam ser antevistos, revelando, pois, o futuro promissor da nação pela presença divina em suas ações.

A compreensão da organização do modelo de sociedade que se impunha em Portugal, ao longo do século XVI, pode ser aferida por intermédio da documentação produzida acerca do período estudado. Queremos aqui insistir na seguinte ideia: na ausência humana, o sentido da história para os portugueses era dado em reconhecimento à presença de uma única temporalidade, eterna, capaz de definir o curso dos acontecimentos a partir de um movimento baseado na argumentação revelativa da graça divina, reconhecendo, de fato, a importância da religiosidade no cerne dessa sociedade. As expressões devocionais do antigo regime português indicam essa condição, validando-a em concordância com a forma de ser portuguesa.

Exemplificamos essa questão a partir da alegoria sacra apresentada pelo escritor português António de Sousa Macedo. Seu *Flores de España, Excelências de Portugal* (1631) sinalizou a presença maciça de homens que morriam por sua fé em uma parte específica da península ibérica: “(...) quando en las otras partes del mundo nacia un santo, era mucho, y em Portugal no parian las madres menos de nueve martires cada vez” (1631, p. 88).

Nesse sentido, a própria historiografia contemporânea reconhece o papel do providencialismo na constituição social do ser português quinhentista. Discutindo a obra de Sousa Macedo, Silva e Hespanha afirmam que “Esta terra e esta gente não eram apenas naturalmente o que eram. Eram-no, além disso, por eleição de Deus” (1993, p. 30). Os eventos passam a requerer outro tipo de leitura, cuja interpretação exige o estudo da presença da religiosidade enquanto marca do dever ser português, conectando-os ao seu estado natural e providencial por meio de uma relação de proximidade total entre a dimensão simbólica dos textos sagrados e das narrativas lusitanas:

Em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antítipos – determinados por uma formulação epocal – que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial (PÉCORA, 1994, p. 166).

Essa leitura nos proporciona a tentativa da percepção de outro modelo de organização social; sua junção dá-se pelo seu fim, tendo-o sido selado pelo pacto de sujeição relativo à criação do Estado português enquanto *gubernatio* cristão que reconhecia seu papel

mediante a Providência. Aqui, essa experiência<sup>22</sup> é tomada pela proporção salvacionista dos indivíduos que, assim agindo, se direcionavam na junção de uma união corpórea única, a partir de um sentido de missão que firmava uma vivência pautada pela naturalidade das formas de subordinação expressas pelas ideias de hierarquia e ordem instaladas no Império português.

O convencimento dessa lógica era dado pelos jesuítas, que a requeriam em conformidade com a associação que possuíam com o Estado, de acordo com o sistema de Padroado pré-estabelecido entre a Igreja e a Coroa portuguesa. A principal categoria dessa *forma mentis* seria a religiosidade. A realidade portuguesa quinhentista se punha como religiosa em diferentes aspectos, atingindo, pois, diversos atores. Rei, governadores, juízes, capitães, vereadores, meirinhos, oficiais mecânicos, religiosos, homens livres e escravos, todos, sem exceção, deveriam se pôr *a serviço de Deus!* Considerando essa perspectiva, é possível entendermos como a religiosidade perpassava por todos esses grupos sociais, estabelecendo, portanto, importante contribuição para a consolidação da dinâmica de suas relações.

Quando dizemos religiosidade, é importante termos em mente que não estamos a generalizar todos os grupos aqui mencionados, situando-os na mesma experiência. Todos, com efeito, deveriam sentir-se católicos. Para isso, havia a presença da Igreja enquanto instituição oficial e colaborativa do Estado português. Dessa maneira, os missionários jesuítas seguiam em conjunto com as expansões desse mesmo império. Todavia, o processo anímico de construção e expansão da fé, fundamentado na ideia de que Portugal figurava como uma *Respublica Christiana* funcionava como elemento de coesão, capaz de produzir um reconhecimento unitário entre a gente da península.

Mas esse sentir-se se dava por intermédio de diferentes dimensões, proporcionando a observação das mais variadas vivências. É justamente pela análise da variabilidade de posições entre os diversos *estados* e seus respectivos comportamentos devocionais que vamos entendendo a estrutura de organização e funcionamento dessa sociedade. Esse comportamento era sustentado por bases político-teológicas que, a partir da regulamentação jurídica e da

---

<sup>22</sup> Sobre a ideia de experiência, tomamos emprestada a conceituação proposta por Paiva, cuja etimologia é expressa nos seguintes termos: “O vocábulo *experiência* e seus derivados têm uma carga muito forte de significado: quer explicitar precisamente o ato do viver, tal qual acontece. Não diz, pois, interpretação, mas, vivência. *Experiência* não deve ser tomada como adjetivação do sujeito, mas como sua própria substância enquanto concretude. Etimologicamente, o *ex* indica um movimento “para fora”; o *per*, radical de *περάω* (*peráō*), atravessar, de *περαινω* (*perainō*), ir até o limite, sugere uma *travessia* que o *eu* realiza como que para fora, quase um desdobramento, dentro dos seus limites (possibilidades, *potentia*), o que nos permite pensar a experiência como o modo de ser do *eu*” (2011, [s.p.]).

tradição retórica, expressavam-se no delinear organizativo de um grande Cosmos, definidor da *forma mentis* peninsular quinhentista.

Por regulamentação jurídica, devemos compreender a maneira pela qual o Estado se expressava, adequando suas ações entre seus diversos componentes. Daí o uso da documentação expedida por *El Rei* a diferentes sujeitos, de acordo com a especificidade de suas funções. O mesmo podemos dizer das cartas seguidas da América em direção à sede do reino. Capitães e governadores-gerais vão atestando a presença da religiosidade em meio ao ser português do século XVI, dando conta de informar as condições em que esse dever ser, plasmado da Europa para os trópicos, vai se redesenhando, tendo em vista as novas exigências que são postas.

A mesma situação se aplicava à tradição retórica, vez que o argumento oral, sustentado pela validade da palavra e sua congregação com a graça divina, era dado pelos religiosos. Suas missivas, pondo em jogo essa condição, colaboram para a compreensão dessa forma de ser, referenciada pela argumentação religiosa.

Independentemente das fontes estudadas, cabe aqui enfatizar que a observação dessas condições deve ser efetuada aproximando-as das práticas que constituíam o *orbe* corporativo lusitano, expondo-o, com efeito, em conformidade com as necessidades convergentes a cada situação. Essa aproximação com a documentação enquanto tentativa de sinalização das práticas inerentes à forma de ser portuguesa, reconhecendo a transposição da religiosidade mediante diferentes campos, parte do pressuposto de que, agindo dessa maneira, o historiador pode compreender os traços fundamentais que solidificam e propulsionam a diversificação dessas expressões simbólicas mediante a realidade projetada pelo quinhentismo luso-cristão no processo de expansão desse império. É por meio do estudo das práticas sociais que vamos, analiticamente, observando cada grupo social e seus respectivos comportamentos, ressignificantes desse dever ser que unia a identidade peninsular à interpretação da presença do religioso em sua forma, configurando-a conforme o sentido que cada estamento social lhe atribuía.

Tendo em vista esse processo unitário, cuja uniformidade se solidificava justamente por sua multiplicidade, os portugueses procuraram construir uma imagem, à semelhança de Deus, de um Estado constituído por um amplo sentido de ordem; logo, cada qual deveria agir de acordo com sua respectiva função, como veremos mais à frente. Ademais, atentemos-nos a essa concepção de ordenamento, a partir de alguns breves exemplos.

A autorregulamentação do Cosmos, justificado pela concepção providencialista de história constituída pelos integrantes do Império português, definia a função de cada grupo social. À inquisição caberia a tarefa de vigiar e punir aqueles que se desviavam do suposto caminho correto, impondo-lhes a correção para a obtenção da salvação das almas. Aos missionários, em meio a suas tarefas educativas, as atribuições de garantir e expandir a fé católica. Da nobreza até a escravaria, cada indivíduo deveria ocupar-se de suas respectivas atribuições.

Essa concepção de ordem se fundamenta em outra lógica discursiva, adversa a qualquer esquema interpretativo pós-iluminista, vez que a sociedade em questão ainda não admitia a penetração da ideia de igualdade, pelo menos como a concebemos hoje. Sua ação se justificava pela empregabilidade de um governo (*ordinatio*) cuja administração competia ao Rei, indivíduo que deveria compor a regulamentação da ordem (*ordo*), cujo sentido já estava definido prévia e providencialmente por Deus.<sup>23</sup>

O sujeito, independentemente de sua posição social, se tornava um *individuus*, ou seja, a lógica de sua unidade enquanto ente participante de uma comunidade se dava não por sua subjetividade, sustentada pela percepção da pessoalidade de seu eu, mas, sim, justamente pela indivisibilidade de sua parte na junção com os demais integrantes de seu grupo (BAILLY & BRÉAL, 1885). Essa junção deveria se dar, indiscutivelmente, na cooperação de suas funções com as demais partes integrantes do corpo que formava a sociedade portuguesa do século XVI, não havendo espaço para a sobreposição das funções pré-determinadas, vez que o arbítrio individual não poderia superar o governo divino das partes que formavam esse *corpus* socialmente regulado pela presença divina entre os lusitanos.

É essa a forma pela qual os portugueses se firmam enquanto sujeitos integrados a uma comunidade, cada qual desempenhando seu respectivo papel. Cabe, no entanto, observar que essa figuração não deveria exigir maior esforço, vez que os grupos se sentiam, devendo se reconhecer, enquanto pertencentes à estamentos diferentes, não, por isso, opostos entre si. Compreender essa lógica organizativa nos dará subsídios para o entendimento da demonização da forma de ser *Tupinambá*, como veremos mais adiante. Por hora, busquemos a apreensão dos fundamentos estruturais desse *ethos*.

---

<sup>23</sup> A palavra *ordem* advém de *ordo*, cujo sentido remete-nos a ideia da composição de algo. Torrinha (1937) indica o exemplo mais perspicaz de sua etimologia, definindo essa mesma palavra a partir da possibilidade da constituição de uma teia, cuja estrutura só se estabelece e se solidifica por meio da tecedura de seus respectivos fios. São esses laços que governam e permitem o bom funcionamento da teia, reconhecendo seu *ordior* (capacidade de começar a tecer) na constituição da ordem divina pré-estabelecida, no caso do Império português.

Esse modelo de organização social se baseava em uma cosmovisão que legitimava esse ordenamento. Todos os seres existentes na Terra, vivos ou mortos, que se seguiam a aqueles que os antecederiam hierarquicamente na sequência do ato da criação, como os anjos e os santos, por exemplo, se viam inseridos nesse Cosmos, organizado por Deus e regido pelo rei, dirigente máximo do Império:

O pensamento social e político medieval é dominado pela idéia de existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 122).

Essa ordem universal configurou outro sistema de reconhecimento para a legitimação dos atos sociais enquanto experiências. A interpretação do agir, na sua variabilidade, merece a atenção de quem se propõe a historiar seu objeto procurando distanciar-se de uma leitura anacrônica. A compreensão dessa realidade obriga-nos a pensá-la enquanto ação que deve ser perseguida e agarrada tomando como fio condutor aquilo que é, com efeito, perceptível e, portanto, concebível enquanto prática social, revelando suas diferentes dimensões simbólicas:

(...) tanto o mundo físico como o mundo humano não eram explicáveis sem a referência a esse fim que os transcendia, a esse 'telos', a essa causa final (para utilizar uma impressiva formulação da filosofia aristotélica); o que os transformava apenas na face visível de uma realidade mais global, cujo (re) conhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política (Idem, ibidem, p. 122).

Importa observar que essa finalidade (*telos*) se apresentava cosmologicamente entre os portugueses por meio da sacralidade do rei, que confirmava a validade de suas leis perante os demais *estados* que compunham esse arquétipo. Cada sujeito deveria viver de acordo com sua competência nesse organograma divino, fazendo de sua função um ato colaborativo não para si. Seu agir deveria dar-se em consequência com a funcionalidade das demais partes da sociedade, legitimando a ideia de uma possível totalidade.

Essa concepção de totalidade se expressa pela possibilidade de, mesmo reconhecendo-se diferente, sentir-se parte conjunta e essencial de um todo (*totum*), legitimando, pois, sua posição social. Com isso não queremos afirmar que todos os portugueses, estando em Lisboa, Goa, Macau ou Salvador, agiam, igualmente, da mesma forma, em conformidade com suas respectivas funções, *a serviço de Deus!* A dinâmica (im)posta nesse viver, tendo em vista a multiplicidade de condições experimentadas, impunha vivências variadas, fazendo com que cada sujeito percebesse essa realidade de acordo com

suas circunstâncias, vez que não estamos a tratar de um processo estático. Alguns, evidentemente, a negavam em maior ou menor escala. Mas isso não significava deixar de reconhecer sua existência.

A função ordenativa e seus respectivos fins eram legitimados moralmente e juridicamente, como veremos logo em seguida; todavia, em meio a essa perspectiva, havia a possibilidade de o sujeito moldar-se se modificando de maneira adversa à cosmovisão luso-cristã. O que pretendemos demonstrar aqui é justamente o fato de que, para além da posição e ação do indivíduo, o reconhecimento ao argumento religioso, expresso no apelo devocional a Deus, se fazia presente na reafirmação dos comportamentos sociais, quaisquer que fossem estes, permitindo um *logos* que expressasse a forma de ser quinhentista portuguesa.

Cada uma das respectivas partes deveria se ajustar à configuração desse modelo. Esse processo haveria de firmar-se pela regulamentação da ordem, estabelecida aqui pela unidade ordenativa, expressa na subordinação entre os diferentes grupos. Era por meio dessa relação de interdependência que o Cosmos se autorregulamentava, pondo-se em ordem (*ordinarie*), de acordo com as respectivas posições substancialmente atreladas uma as outras (*sub*), articulando-as.

O estabelecimento da ordem, posto na construção das relações com diferentes grupos antagônicos, não deveria constituir, no imaginário quinhentista luso-colonial, oposições entre esses mesmos estados. A individualidade de todo e qualquer sujeito é negada pelo reconhecimento de outra *forma mentis*, inversa ao pensamento contemporâneo. A subordinação, vista sob esta ótica, não pode ser tomada como submissão, obediência ou dominação. A sujeição expressa nas práticas sociais e no ordenamento legal servia para regular a sociedade, estabelecendo, pois, ligações entre a liberdade de cada um e sua respectiva competência. Existiria aqui uma racionalidade de ligação mútua entre todos, pelo reconhecimento sacro do reino e seu representante maior, fidedigno, da cristandade, formando um compromisso (*compromissum*) que unia esse conceito de liberdade à necessidade da dependência.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> A palavra *compromisso* deriva de *compromisse* (*com + pro + misse*). O termo *misse* se fundamenta no verbo *mittere* que, posto em conjugação, tem função ativa sob o sujeito, querendo designar a possibilidade de se fazer algo em conjunto, visando, no formato de promessa, obter resultados no futuro; isto é, no caso que estamos a analisar, o fim (salvação anímica) é posto nesta temporalidade, cuja ação deve se consolidar pelo presente, referenciado a partir de um passado providencial; aqui, a união de todos justifica este compromisso, destinado a proporcionar esse caminho, promovendo uma projeção do real particular a seus participantes. Por meio do significado dado à palavra *mittere*, os portugueses deviam se sentir enviados e, portanto, predestinados por Deus, movendo-se em um sentido missionário (*missio*), cuja significância nos conduz à ideia de povo emissário da graça divina.

A imagem utilizada para representar essa condição era formatada a partir de um modelo corpóreo, cuja argumentação se encontra em termos bíblicos, notoriamente paulinos. Parte da produção epistolar de São Paulo (I Coríntios 12, 12-27; Romanos 12, 4-8) indica essa condição, expondo a fundamentação do Estado português com base na doutrina bíblica contida em suas missivas. Os argumentos dizem de um só corpo, unido em torno de Cristo. Cada sujeito devia ocupar-se de sua atribuição, de acordo com suas possibilidades, já definidas no curso de história da totalidade humana. Tem-se, logo, uma imagem do mundo fundamentada pela razão hierárquica e ordenativa, cuja tecedura social vai sendo plasmada pelo estabelecimento de ligações entre tudo e todos.

Essa imagem é reajustada na sociedade portuguesa quinhentista, dando-lhe características próprias, cuja ação se gerou através da reflexão divina, indicada pela fixação da palavra e da escrita cristã, aqui entendidas de acordo com a noção de *orbis christianus*:

O “*orbis christianus*” é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do “*orbis christianus*”. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus (PAIVA, 1982, p. 21-22).

Por *fazer reinar a graça* devemos entender a possibilidade de expansão das dimensões do Império português, cujo alargamento haveria de ocorrer de acordo com as normas pré-estabelecidas por esse grêmio da cristandade. Essa condição só seria possível, no entendimento da sociedade portuguesa, pela fortificação do corpo social de sua gente. A impressão maior desse corpo ocorreria pelas funções de sua cabeça, que deveria agir sem desprezar as tarefas dos demais membros que o compunham.

O corpo social português quinhentista era comandado pelo rei. As apropriações e compartilhamentos simbólicos do Estado com as doutrinas da Igreja expõem a interligação do reino com a religiosidade cristã: o reconhecimento desse modelo é resultado de uma transição do baixo medievo para a modernidade. O interessante é que, justamente na suposta descortinação social de um tempo, os eventos negam sua total ruptura, devendo fazer do homem português do antigo regime ao mesmo tempo um ser mercantil e pio nas suas mais diversas manifestações. A base dessa racionalidade expressa pelo organograma da Igreja deveria dar-se em associação com a experiência mística da união com o corpo de Deus: “as

---

comunidades da Baixa Idade Média e dos tempos modernos foram de fato influenciadas pelo modelo eclesial, principalmente pelo protótipo espiritual onipresente dos conceitos corporativistas, o *corpus mysticum* da Igreja” (KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

Ao rei, como cabeça desse corpo social, caber-lhe-iam determinações muito específicas, não no sentido de proporcionar divisões, mas, ao contrário, unir, por meio de laços de interdependência, as demais partes, garantindo-lhes a autonomia necessária a regulação e bom funcionamento desse *corpus*:

A função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada parte do corpo social (*partium corporis operatio* própria, o funcionamento próprio de cada uma das partes do corpo), mas por um lado, a de representar externamente a unidade do corpo, e, por outro, a de manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (*ius suum cuique tribuendi*) (XAVIER & HESPANHA, 1993, p. 123).

A sociedade portuguesa quinhentista se organizava em associação com essas motivações; todas as vontades deveriam agir de maneira unificada, a partir de um pacto de sujeição baseado na hierarquia e nos privilégios sacros do rei, que se portava como soberano justamente por sua personalidade mística. Sendo católico, validando a presença da religiosidade como elemento cuja tarefa unificadora e identitária deveria expandir-se entre a gente da península, o rei propunha a unidade dos diferentes *estados* que compunham esse corpo, alienando-os justamente pela condução desse agir religioso.

O exemplo mais conveniente para atestar essa condição provém de sua dupla função corpórea; havia a pessoa do rei na sua porção humana, capaz de expressar-se por intermédio dos mais variados sentimentos, conforme as diversas sensações experimentadas, indo do afeto em direção ao ódio, sentindo-se, portanto, totalmente carnal. Essa sua metade era mortal e, por isso mesmo, pecadora. Ao lado dessa fração corporal adâmica, o rei se via encarnado, de maneira mista, à sua porção não humana e, por conta disso, sobrenatural, identificada através de seu papel no *corpus mysticum*.

De maneira análoga a Cristo, o rei possuía duas naturezas; esse entendimento, baseado na ideia de união hipostática, sedimentava sua forma de ser mediante esse desenho social a partir da seguinte lógica:

A “pessoa mista” encarnada pelo rei, e que acabou por se caracterizar mais pela sua parte mística e sobrenatural do que por sua porção essencialmente humana, teve a base de sua formulação assentada no direito canônico, segundo o qual a Igreja e a sociedade cristã formavam um corpo místico, cuja cabeça era Cristo. A adequação deste princípio à esfera do político fez com que os juristas transpusessem essa doutrina cristológica para a

configuração do Estado e fizessem do rei a cabeça do reino (HERMANN, 1998, p. 144).

Kantorowicz demonstra essa condição por intermédio de um debate entre juristas ocorrido na Inglaterra do século XVII. A indivisibilidade dos dois corpos do rei, o humano e o divino, é apresentada e reconhecida em meio ao debate sobre suas respectivas funções, dado por conta de uma disputa territorial. Os referenciais empregados nesse contexto são aqui observados como motivadores das ações reais do soberano e a sua conseqüente organização do reino, ligando-o aos seus súditos:

Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu corpo natural (se considerado em si mesmo) é um corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais de outras Pessoas. Mas seu corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural (1998, p. 22).

As condições assinaladas por Hermann (1998) e Kantorowicz (1998) podem ser aferidas pelo sermão pregado pelo jesuíta brasileiro Antônio de Sá (1627-1678), em função do restabelecimento do rei. Traçando um paralelo entre a doença que afetara seu corpo natural e a enfermidade que atingira seu corpo político (reino), este religioso profere as seguintes palavras:

A enfermidade do Rei foi um estupor que ofendeu a parte esquerda da cabeça e todo o corpo da mesma parte. Misterioso acaso para o que vamos dizendo! El-Rei com os seus vassallos faz um corpo místico, do qual são os vassallos as partes inferiores, e a cabeça El-Rei. E como na ofensa desta parte, principalmente entre as corpóreas, se ofendem todas as outras, conforme o Procópio Médico permitiu a Providência que no insulto daquele acidente paralítico padecesse a cabeça, e o corpo do Soberano, para que se visse que no corpo, que são os vassallos, havia o mesmo sentimento que na cabeça, que é o Príncipe (1750, p. 19-20).

As bases teológicas postas pela Igreja vão sendo plasticamente moldadas em função dos novos atos praticados. Nesse sentido, o argumento religioso não é substituído por outros no advento da modernidade mercantil; ao contrário, ele se infiltra na nova razão consolidada, interferindo paradigmaticamente nesta. Esse deslocamento do campo teológico para a esfera estatal permite a circulação da religiosidade posta em direção às veias dos mecanismos

jurídicos que regulamentavam essa sociedade, pulsando-a a partir de um novo ajuste; neste, o Império português deveria ser tomado pela interpretação sacra das explicações sociais, atingindo todos os integrantes desse *corpus*.

Aqui, a cabeça e os demais membros desse corpo social passavam a ser dependentes uns dos outros; seu dirigente não poderia determinar os rumos de seu governo sem a colaboração das outras partes e estas, por sua vez, só podiam agir reconhecidas nas atribuições de suas respectivas competências. Qualquer ação fora desses ditames poderia promover o desarranjo dessa ordem, subvertendo-a de maneira desfavorável perante os objetivos dessa dispersão salvacionista. O rei se via como dependente mútuo dos demais integrantes de seu governo e da sociedade como um todo. Havendo erros ou descontentamento, o pacto de sujeição, dado por Deus, mas desajustado pelo lado corpóreo humano do soberano, poderia ser quebrado, no sentido de se reinstalar a harmonia social de tudo com todos. Não estamos aqui tratando de uma transformação incendiada pela propositura de um ideal igualitarista rousseauiano; ao contrário, o direito previsto nesses casos visava justamente reorganizar o cosmos aqui apresentado, de acordo com a visão de mundo luso-imperial no processo expansionista ultramarino do antigo regime.

As palavras postas por Hespanha, em seus estudos acerca das especificidades do absolutismo português quinhentista, permitem-nos pensar sobre as considerações que acabamos de traçar. Sua síntese sobre esse tema revela um exemplo prático dessas tensões, expondo as possibilidades daqueles que se viam imersos na corte ou em outros espaços de poder descentralizados do império português: “(...) os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real” (2001, p. 167).

Nesse sentido, cabia aos demais estados atuarem de acordo com os respectivos propósitos de seus papéis sociais. A observação das mais variadas ações praticadas nos possibilita aferir essa realidade. Ambrósio Fernandes Brandão, supostamente tido como autor de *Diálogo das Grandezas do Brasil* (1618), nos informa da importância dada ao ato de deslocar-se sempre montado a cavalo, recusando, pela sua posição social, qualquer movimentação que não o fosse dessa maneira. Todo homem honrado e bom despreza a condição de andar a pé, pois “têm seus cavalos em que costumam andar, com os trazerem bem ajaezados, principalmente quando entram com êles em algumas festas (...)” (1956, [s.p.]).

Gente de pé e gente a cavalo distinguiam-se no Império português pela sua estratificação, cujas práticas se legitimavam em conformidade não apenas na retórica do dia a

dia, mas, com efeito, no direito penal. O povo, também conhecido como arraia miúda, ao lado dos oficiais mecânicos, não detinha tais privilégios.

No quarto livro das *Ordenações Manuelinas*<sup>25</sup> encontramos uma passagem que dispõe sobre o impedimento de vassallos do Rei terem seus bens maiores (cavalos e armas) confiscados pelo Estado:

Queremos que as ditas cousas nom possam seer emalhadas nem apenhadas sem Nosso especial Mandado: nem poderam isso mesmo os sobreditos apenhar o cavalo, ou armas; e posto que as ditas cousas nom possam seer pólos sobreditos obriguadas, ficaram porem esses devedores obriguados a pagar as dividas porque essas cousas apenham, e poderam seer por ellas demandados, e sendo condenados a sar-se-ha execuçam em outros teus bens (...) (Ord. Manuelinas, Livro IV, Título 35, 1521, p. 86).

Processo semelhante se aplicava à distribuição do poder temporal nas vilas do império. Parte dos zeladores dessa governança se apresentava a partir de suas funções militares. Nos registros gerais da Câmara da Vila de São Paulo de Piratininga, o organograma desse espaço determinava, ao longo do século XVII, a existência de uma série de cargos atribuídos aos *estados* considerados maiores, entre eles os de “capitão dos índios da aldeia (...) capitão dos forasteiros” (Registros 2, 1917, p. 82), “capitão da companhia” (Idem, ibidem, p. 192) e “capitão da companhia de cavalos” (Idem, ibidem, p. 210).

---

<sup>25</sup> As *Ordenações Manuelinas* eram o conjunto de códigos de leis estabelecidas em Portugal no século XVI. Estas foram publicadas pela primeira vez no ano de 1514, sob a égide do rei Dom Manuel I (1495-1521), recebendo uma nova versão posterior, cuja redação final fora dada em 1521. São três os códigos portugueses vigentes no decorrer do antigo regime. Antecedeu as *Ordenações Manuelinas* o *Código Afonsino* (1446), promulgado no reinado de Dom Afonso V (1438-81). Posteriormente, o código proposto por Dom Manuel I fora substituído pelas *Ordenações Filipinas* (1603), que vigoraram em Portugal até o ano de 1867, data da criação de um novo código civil. No Brasil, esse conjunto de leis manteve-se em vigor até o estabelecimento do nosso primeiro *Código Civil*, elaborado em 1916. Optamos por analisar a regulamentação das leis, dadas pela observação e reconhecimento das práticas sociais, a partir de um único código por este estender-se ao longo de todo o século XVI, abrangendo, portanto, o recorte temporal proposto para nossa pesquisa; ademais, o dito documento refere-se à América portuguesa também, enquanto parte do Império português, considerando o regimento dado a Tomé de Sousa, por Dom João III, no ano de 1548, estabelecendo-o como primeiro governador geral dessa província. Sobre o papel do direito em qualquer sociedade, é preciso, antes de qualquer coisa, considerar os apontamentos feitos por Hespánha: “Contudo, o direito em sociedade não consiste apenas em considerar o papel do direito no seio de processos sociais (como o da instauração da disciplina social), mas também em considerar que a própria produção do direito (dos valores jurídicos, dos textos jurídicos) é, ela mesma, um processo social. Ou seja, algo que não depende apenas da capacidade de cada jurista para pensar, imaginar e inventar, mas de um complexo que envolve, no limite, toda a sociedade, desde a organização da escola, aos sistemas de comunicação intelectual, à organização da justiça, a sensibilidade jurídica dominante e muito mais (2005, p. 38). Positivado no formato da lei, visando organizar o funcionamento da sociedade, disciplinando-a, o Direito é social e historicamente construído, representando as práticas sociais vigentes em um determinado modelo de sociedade. É esse o olhar que dedicaremos a análise dessa documentação e outras fontes de natureza jurídica, como as *Constituições* de diferentes arcebispados e *Regimentos*, entre outros conjuntos indiciários da observação dessas condições.

O caminhar era atividade menos nobre, assim como o trabalho braçal, encarado de maneira pejorativa no decorrer de todo o antigo regime português, sendo mantida uma única certeza: a negação do trabalho manual, considerada atividade de *estados* menores, como os oficiais mecânicos e os escravos. Pêro de Magalhães Gândavo, professor de latim instalado na Bahia como empregado da Coroa (1565-70), escreveu em seu *Tratado da Terra do Brasil* (1576) suas impressões acerca dessa condição: por aqui, qualquer homem *honrado e bom*, isto é, enobrecido, poderia viver “honradamente na terra com mais descanso que neste Reino” (1980, [s.p.]), obtendo o necessário para sua sobrevivência e possível acúmulo por meio do trabalho de indígenas e negros advindos do continente negro.

Nóbrega, em missiva ao padre Simão Rodrigues (1549), informa-nos dessa prática: “Yndios de la tierra ayudan a hazer las casas (...) y comiénçanse yngenios de açúcar, y plántanse las cañas y muchos algodones y muchos mantenimientos (...)” (CARTAS I, 1954, p. 135). O mesmo observou Ambrósio Fernandes, na argumentação dada pelo diálogo imaginário constituído por esse senhor de engenho. As posições hierárquicas estabelecidas no interior do Império português são praticadas conforme a nova dinâmica social das terras brasílicas, definindo, pois, o lugar de cada indivíduo na sociedade colonial. O diálogo de dois moradores da colônia expressa à condição jurisdicional corporativa de sociedade: “Alviano: E os próprios moradores são por ventura os que lavram e serram essas madeiras? Brandônio: Não, porque a gente do Brasil é mais afidalgada do que imagineis; antes a fazem serrar por seus escravos (...)” (1956, [s.p.]).

O lugar social de cada grupo era reconhecido nas diferentes dimensões do Império português, fosse a sua metrópole ou nas suas diversas zonas distantes do poder central. Vainfas comenta essa questão a partir dos textos aqui citados, expondo-os em articulação com seu devido contexto:

(...) possuir escravos, antes de qualquer coisa, eis o meio indispensável para se afirmar na colônia. O morador honrado era o que podia sustentar sua família sem desempenhar qualquer trabalho, e tanto mais rico seria quanto mais escravos possuísse (...) Na mera constatação, observa-se a valorização do princípio aristocrático, herdado da metrópole e adaptado à colônia. Gândavo e Brandônio, arautos da colonização, não tinham dúvidas de que o trabalho era tarefa de escravos (1986, p. 70).

Schwartz comenta a resignificação do estado de nobreza reinícola, transformado em condição senhorial no território ibero-americano. O segundo modelo praticado se fundamentaria nos ditames postos pelo primeiro; o *abrasileiramento* desse estado corporativo

se estabelecia pelas necessidades de se garantir uma nova (sobre) vivência mediante o espaço ocupado:

Nobreza, na verdade, era uma questão de onde se vivia e o que se fazia, tanto quanto um título nobiliárquico. Na falta deste, senhores de engenho demonstravam seu status de nobreza levando uma vida senhorial, com uma grande propriedade fundiária, muitos escravos e agregados e a responsabilidade de prover a defesa da região. As primeiras doações de sesmarias na Bahia, que impuseram a condição de que os engenhos fornecessem armas e defesa, podem ser vistas como um reconhecimento da função militar dos senhores de engenho pioneiros. Para eles, isso era um símbolo de que sua posição na sociedade baiana era análoga à da nobreza em Portugal. A generosidade para com os seus iguais e dependentes, a autoridade sobre a família e os servidores, a hospitalidade e o senso de honra pessoal e familiar permitiam aos senhores de engenho agirem como nobres e, portanto, sê-lo (1999, p. 230).

A posição dos letrados da colônia luso-americana confirmava essa afirmação. Segundo Antonil, o corpo social imperial lusitano é redesenhado nas Américas, em função das novas circunstâncias econômicas desempenhadas naquele momento:

O ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado de muitos. E se for, qual deve ser homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho, quanto proporcionadamente se estimam os títulos entre os fidalgos do Reino (1982, p. 75).

Os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço (Idem, ibidem, p. 89).

Pouco tempo depois da publicação de *Cultura e opulência no Brasil* (1711), outro missionário, Jorge Benci, afirmaria que, estando os escravos nesta situação, três itens lhes seriam indispensáveis: *panis, disciplina et opus*. O primeiro alimentaria o corpo, visando sustentá-los; o seguinte trataria de discipliná-los mediante sua posição, para não agirem em desacordo com suas funções, e o último, por sua vez, justificaria a necessidade do trabalho, tornando-os mais humildes (1977).

Mesmo existindo posições contrárias, como as do poeta Gil Vicente (1465-1536), que afirmara, por meio de um de seus personagens, um lavrador, o fato de “todos nós virmos d’Adão” (apud MAGALHÃES, 1993, p. 481), seus argumentos não eram regra a luz da concepção régia portuguesa quinhentista. Assim seguia a sátira do poeta e dramaturgo, utilizando-se das seguintes alegorias opostas a este quadro:

Mais fermoso está o vilão/Mau burel que mau frisado./E romper matos maninhos;/E ao fidalgo de nação/Ter quatro homens de recados,/E deixar lavrar ratinhos./Qu'em Frandes e Alemanha,/Em toda França e Veneza,/Que vivem por siso e manha,/Por não viver em tristeza,/Não é como nesta terra;/Porque o filho do lavrador/Casa lá com lavradora/E nunca sabem mais nada/E o filho do broslador/Casa com a brosladora:/Isto por lei ordenada./E os fidalgos de casta/Servem os reis e altos senhores/De tudo sem presunção,/Tão chãos que pouco lhes basta./E os filhos dos lavradores/Pera todos lavrão pão (Idem, ibidem, p. 481-82).

Vale, todavia, destacar que a estamentação social, justificada em termos ontológicos cristãos, prevaleceria, conforme sobreavisa-nos a historiografia destinada ao estudo da composição dessa sociedade: “Persiste a distinção rigorosa entre os diversos grupos e estratos. Longe de qualquer suspeita de igualdade de ponto de partida na legislação ou na prática social” (MAGALHÃES, 1993, p. 481).

Ideia semelhante se aplica à poesia de Gregório de Matos. O escritor da Bahia seiscentista, chamando a atenção para as diferenças entre *fidalgos* e *gente baixa*, lançou as seguintes palavras sobre a estrutura do corpo social soteropolitano: “Tu és filho de um sastre de bainhas, / E bota muito mal as tuas linhas, / Pois quando fidalgão te significas, / A ti mesmo te picas, / E dando ponto em grosseiro pano, / Mostra pela entertela, que és magano” (apud HANSEN, 2004, 93).

A sátira de Gregório de Matos serve para demonstrar que oficiais mecânicos e peões não poderiam se passar por *gente nobre*, pois, sendo filho de *néscios* (*sastre de bainhas*) estes não detinham as qualidades (*virtus*) necessárias para essa representação, revelando-se *maganos* (homem de baixa condição) e, por isso mesmo, prejudicando-se (*A ti mesmo te picas*). A ausência de qualidades virtuosas do *néscio* (homem vulgo) é posta pela comparação com as virtudes do *discreto* (homem nobre). Aqui, a sátira questionava os valores atribuídos à sociedade baiana colonial:

Embora por vezes a faça, a oposição *discreto/vulgo* não é equivalente à oposição político-econômica *senhor/homem, pobre/livre* ou *fidalgo/plebe*, pois a oposição é antes de tudo intelectual (...) Imaginem-se, por exemplo, um senhor de engenho riquíssimo e ignorante, o que é comum, e um letrado, culto e paupérrimo, o que é ainda mais comum (HANSEN, 2004, 93).

A palavra do poeta, considerada injuriosa (*maledictum*), é sempre articulada à desestruturação da ordem e da hierarquia providenciais do corpo político luso-colonial americano:

(...) negros e índios e mulatos, oficiais mecânicos e letrados, comerciantes e senhores de engenho, clero e putas e soldados e governadores, desde que

suas ações ponham em risco a integridade da hierarquia, o sentido da maledicência satírica é traduzido pela ameaça, maior ou menor, da desintegração do corpo místico (Idem, *ibidem*, p. 52).

Outra forma de observamos essa estratificação é por meio do ordenamento das procissões realizadas ao longo dos diferentes espaços pertinentes ao Império português. Antes das manifestações públicas de fé, as regulamentações. Atentemos-nos, pois, ao fato dessas manifestações estarem expressas nas ordenações e também em outros documentos de natureza burocrático-jurídica, como as atas das câmaras das vilas de diversos espaços coloniais. Esse processo se justificava pela presença da religiosidade no dever ser do homem português, mantendo, é claro, a regulamentação hierárquica e subordinativa entre os variados *estados* ali existentes:

Ordenamos, e Mandamos que em todos os Nossos Reynos, e Senhorios, em cada huu anno em o dia da Visitaçam de Nossa Senhora, vem aos dous dias do mês de Julho, se faça hua Precissam solene a louvor de Nossa Senhora, para que assi como ela quis visitar corporalmente Sancta Isabel, assi espiritualmente nos visite, e a todos os fiees Cristãos, para que nossas obras sejam feitas, e aderçadas a Serviço de Nosso Senhor, e seu.

E isso mesmo Mandamos, que em cada huu anno no terceiro Domingo do mês de Julho polo dito modo de faça outra Precissam solene, por comemoracão do Anjo Custodio que tem cuidado de nos guoardar e defender, pera que sempre seja em nossa guoarda e defensam. As quaes Precissões se faram, e ordenaram com aquella feita e solenidade, com que se faz a Precissam do Corpo de Deos (Ord. Manuelinas, Livro I, Título 78, 1521, p. 566).

As procissões ocorriam na América portuguesa conforme o modelo reinícola. Eram portuguesas e seus respectivos descendentes que aqui viviam, devendo adaptar-se a uma geografia diferente, composta pelas novidades da terra descoberta e pela sociabilidade (im) posta no estar com o outro, neste caso, índios e africanos. Nóbrega expõe esse reflexo na procissão de Corpus Christi feita na colônia (1549): “Outra procissão se fez dia de Corpus Christi, mui solene, em que jogou toda a artilharia que estava na cerca, às ruas muito enramadas, houve dança e invenções à maneira de Portugal” (LEITE I, 1956, p. 129).

As concepções de ordem e hierarquia do estado corporativo luso-cristão na América são construções alegóricas desse *teatrum sacrum* ibérico, cujo *métier* jesuítico, nas condições de homens letrados do rei, operava a representação imagética desse dever ser por meio da ação devocional da repetição dos gestos inaugurais de Cristo. Uma das missivas de Nóbrega evidencia essa condição pela lembrança reatualizada da Quaresma informando-nos acerca das manifestações que teriam ocorrido no litoral pernambucano:

Fiz procissão com eles [índios e negros] todos os domingos da Quaresma, e entre homens e mulheres seriam perto de mil almas, afora muitos que ficam nas fazendas, não entrando nela os brancos, porque mais à tarde faziam os brancos a sua; e o que ia de uma à outra de diferença era que os brancos, a poder de varas, juízes e meirinhos e almotacéis, se não podiam meter em ordem, sempre falando; e os escravos iam em tanta ordem e tanto concerto, uns atrás dos outros, com as mãos sempre alevantadas, dizendo todos: “ora pro nobis”, que faziam grande devoção aos brancos (...) [1552] (CARTAS I, 1988, 149-150).

Na Vila de São Paulo de Piratininga, as procissões determinavam o lugar socialmente destinado a cada indivíduo. Mesmo no interior de grupos comuns, caso dos oficiais mecânicos, símbolos compartilhados demarcavam a posição estamentária dos sujeitos obrigados a participarem dessas manifestações, como atestam os registros dessa localidade:

Mandam os officiais da camara desta villa de S. Paulo que todos os moradores desta villa se achem dia de São Sebastião na procissam de El-Rey e mandem limpar e enramar suas ruas por onde passar a procissam e os officiais mecanicos levem na dita procissam suas insignias de seus officios, o q todos cumpriram uns e outros com pena de dois tostões para as obras do concelho (...) (17.01.1637) (Registros 2, 1917, p.09).

Outras representações nos colocam diante de uma sociedade fragmentada no interior de seu *corpus* unitário. Criticar Deus, na condição de criador e regulador do Cosmos lusocristão, era considerada uma falta grave. O mesmo se pode dizer do estabelecimento de dúvidas quanto às condições maiores dos santos sobre os demais homens nesse estágio hierárquico de totalidade ou da negação da existência da Virgem e dos anjos. Assim, as penas eram dadas em reconhecimento da presença da religiosidade nessa sociedade, procurando, pois, reparar o sujeito que se desarranjava nominalmente de sua posição. Pedagogicamente, o castigo visava não punir, mas, ao contrário, reagrupar, evitando qualquer possibilidade de não se salvar individualmente o sujeito exposto aos perigos dos desvios impostos à cristandade.

As *Constituições* de diferentes Arcebispados propulsionam essa indicação, sem deixar de categorizar as penas em concordância com o atributo de cada um. Do código baiano (1707) extraímos o seguinte excerto: “E todo aquelle que blasfemar dos Santos, será castigado com as penas arbitrarías, que parecer segundo as circunstancias das blasfemias, tempo, lugar, e qualidade da pessoa” (Const. Arc. da Bahia, 1853, p. 313).

O castigo era proposto em função da possibilidade de se negar a visão de mundo que os portugueses detinham. Pela negação reconhecia-se a presença da religiosidade no dever ser de todos os homens, subtraindo as respectivas penas de acordo com a *qualidade da pessoa*, como informara o códice documental oriundo da América portuguesa:

E se algum leigo blasfemar expressamente de nosso Senhor JESUS Cristo, ou da gloriosa Virgem Maria sua Mãe, e nossa Senhora, sendo convencido, incorrerá pela terceira vez em pena de cem cruzados; pela segunda em duzentos, e pela terceira em quatrocentos, e será condenado a degredo, pelo tempo que parecer. E sendo plebeu, e não tendo por onde pagar a pena pecuniária, pela primeira vez estará um dia inteiro em corpo com as mãos atadas, e com uma mordaca na boca à porta da Igreja da parte de fora; pela segunda será açoitado pelo lugar sem efusão de sangue; e pela terceira será mais gravemente castigado, e condenado em degredo para as galés, pelo tempo, que parecer (Idem, ibidem, p. 312-13).

Aos detentores do estado de nobreza era dado o atenuante do pagamento, conforme o caso, e, se necessário, imposto o degredo para um dos entrepostos marítimos imperiais existentes no continente africano. Aos homens mais simples, desprovidos de reconhecimento por sangue ou por seus feitos, sem recursos econômicos, a aplicação do açoite era validada para reconduzi-lo à ordem e hierarquia pré-estabelecidas e servir de exemplo (*exemplum*), confirmando, pela dor, o modelo à luz da razão portuguesa do antigo regime.

As punições eram dadas de acordo com os erros ou pecados promovidos. Em Goa, as *Constituições* (1568) exigiam duras reparações aos indivíduos que insistissem em desalinhar-se dos ritos oficiais praticados pela Igreja. Feiticeiros, benzedores de gente e animais, adivinhos e outros mais que se predispuessem a seguir o modelo oposto às condições ditas corretas deveriam ser punidos:

(...) aplicando cousas sagradas & dizendo palavras da scriptura, & às vezes da missa e da sacra, misturando as palavras vãs as do demônio (...) pomos nellas sentença de excomunhão (...) e allem disso , o que tal cometer, será preso & encorochado & e posto a porta da ygreja em tal dia e lugar, que todos o vejam, como melhor parecer a nosso vigairo. Porque a tal infâmia e deshonra, ajude a aparrarse do peccado (...) a alem disso pagará dez pardos & a mais pena q aparecer o prelado conforme sua culpa, pera o meirinho e obras da justiça, e haverá o degredo q ao julgador bem parecer segundo a qualidade de sua culpa (Const. Arc. de Goa, 1568, folha 84).

Não era possível admitir comportamentos fora dessa realidade, adversa à forma de ser socialmente tomada como correta. Entretanto, pelo desvio percebe-se a presença da religiosidade também, operando a ressignificação dos ritos oficiais em função da construção de um hibridismo marcado pelas ações de apropriação e trocas simbólicas; esse partilhamento, dado em fusão no estar com o outro, de acordo com os contatos estabelecidos e seus respectivos intercâmbios culturais, refaziam o sentido dos dogmas em função das necessidades de cada sujeito.

Da prisão, exibição na porta da igreja, como *exemplum* da ordem, multa e degredo dependia o grau de *culpa* que motivara a acusação, segundo sua *qualidade*, dada por meio de seus pecados e sua respectiva posição social, conectando o dever ser português a terras bem além do Atlântico na direção da construção de um outro Oriente, *christiano*, ocidentalizado conforme as bases corporativas político-teológicas dessa sociedade. A aplicação dessas práticas não era exigência apenas por parte da Igreja ou do Estado. Ambos, em conjunto, as reconheciam, pois no texto da província indiana a justiça deveria ser reparada por meio da ação de funcionários régios, adaptando as concepções tridentinas, absorvidas pela sociedade portuguesa por meio do rei, aos gestos sociais que evidenciavam o exercício da legalidade perante o Estado.

Transgredir, questionando a autoridade (*auctoritas*) do soberano, era uma possibilidade. Aquele que a exercia, deveria, portanto, reparar. O compromisso de quem detinha essa autoridade era garantir, pelo exercício do exemplo, sua consumação; o monarca, representado pelos outros indivíduos por ele nomeados, detinha essa responsabilidade, não devendo fugir da obrigação de reparar a ordem. Sua autoridade, fundada etimologicamente sob o substantivo *auctor*, indicador daquele que lidera (rei), realizando, como autor, por meio do verbo *augere*, o alargamento de algo (seu reinado), fazendo-o crescer, tornando-o cada vez mais forte, deveria fazer-se evidenciar a partir dos termos aqui postos.

É evidente que havia conflitos entre Igreja e Estado. Esses dois polos, por vezes, agiam de maneira adversa, devendo, justamente por conta disso, regularem-se, *ad majorem Dei gloriam*, procurando, pois, o cumprimento dos objetivos providencialistas aqui já apresentados. Os eclesiásticos, devendo zelar pelos *bons costumes*, tinham que observar e respeitar certas premissas dadas pelo Estado. Havia, com efeito, a necessidade de a espada e a cruz se combinarem, procurando respeitar sempre o sentido cósmico da totalidade luso-cristã.

As ordenações ajudam-nos a compreender essa questão. Em um de seus tomos nos deparamos com uma determinação ligada à isenção das penas de acoites, que deveriam respeitar as linhagens e privilégios de alguns estados corpóreos maiores, isto é, superiores a outros. Não se executariam tais penas em escudeiros de prelados, fidalgos, escudeiros a cavalo, infantes, duques, marqueses e condes; eliminando estes castigos a juízes, vereadores e procuradores de vilas, “ainda que nom sejam Nossos” (Ord. Manuelinas, Livro V, Título 40, 1521, p. 117), ou seja, mesmo não sendo portugueses. Logo, as *Constituições* deveriam se adaptar a essas condições, respeitando a *pena que per direito merecer!* A alternativa dada era o degredo; seguia-se com pecador para “huu dos Nossos Lugares d’Alem (...) Sam Thomé, ou

Príncipe, ou outra semelhante” (Idem, *ibidem*, p. 117). A prisão, quando reservada aos cavaleiros e fidalgos da esquadra real, seria relaxada, devendo ocupar os seguintes espaços: “Castello da Cidade, ou Villa, ou a sua Casa (...) segundo for à qualidade do crime, e caso, por que o prender” (Idem, *ibidem*, p. 214).

Todos, deste modo, eram reinóis ou descendentes destes, passando, dessa maneira, a integrar esse *corpus* social. Ademais, as divisões competiam, ao invés de separar, garantir justamente o inverso, isto é, a união dos *estados* em função do providencial bem comum. Mas, como qualquer sociedade estamental, as diferenças eram sentidas nas práticas, bem como nas normativas judiciais: “os Portugueses acumulavam (...) como é natural numa sociedade de estados, uma fortíssima identidade estatutária, que fazia com que um nobre português se sentisse mais próximo de um nobre castelhano do que um peão português” (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 28). Daí resultava o reconhecimento da isenção de certas penas, anulando qualquer ideal isonômico de garantias individuais, mediante a variabilidade e adaptabilidade dos grupos, conforme suas circunstâncias, expressas legalmente pela concepção de que *ainda que nom sejam Nossos*, que não viriam a ser executadas totalmente pela posição corpórea superior dos transgressores.

A nomeação para cargos régios deveria reconhecer a necessidade de se exercer o poder de acordo com as concepções de ordem e hierarquia, respeitando as posições de cada indivíduo. A escolha do encarregado pela chancelaria do reino se respaldava em suas condições morais, obtidas a partir de sua posição social e seu juramento mediante Deus e seu representante na Terra, o rei. Quase ocupando o topo da hierarquia jurídica portuguesa no antigo regime, estando abaixo apenas do Regedor da Justiça, passava pelo cargo de Chanceler Mor uma série de atribuições burocráticas, como o exame de despachos, sentenças e decisões emanadas pelo rei, além de outras tarefas administrativas.

Para servir ao Estado, era preciso manifestar-se publicamente primeiro como sendo homem de fé; segundo, afirmando estar a serviço do reino, mediante aquele que o governava, ou seja, sua cabeça, expressa pela figura real do soberano. Em seguida, se trataria de comprometer-se a ajustar a lei nos conformes de cada sujeito posto neste pacto de sujeição da unidade portuguesa quinhentista:

E assi juro e prometo, que segundo meu entender, e verdadeiro juízo serua bem, e derreitamente esse Officio de que me ora El Rey Nosso Senhor fez Mercê, e guarde inteiramente seu Regimento a serviço de Deos e de sua Alteza (...) dando a cada huu seu direito, grande, pequeno, rico, pobre, natural, estrangeiro (Ord. Manuelinas, Livro I, Título 02, 1521, p. 34).

As virtudes exigidas para os cargos de comando se punham pela sua capacidade de realizar o bem comum (*commune bonum*), aqui entendido como a riqueza pública de toda uma comunidade, ligada, de maneira indivisível, a partir da ação do Estado e dos grupos que o compunham, a defesa de seus interesses, a fim de se garantir o bom êxito desse bem total e unitário inerente a todos, cada um respeitando sua devida qualidade. Devendo andar sempre na corte ou, quando fora dela, representá-la, o Meirinho se via investido do dever de mandar prender aqueles que atentavam contra a ordem. Para isso, valia-se de sua fidalguia, dada por sua linhagem, feita pelo monarca:

O Meirinho Moor deve ser homem de grande sangue, e mui principal, que as cousas de muita importância, quando lhe por Nos forem mandadas, ou por Nossas Justiças requeridas, possa bem fazer (Idem, ibidem, Livro I, Título 14, p. 112).

Esse agir de *todos, e tudo em nome de Deus*, exigia a negação do outro; aquele que se expressava vivendo a partir de uma experiência adversa as práticas luso-cristãs era tido como diferente e, portanto, ausente do corpo social desse império. A retórica da alteridade político-teológica tratava de estabelecer regulamentações que implicavam no ajustamento desses indivíduos, tido como pecadores e, por isso mesmo, excluídos da ação da graça divina. Pedagogicamente, operava-se, pela analogia religiosa, de base católica, a configuração de um sistema jurisdicional cotidiano à luz da condenação daquele que não fosse semelhante, isto é, cristão, de acordo com os preceitos oficiais da catolicidade romana, presente no *corpus* do Estado quinhentista peninsular.

Judeus e mouros, considerados infiéis por suas práticas religiosas, eram alvos do enquadramento legal que visava reparar a ordem. A estes sujeitos, as ordenações definiam penas disciplinares, que tinham por objetivo combater e punir esses homens, tidos como adversários do cristianismo:

Porque todo fiel Christão sobre todas as cousas he obrigado fazer aquellas que sam serviço de Nosso Senhor, acrecentamento de sua Sancta Fee Catholica (...) o que os Reys muito mais inteiramente fazer devem, e sam obrigados, porque per Jesu Christo Nosso Senhor sam, e regem, e delle recebem neste mundo maiores merces, que outra algua pessoa, polo qual sendo Nós muito certo, que os Judeus e Mouros obstinados no odio da Nossa Sancta Fee Catholica de Christo nosso Senhor, que por sua morte nos remio, tem cometido, e continuadamente contra elle cometem grandes males, e basfemias em estes Nossos Reynos, as quaes nom sam soamente a elles, que sam filhos de maldiçam, em quanto na dureza de seys corações estiverem (...) todos os Judeus , e Mouros forros, que em Nossos Reynos ouver, se saim fóra delles, sob pena de morte natural, e perder as fazendas, pera quem os acusar. E qualquer pessoa que passado o dito tempo tiver escondido alguu

Judeu, ou Mouro forro, per esse mesmo feito Queremos que perca toda tua fazenda, e bens, pera quem o acusar (Ord. Manuelinas, Livro II, Título 41, 1521, p. 212-13).

O argumento é dado pela ideia de que fora dessa racionalidade não haveria salvação. Nesse sentido, os infiéis deviam ser combatidos, cabendo a todo homem verdadeiramente cristão cerrar essas fileiras, empunhando a bandeira do corpo de Cristo. Regido pelo Criador, conforme exposto no código jurídico manuelino, o soberano se distingue dos demais integrantes da sociedade e, por isso mesmo, assume o comando da cristandade. Os infiéis, adversários dos portugueses, por não serem cristãos, tinham as penas aqui expostas arbitradas. Todo indivíduo, não havendo espaço para outra forma de agir, fosse um ou outro o seu *estado*, tinha que se pôr a *serviço de Nosso Senhor, acrecentamento de sua Sancta Fee Catholica*, por meio da sacralidade da cabeça de seu governo.

O judaísmo e o islamismo não se encaixavam na forma de ser luso-cristã (ativa em sua negação do outro pela desarmonia do *corpus* português quinhentista). O direito de se julgar estes casos era dado aos letrados em algumas circunstâncias; em outras, nas quais o condenado fosse *de sangue*, isto é, português e nobre, o acusado, juntamente com seu respectivo processo, seria entregue à justiça secular para averiguação. Uma vez comprovada a acusação, aplicava-se as devidas penas corporais e fiscais. Ambos, letrados e desembargadores, antes de seus respectivos papéis na Terra, como integrantes e, portanto, colaboradores do Império português, haviam de agir, decidindo acerca da vida dos acusados, para a maior glória de Deus, reconhecendo-se enquanto servidores de Cristo por suas funções determinadas pelo monarca:

O conhecimnto do crime de heresia pertence principalmente aos Juizes Ecclesiasticos, os quaes devem veer e julgar os feitos dos hereges segundo acharem por Dereito. E quando elles condenarem alguus hereges por suas sentenças, porque a elles nom pertence fazer as taes execuções por serem de sangue, devem remeter a Nós os condenados, com os processos que contra elles forem ordenados, ou as sentenças que contra elles derem, pera nossos Desembargadores verem os ditos processos, ou sentenças, aos quaes Mandamos, que as cumpram, punindo os ditos hereges condenados como por dereito deve; e alem das penas corporaes, que aos culpados no dito maleficio forem dadas, sejam seus bens confiscados, pera se delles fazer o que Nossa merce for, posto que filhos tenham (Idem, Livro V, Título 1, [s.d.], p. 14-15).

A irredutibilidade era a regra. Evidente que, em meio a esta, havia a flexibilidade circunstancial de cada realidade experimentada. Mas o modelo praticado era todo ele, mesmo que adaptado, corporativo, com bases assentadas nas argumentações e ações retórico-jurídico-

religiosas que deviam definir a forma de ser portuguesa quinhentista, fosse nas terras peninsulares ou em qualquer outro espaço ultramarino.

Se há uma prática que deveria ser comum a todos, de acordo com os moldes assinalados pela união do Estado com a Igreja, mediada pela ação jesuítica no cumprimento do exercício fiscalizador de sua eficácia, seria o ser cristão, neste caso expresso por sua catolicidade nos mais variados gestos sociais. A construção dessa identidade e seu impacto na forma de ser desse povo é debatida pela historiografia, que reconhece as seguintes condições: “pensar o tema da identidade portuguesa na época moderna, em termos de identidade ‘nacional’ remete implícita e anacronicamente para o conceito contemporâneo de nação” (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 20). Logo, é preciso considerar outras possibilidades, expressas pelo entendimento da simbologia cultural dos peninsulares dos Quinhentos.

São os códigos socialmente partilhados por meio das diversas práticas que indicam o sentido dessa experiência. Estes signos se autorregulam, de acordo com uma variável que inclui os grupos postos em contato, as motivações das relações estabelecidas, bem como a espacialidade onde ocorrem as trocas simbolicamente geradas no processo de construção e negociação dos interesses de cada indivíduo ou grupo. O modelo oficial tridentino seguido pelo Estado é, pois, ressignificado, respeitando os pontos aqui já mencionados, vez que as redes constituídas por essa transformação “formam um sistema com a sua coerência interna, que não depende nem da maneira como são postos em prática, nem mesmo das formulações doutrinárias expressas para os interpretar” (MATTOSO, 1997, p. 130). A forma como todos os grupos se sentiam, mesmo com as variações das posições e as contradições estabelecidas entre o catolicismo construído pela doutrinação oficial e sua recriação nos diferentes espaços em que, cotidianamente, este era posto à prova, era uma só. Esta deveria unir a todos, de maneira fidelíssima, eliminando qualquer possibilidade contemporânea para o entendimento do que seria uma nação.

Fora dessa identidade, não haveria espaço para outras práticas. Regulada pela ação retórico-jurídico-religiosa corporativista estatal e eclesiástica, toda inversão, distante dos ditames socialmente aceitos no interior desse modelo, seria negada; face aos outros encontramos aqui as bases da inflexibilidade cristã mediante o outro, isto é, o outro era aquele que agia de forma diferente sob o ponto de referência ocidental plasmado em direção à forma de ser luso-imperial anterior às luzes:

Uma identidade que se manifestava positivamente no sentido da unidade da república dos crentes, quotidianamente veiculada na liturgia, na pregação, na organização eclesial ou, mesmo, na ordem processual canônica, pois de todo

o orbe católico se podia apelar para o papa. Negativamente, este sentimento de identidade promovia a recusa de tudo o que fosse estranho ou adverso a comunidade católica, desde os pagãos, ou infiéis, aos judeus e hereges (Idem, *ibidem*, p. 20- 21).

É essa identidade que dará suporte ao processo ultramarino do Império português ao longo do antigo regime. O resultado apresentado, um Estado católico moderno, cuja política corporativista social é expressa pelas ações missionárias patrocinadas pelo Padroado em direção à conquista militar, econômica, política e espiritual dos povos não europeus, deve ser observado sob o prisma de um ponto comum à identidade luso-expansionista colonial.

João de Barros, em um dos volumes de *Décadas da Ásia* (1552), narra às motivações do Infante Dom Henrique, que decidira seguir seu pai, Dom João I, rei de Portugal, na batalha pela conquista da cidade de Ceuta, cidade islâmica localizada ao norte do continente africano, no ano de 1415. O projeto político moderno da projeção além-mar quatrocentista portuguesa é justificado a partir da seguinte dimensão:

Depois que El Rey Dom João de gloriosa memoria, o primeiro deste nome em Portugal, per força d'armas tomou a Cidade de Cepta aos Mouros na passagem, que fez em Africa, ficou o Infante D. Henrique seu filho terceiro genito muito mais desejoso de fazer guerra aos infieis; porque se accrescentou á natural inclinação, que sempre teve de exercitar este officio de Milicia por exalçamento da Fé Catholica, não somente a gloriosa victoria, que seu Padre com louvor de Deos, e gloria da Coroa deste Reyno alcançou na tomada desta Cidade Cepta, de que elle Infante foi parte mui principal (...) (1778, I, Cap. 2, p. 16).

Ceuta é tomada militarmente para ser transformada em entreposto do império. Suas funções administrativa e econômica são exercidas em conjunto com a atividade religiosa, expressa pela ação missionária praticada naquela localidade. A condição de Dom Henrique (membro do exército) é dada pela atitude de se exaltar a busca pela vitória da Igreja e do Estado, louvando a Deus e a Coroa; para tanto, seria necessário combater o inimigo, aqui entendido como adverso e, portanto, oposto ao principal elemento simbólico da expressão da identidade portuguesa moderna: a catolicidade do reino.

Por isso, pretendia-se fazer guerra ao infiel, da mesma maneira que se previa punir todo indivíduo que, sozinho ou em grupo, negasse a possibilidade da salvação fora dos ditames do catolicismo romano, ativo nas bases doutrinárias, morais e sacramentais da sociedade portuguesa, inserindo sua ação pastoral ao lado do providencialismo histórico praticado pelo Estado português na construção de sua aventura modernizante fora dos espaços limítrofes ao litoral ibero-atlântico.

A sequência de sua narrativa é sustentada novamente pela ideia de se combater a infidelidade daquele que não aceita ou reconhece o compromisso que Deus quis firmar com todos os povos que habitavam a Terra. O infante age militarmente, para administrar jurídica e mercantilmente a nova possessão conquistada; ao lado desses gestos, a partir de sua atividade *pia*, expressão significativa da missão político-religiosa moderna, ele se dispunha a guerrear com a espada e também espiritualmente contra os idólatras decaídos na face do planeta de maneira semelhante à queda do primeiro espírito oposto a seu Criador:

Nosso senhor [infante] como por sua misericórdia queria abrir as portas de tanta infidelidade e idolatria pera salvação de tantas mil almas que o demônio no centro daquellas regiões e províncias bárbaras tinha cativas, sem notícia dos méritos da nossa redempção (...) (Idem, ibidem, p. 23-24).

Os portugueses reconheciam a necessidade de organizarem as novas ocupações sob os moldes paradigmáticos dos ritos latino-cristãos. Na *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné* (1453), Gomes Eanes de Azurara, passados apenas 38 anos do episódio relativo à Ceuta, expõe as cinco motivações de Dom Henrique acerca de seu militarismo epifânico. A primeira razão de seu movimento é explicada pelo fato do Infante desejar pôr-se *a serviço de Deus* militarmente; na sequência, tem-se a justificativa econômica: “(...) alguus taes portos, em que sem perigoo podessem navegar, que se poderyam pera estes regnos trazer muytas mercadaryas, que se averyam de boo mercado (...)” (1841, p. 46). A terceira e quarta razão informavam que Dom Henrique queria confirmar a grandeza do poder dos reis infiéis, dispondo-se a lutar contra os mouros, fato raro, segundo ele, entre os reis cristãos, esperando que outros príncipes também, de maneira cruzadística, o seguissem.

A quinta e última razão de sua missão ocorria pela tentativa de inserção do infiel no corpo místico e político do reino. Procurando submetê-los como vassalos convertidos e devotos de seus supostos novos senhores, Deus e seu representante terreno, o rei, cristianizando-os regimentalmente pela administração do batismo e dos sacramentos subsequentes, determinando, com efeito, libertar as almas destinadas à perda da salvação, Azurara apresenta a última motivação desse soldado perante a construção de um Estado colonial múltiplo:

A quinta razom foe o grande desejo que avya de acrecentar em a sancta fé de nosso senhor Jhu X [Jesus Cristo], e trazer a ella todallas almas que se quisessem salvar, conhecendo que todo o mesteryo da encarnaçom, morte e paixom de nosso senhor Jhu X, foe obrado a esta fim, scilicet, por salvaçom das almas perdidas, as quaaes o dicto senhor querya, per seus trabalhos e despesas, trazer ao verdadeiro caminho (...) (Idem, ibidem, p. 47).

Já estando no Oriente, os portugueses escrevem ao rei, informando-o das tarefas desempenhas e, sobretudo, das necessidades. A missiva do padre Sebastião Dias à sede do governo (1523) relata a situação de Cananor, cidade portuária que, desde 1505, funcionava como possessão do império:

Sebastyam Diaz Vygario que fuy de Coulam que per muito serviço que a Vosa Allteza fyz no cerco que a dita fortaleza foy posto, em mataar muitos Mouros e jyntyos, entre os quaes matey o Condestabre dos Mouros que exercytava todo o que era neçesario pêra a dita guera, e no instante que o matey foy decercada a dita fortaleza pollo qual fuy envyadi pêra Portugall, por ser por yso omyçida, e El Rey, que santa gloria ajaa... (Rego II, 1948, p.11)

Os portugueses, a todo instante, faziam guerra; o objetivo era combater o infiel para, em seguida, explorar economicamente a região. Por isso, constantemente, apelava-se, como vemos, para *El Rey*. Como cabeça da dispersão, ele possuía a tarefa de determinar a regulamentação das ações em outros espaços. Outra motivação dada à presença portuguesa junto aos povos não europeus é a tentativa de convertê-los. Assim escreveu Dom João III (1539) para Dom Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal, expressando parte das ações dessa monarquia na Índia:

Porque o principal intento, como sabeys, asy meu como d'El-Rey meu senhor e padre, que santa gloria aja na impresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho e se sempre manteveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foy sempre o acrescentamento de nossa santa fé catholica, e por este se sofre tudo de tam boa vontade, eu sempre trabalhey por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreo, que principalmente fação este officio, asy de pregação como de todo outro ensino necessario aos que novamente se convertem à fee (CARTAS I, 1954, p. 102).

Podemos considerar que o ponto de referência para o colonizador será sempre a cultura portuguesa. Por isso, ele manda erguer igrejas e valoriza a presença do colégio junto a sua vila. Neste mesmo espaço, os habitantes devem reconhecer a legitimidade do poder temporal exercido a partir das câmaras municipais. Frequentemente faz-se hábito comum o ir à missa, confessar-se e comungar-se, bem como participar de demonstrações públicas de fé, como procissões e romarias, atestando, pois, a presença de um modelo de religiosidade tomado como ideal entre os colonizadores.

Sendo assim, as práticas motivam, a partir dessas representações, a projeção da imagem de *personas* exemplares, edificantes por viverem de acordo com os *bons costumes*. Mas o arquétipo de que falamos não é estático. Podemos, a partir desse entendimento,

considerar que o esquema interpretativo do *novo* narra e absorve imagens desconhecidas a partir de pontos comuns, expressando muito mais acerca da identidade do narrador do que do objeto que este se dispõe a apresentar (GIUCCI, 1992).

Os lusitanos se movimentam a partir de uma visão onírico-providencial, reveladora de uma *economia da graça*, pela qual os indivíduos se beneficiavam por meio da chamada cultura política das mercês, que reservava a concessão de benefícios, colocando-os como portadores da ação divina que esparrama a graça pelo mundo, destinada a fazer nascer à reunião de todas as nações e povos sob a égide do cristianismo (HESPANHA, 2001).

Tem-se essa confirmação na observação das fontes relativas à América portuguesa. Quando o rei expede o regimento que outorga a Tomé de Sousa a condição de primeiro governador geral da província brasileira, ele o faz cabeça do Estado na América, ligando-se ao futuro administrador por meio de um conjunto de obrigações e benefícios mútuos.

Em 1548, D. João III deliberou a organização de uma armada para iniciar a ocupação efetiva da Capitania da Bahia de Todos os Santos. A determinação dessa nova expansão do Império português ficaria a cargo do fidalgo Tomé de Sousa, que desembarcaria na América um ano mais tarde, fundando a cidade de São Salvador. A tarefa de ocupar a área litorânea dessa província tinha, para além dos anseios mercantis quinhentistas<sup>26</sup>, outra finalidade: a expansão do *orbis christianus* - remodelado, conforme a nova experiência imaginada pelos portugueses naquele instante.

O regimento da primeira governança geral é reflexo do entendimento da realidade que a sociedade portuguesa detinha naquele exato momento. As linhas iniciais desse documento apontam para a presença da religiosidade como elemento permanente junto à cultura quinhentista portuguesa:

Eu, El-Rei, faço saber a vós, Tomé de Sousa, fidalgo de minha casa, que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e enobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil, e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando, para exalçamento de nossa santa fé e proveito dos meus reinos e senhorios e dos naturais (apud DIAS III, 1924, p. 345).

O povoamento do litoral brasileiro deveria ocorrer não somente para atender a aspiração da empresa mercantil lusitana. O modo de ser português trazia consigo a determinação da expansão da fé católica, constituindo uma “aliança estreita e indissolúvel

---

<sup>26</sup> “No além-mar, os portugueses conheceram uma multiplicidade de costumes nunca antes imaginados. (...) As navegações, portanto, não significaram apenas descobertas territoriais e multiplicação do tráfego comercial, mas também a convivência com bantos, malaios, tupinambás, chineses e japoneses” (RAMINELLI, 2001, p. 227).

entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império” (BOXER, 1981, p. 98). Essa afirmação fica evidente na sequência do documento, em que se explicam parte dos motivos pelos quais o rei havia optado por promover o alargamento do Império português:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos (apud DIAS III, 1924, p. 347).

Para efetuar esta missão, o novo governador geral fez-se acompanhar dos primeiros religiosos que desembarcariam com ele já nos trópicos. Os padres para cá enviados, integrantes da Companhia de Jesus, tinham como prioridade trabalhar no sentido de se resguardar e expandir a fé católica na nova terra. Essa missão significava não apenas garantir a manutenção do catolicismo entre os convertidos, mas, principalmente, trazer à luz a palavra revelada e a salvação para aqueles que a desconheciam, neste caso, os indígenas, fazendo-os cristãos e, portanto, portugueses.

Os bens da Coroa deveriam ser administrados por homens *bons*, detentores de *virtudes*; assim vão se estabelecendo as capitanias. Determinando o *foral* da capitania da Bahia (1534), isto é, o estabelecimento da ordem e da justiça, a partir da ocupação e exploração econômica das terras, povoando-as por meio do sistema de sesmarias, Dom João III estabelecia benefícios a um dos integrantes da casa real portuguesa, em troca da colonização desse espaço, ainda efetivamente dominado pela natureza:

A quantos esta minha carta virem faço saber, que eu fiz ora doação e mercê a Francisco Pereira Coutinho, fidalgo de minha casa, para ele e todos seus filhos, netos, herdeiros e sucessores de juro e herdade para sempre da capitania e governança (...) por ser muito necessário haver aí foral dos direitos, foros, tributos e cousas, que se na dita terra hão de pagar, assim do que a mim e à coroa de meus reinos pertence, como do que pertence ao dito capitão e bem da dita doação. Eu havendo respeito à qualidade da dita terra, e a se ora novamente ir povoar, morar e aproveitar, e para que isto melhor e mais cedo faça, sentindo-o assim por serviço de Deus e meu, e bem do dito capitão, e moradores da dita terra, e por folgar de lhes fazer mercê, houve por bem de mandar fazer, e ordenar o dito foral na forma e maneira seguinte: Primeiramente o capitão da dita capitania e seus sucessores darão e repartirão todas as terras deles de sesmaria a quaisquer pessoas de qualquer qualidade e condição que sejam, contanto que sejam cristãos, livremente, sem fôro nem direito algum (...) (apud MENDONÇA, 1972, p. 117).

A capitania deveria ser administrada por homens próximos à cabeça do reino; os demais, sendo obrigatoriamente cristãos, poderiam ter acesso a partes menores, desde que

explorassem economicamente as mesmas. O regimento dado à Duarte Coelho (1534) seguia esta mesma lógica, reconhecendo o estabelecimento da já citada *economia da graça*, predisposta por Deus. O rei, fazendo mercê ao futuro administrador da capitania de Pernambuco, assim se expressava:

A quantos esta minha carta virem ffaço saber que comsyderamdo eu quanto serviço de Deus e meu proveyio e bem de meus Reynos e senhorios e dos naturais e suditos delles he ser a minha costa e terra do brasill mais povoada do q ate gora foy, asy pera se nella aver de selebrar o culto e officios devynos e se emxalçar a nossa samta fee catolyqua com trazer e provocar a ella os naturaes da dita terra imfieis e ydolatras como pollo muyto proveyto que se seguyra a meus Reynos e senhoryos e asy naturaes e suditos deles de se a dita terra povoar e aproveytar por bem de a mamdar repartyr e ordenar em capitancias (...) (apud DIAS III, 1924, p. 309).

O documento informa que era preciso tornar a terra mais *povoada*, a fim de se exaltar, celebrando o culto e outros officios divinos, a *samta fee catolyqua*! Os negócios estabelecidos nas capitancias também são explicados à maneira como a sociedade portuguesa aqui vivia, isto é, referendando-se pelo argumento religioso. Os reinícolas, buscando, à medida do possível, viver em conformidade com os moldes sociais dos gestos em que todos se reconheciam, tratavam de registrar suas atividades econômicas como benfeitorias advindas da fé da sociedade luso-colonial praticada nos trópicos.

Passados alguns anos, Duarte Coelho novamente escreve a Sua Majestade (1542), relatando suas expectativas perante a produção de açúcar na capitania pernambucana:

Temos grande soma de canas prantadas todo o povo com todo trabalho que foy posivell e dando a todos ajuda que a mim foy posyvell e cedo acabaremos hum enjenho mui grande e perfeito e amdo ordenamdo de começar outros praza ao Senhor Deos que segundo sua graça miserycordia e minha boa entençam sua ajuda. (...) por yso senhor espero a ora do Senhor Deos em o quall praza a elle deos que me cometa esta empreza e pera sem santo serviço e de V.A. que será o maior contentamento e ganho que eu dyso querya ter (Idem, ibidem, p. 313).

A ajuda, sempre solicitada a Deus, reconhecida a partir do momento em que o colono estava a servir a ele e subseqüentemente ao soberano, era sempre aguardada; o uso desse entendimento no trato da mercancia moderna colonial indica-nos a forte presença da religiosidade na constituição da forma de ser portuguesa em terras adversas às fronteiras ibero-europeias do império.

Pedro de Góis, beneficiário da capitania do Paraíba do Sul, em carta endereçada a seu sócio (1545), Martim Ferreira, fala-nos dos negócios que estabeleceu na Vila da Rainha. Os engenhos de moer cana são postos em negociação; as razões que são utilizadas nessa

exposição têm suas raízes na expectativa de que a fé possa auxiliar no contorno final desse trabalho:

(...) e quero agora dizer de mim como fiquo e o que detirmino e asi ho que mais compre pera esta negoceação a que Deus deixe acabarmos com honra e muito proveito como espero nelle que seja cedo. (Idem, ibidem, p. 262).

O ponto central da carta trata da possibilidade de se expandir os engenhos já existentes, aproveitando-se da existência de terras próximas a um rio; a forma de trabalho empregada, baseada no escravismo indígena, o sistema para a captação de água, os engenhos de tração animal, postos ao lado das roças para garantir a alimentação dos trabalhadores, tudo isso é calculado por Góis, procurando, com efeito, evitar qualquer risco. Mas o projeto, para efetivar-se, deve transpor a economia tão somente dos homens. Aqui, o proprietário apela para Deus:

Pera estes dous engenhos, bento Deus, tenho gente e o mais que lhe pertence que he canas, pranto agora. E querendo noso Senhor, da feitura desta a anno e meio poderei Deus querendo, mandar hum par de mil arrobas daçuquar noso destes engenhos, e dahi pera diante mais. Nisto eu perei toda a diligencia que poder e Deus poraa aver tudo. Isto detrimino ao presente e nestes empenhos ficamos todos ocupados ao presente como Jorge Martinz lhe laa dirá; e podem ser feitos querendo Deus antes de hú ano (...) (Idem, ibidem, p. 262).

A fiscalização que recaía sobre o sistema produtivo colonial e sua subsequente execução deveria ser exercida pelo provedor-mor. O regimento dado a Antônio Cardoso de Barros (1548), primeiro provedor mor da administração de Tomé de Sousa, descreve detalhadamente suas funções tributárias. Antes disso, a nomeação de Dom João III reconhecia sua posição social e a reafirmação, por meio do exercício do direito, da cosmovisão luso-provincial praticada nas províncias dispersas da sede do império:

Eu, El Rei, faço saber a vós Antônio Cardoso de Barros, cavaleiro fidalgo de minha Casa, que vendo Eu quando serviço de Deus e meu é serem as terras do Brasil povoados por Cristãos, pelo muito fruto que se disso segue, mando ora fazer uma fortaleza na Bahia todos os Santos, e prover as outras Capitánias, para que daqui em diante possam ser melhor povoadas (...) e porque as minhas Rendas e Direitos das ditas terras, até aqui, não foram arrecadadas como cumpriam, por não haver quem provesse nelas; e daqui em diante espero que com ajuda de Nosso Senhor irão em muito crescimento; e que para a arrecadação delas se ponha na ordem que a meu serviço cumpre; ordenei ora de mandar às ditas terras uma pessoa de confiança, que sirva de Provedor-mor de minha Fazenda, em elas; e por confiar de vós, que nisso me sabereis bem servir, com aquele cuidado e diligência que de vós espero, hei por bem de vos encarregar do dito cargo (...) (apud MENDONÇA, 1972, p. 91).

Cada espaço de poder passa a exercer localmente a legislação e execução das leis, administrando seu *locus* com bases nos moldes reinícolas, reinventados pelas forças das novas circunstâncias. Assim o fazem os paulistas, na Vila de Piratininga, ao debaterem sobre o pagamento de impostos referentes ao pescado obtidos nos rios daquela localidade. Parte desse alimento, taxado pelas mercês reais, deveria ser pago. Uma fração menor, segundo a lei, ficava isenta dessa tributação fiscal. Tanto uma porção quanto outra era dada, segundo a discussão ocorrida na câmara, por Deus; nessas condições, cada um deveria pagar pelo o que devia, ao mesmo tempo em que se beneficiava das isenções concedidas:

(...) foi posto e pratica q elles [moradores] todos estavam citados a pitição do allmoxarife de sua allteza p o dizimo do peixe de nove anos a esta parte q p coanto elles erão libertos do pescado da cana [peixes obtidos com varas de bambu] p o foral desta capitania (...) era nesesario imllegere huo home q fose a villa de santos fazer co huo escrivão ou os q nesorario fore p o caso huo requerimento ao senhor provedor de sua allteza q made receber os dízimos q ate aqui são devidos q os moradores estão prestes p pagar o q dever cada huo naquillo q nosso sor lhes da [Nosso Senhor lhes dá] e q outrosi recebão os q daqui p diate devere (...) (25.07.1576) (Actas I, 1914, p. 101).

Todos - rei, donatários feitos capitães, governadores, provedores, vereadores, proprietários de engenhos, oficiais mecânicos e peões - se comunicavam a partir da mesma linguagem. A polifonia das variadas vozes, expressa na heterogeneidade dos enunciados, não rompia com a unidade estabelecida em terras coloniais. Cristãos, todos o eram, cada um a sua forma, segundo suas possibilidades. O interessante é que não encontramos nenhuma intermediação eclesiástica direta; a penetração da religiosidade nos discursos se fazia por via direta, sem mediadores religiosos.

Em 1554, Diogo Nunes tencionava montar uma expedição, visando seguir para o sertão. Era preciso solicitar *fazenda* junto ao rei; nesse sentido, ele escrevia a sede do Império, comunicando-se a partir dos termos estabelecidos pela sociedade portuguesa quinhentista:

(...) á vontade de fazer este caminho não he por outro respeito senão por servir a deos e a V.A. e pera dar ordem como se salvem esta gentelidade e sejão cristãos toda a mais parte desta cantidade desta gemte que este he meu desejo (apud DIAS III, 1924, p. 368).

As entradas no sertão deviam ocorrer em conformidade com as leis vigentes; as expedições ficando dependentes das licenças dadas pelas autoridades. Jerônimo Leitão, tenente da capitania de São Vicente advertia os paulistas sobre esta questão. O problema, levado a câmara dos vereadores, é amplamente debatido, sendo que os termos utilizados pelo

tenente, visando o respeito aos limites impostos pela coroa, a partir do exercício do poder local, são desempenhados em função da lógica ordenativa restauradora do bem comum, procurando lembrar aos paulistas o compromisso que haviam firmado com Sua Majestade:

(...) por eu ser emformado q a muita devasidão acerca dos resgates que vão fazer com hos gentios do sertão desta dita capitania de algumas pesoas q vão ao dito sertão sem minha lisensa nem eu ser sabedor de sua hida por hirem escondidamete o que he em muito prejuizo da capitania pelos males que diso podem soseder e querendo a isto prover como seja mais serviso de nosso sñor e de sua alteza e proll proveito da capitania (...) (21.03.1583) (Actas I, 1914, p. 205).

Muitas vezes, por conta dos conflitos com os indígenas, o estado da terra era de constante desentendimento, evidenciando-se a guerra contra o gentio. Aqui, o combate ao inimigo era dado em função de termos teológicos, pedindo-se a Deus e aos santos a devida proteção e auxílio para se vencer os adversários. Os *homens bons* da capitania de São Vicente, ao decidirem fazer guerra, agiam orientados por essa razão:

(...) na ygreja e ermida do benabenturado san jorge da fazd<sup>a</sup> [fazenda] e engenho dos esquetes (...) o dito capitão, perante eles, ly [leu] hu ostromt<sup>o</sup> [instrumento] q os ditos officiaes das ditas villas lhe tinhão feito sobre a guerra do gentio carijó e do outro gentio tupiãe (...) (10.06.1585) (Idem, ibidem, p. 279).

Na luta contra os franceses, que tentavam ocupar o porto da vila de Vitória após a destruição da base francesa fluminense por Mem de Sá (1561), a capitania capixaba teria sido defendida pelo comando do capitão Melchior de Azeredo. Segundo uma carta produzida por Anchieta (1562), São Tiago, padroeiro da vila, guiara, ao lado de Deus, o dito capitão:

Acudiu o Capitão com todos os mais a se encommendar primeiro a Santiago, como sempre costuma indo a suas guerras, nas quaes Nosso Senhor o favorece com lhe sempre dar vencimento; sahiu o padre Braz Lourenço a elles, e, tomando a bandeira do bemaventurado Santiago nas mãos, se foi com elles até logar do combate (Cartas III, 1988, p. 365-66).

Os portugueses, ao se porem em estado de guerra contra os franceses e os tamoios, justificavam em termos providenciais o resultado da batalha travada: “(...) aos portugueses (...) ainda que são poucos sempre levam a melhor com a ajuda de Nosso Senhor” (Anchieta, 1565) (Idem, ibidem, p. 248). A todo o momento em que a guerra era exercida, a apelação era a mesma; os gestos praticados pelos portugueses sempre indicavam que, em meio ao conflito com o indígena, “(...) quis Nosso Senhor ajudar os Christãos” (Antonio Pires, 1551) (Cartas II, 1988, p. 105).

Para se superar os perigos cotidianos impostos pela natureza, os colonos também contavam com todo o auxílio divino que pudessem requisitar. O medo da morte sem a possibilidade de se ter a certeza da salvação da alma é revelado pelas impressões dadas na missiva narrada por Anchieta (1560), quando dos ventos que sopravam contra a embarcação em que navegava, ao ter deixado a cidade de Salvador:

(...) via-se a morte diante dos olhos; toda a esperança de salvação estava posta em uma corda e, quebrada esta, a nave ia inevitavelmente despedaçar-se (...) Todavia, no meio de tudo usso não deixavamos de confiar com toda a fé em Deus, se bem que cada um contasse com certeza morrer ali, e mais curasse salvar a alma do que o corpo; confiavamos não só nas reliquias dos Santos, como também no patrocínio da Santíssima Virgem Maria (...) Finalmente, quão grande fôra a misericórdia do Senhor para conosco, a qual não duvidamos que nos fosse propícia, não só pelos merecimentos e preces da bemaventura Virgem, como dos Santos, cujas reliquias trazíamos conosco (Cartas III, 1988, p. 119-20).

Pelo total estado de conflito, os governadores, capitães e demais homens investidos de poderes pelo rei, como membros superiores do corpo social em terras distantes da cabeça administrativa reinícola, deveriam agir de maneira virtuosa, servindo de exemplo aos demais participantes dessa sociedade. As posições de poder e prestígio local que o rei atribuía a estes indivíduos, reconhecendo-os como autoridades mediante aqueles espaços, postas suas mercês, exigiam que suas práticas fossem consoantes ao modelo vivenciado:

O governador nos mostra muita vontade. Pero de Góes nos faz muitas charidades. O Ouvidor Geral é muito virtuoso e ajuda-nos muito. Não fallo em Antônio Cardoso, que é nosso pae. (Nóbrega, 1549) (Cartas I, 1988, p. 87).

Duarte Coelho e sua mulher são tão virtuosos quanto é a fama que têm e certo creio que por elles não castigou a justiça do Altissimo tantos males até agora (...) (Nóbrega, 1551) (Idem, ibidem, p. 124).

Exigia-se essa condição dos administradores e legisladores por se reconhecer que, muitas vezes, o estado da terra era de pecado. Do jogo ao uso indevido do corpo, observamos que a ordem era transgredida neste novo cenário; reconhecia-se Deus posteriormente, procurando-se a redenção por meio das confissões. Antes delas, todavia, mesmo com o dizer missa, havendo a preocupação do uso da palavra como atividade afirmativa da manutenção dos bons costumes, os colonos seguiam em desacordo, negando a vigia moral da pregação.

Sobre alguns maus costumes brasílicos, exercidos por *cartas* e *dados*, lemos à tentativa de corrigi-los:

Os jogadores permaneciam muito em seus maus costumes e vícios, e eram maus de arrancar delles. Agora por graça do Senhor estão mui emendados, e tenho-lhes tomado muitos jogos de cartas e dados, de que os que ainda estão obstinados murmuram, mas eu, olhando ao proveito que disto se segue, não descanso de os perseguir (Affonso Braz, 1551) (Cartas II, 1988, p. 114).

O jogo era considerado prática errante, bem como *jurar por Deus*, constituindo-se um gesto comum, todavia, que haveria de ser combatido:

O jurar por Deus e por seus santos, que nesta terra era moeda corrente e a menos jura que juravam era pola Trindade, nem lhe ficando tripas nem bofes de Deus por que não jurassem, e isto como quem dizia o *Pater noster*, não tendo mais conta com Deus e seus santos que nada, e era isto tão commum que os meninos que quasi não sabiam fallar, juravam pela hóstia consagrada, aprendendo-o de seus paes (Antônio Golçalves, 1566) (Idem, ibidem, p. 500).

Quem se punha em descordo, praticando ações fora dessa realidade, era posto *de joelhos*, a *rezar*, como atestam as fontes, no sentido reparador da ordem luso-colonial estabelecida nos quadros do antigo regime imperial:

(...) pera evitar os juramentos que elles tanto traziam na bocca, trazendo-lhes á memoria quão grave cousa era jurar por Deus e seus Santos e quão extranhado lhes havia de ser diante do mesmo Deus e seus Anjos, e como o jurar e blasphemar e arrenegar é officio dos que já estão no inferno (...) todo o que jurasse por Deus ou pelos Evangelhos, se elle mesmo se fosse accusar, pagasse dous réis; mas si se não accusasse e outro o accusasse, pagasse dobrado; os que jurassem outras juras, assim como pelos santos ou por outras creaturas de Deus, pagassem um real. E com isto quiz o Senhor que se emendaram muito de jurar, glória ao Senhor, ora fosse pelo medo de pagar a pena que lhe tinham posta, o que para esta gente é muito caro de fazer por serem muito pobres; (...) vendo um jurar ao outro alembra-lh'o dizendo que se vá accusar e que pague (...) e si algum padre ouve jurar a algum, logo o faz pôr de giolhos e resar um *Pater noster* e *Ave Maria*, onde quer que estêm, o que elles logo fazem com muita obediência (...) (Antônio Gonçalves, 1566) (Idem, ibidem, p. 500-501).

Comportamentos fora das manifestações esperadas eram interpretados como gestos opostos a regulamentação jurídica da vida em sociedade naquele momento histórico. A estabilidade dos diferentes *estados*, constituída na preservação da ordem e da hierarquia corporativa, bem como na definição jurisdicional dos bons costumes, transformados em lei, de acordo com o sentido cosmológico da *traditio* convertida em *legalis vis*, ou seja, dos costumes executados pela força de seu amparo social e legal, é apontada, de maneira farta, na documentação que alude a América quinhentista.

A explicação dada para os diversos desvios praticados é sempre tecida por meio de um conjunto simbólico cujo sistema de relações é evidenciado pelo emprego de um axioma

religioso, que passa a postular a necessidade de se retomar o equilíbrio harmônico entre aqueles que compartilham socialmente a aventura de se viver hifologicamente presos a essa teia de relações. Nestes termos, os *letrados* não somente observavam; eles vigiavam e executavam, *a penas fiscais e vis*, a transposição das questões morais para o campo legal, zelando e castigando os que, igualmente, propunham a quebra harmônica dessa sociedade. Aqui, a fé dava os contornos de quem deveria pagar, sofrendo multas, ou arder, queimando de dor *posto a ferros*; o desenho social (im) posto era executado pelo poder secular e clerical, juntos, constituindo, pois, a tentativa de se eliminar qualquer forma de pecado e, com efeito, desarranjo dessa sociedade.

Adultérios, fornicções, incestos, detracções, roubos, e outros *estragos que ofendem a Divina Bondade*, eram constantemente exercidos, exigindo-se medidas reparadoras. Por isso, os padres da Companhia escreviam ao governo central e seus representantes, solicitando que tais práticas fossem coibidas:

De maneira que vendo Nosso Senhor o grande estrago que o demonio nestas almas fazia (porque quase todos os moradores destas três villas estavam em grandíssimos peccados offuscados, assi casados como solteiros e muito mais os sacerdotes) os começou de mover e trazer a tal confusão e sentimento de seus peccados (Leonardo Nunes, São Vicente, 1550) (Cartas II, 1988, p. 87).

(...) quizeram tratar mal o nosso Padre e o ameaçaram com um pau, e o ameaçador foi um homem que ha 40 anos que está nesta terra [João Ramalho] e tem já bisnetos e sempre viveu em peccado mortal e anda excommungado, e o Padre não quiz dizer missa com elle e daqui veiu, depois da missa acabada, a querel-o maltratar. (Pero Corrêa, São Vicente, 1551) (Idem, ibidem, p. 118).

E assim está agora a terra nestes termos que, si contarem todas as casas d'esta terra, todas acharão cheias de peccados mortaes, cheias de adulterios, fornicções, incestos e abominações, em tanto que me deito a cuidar si tem Christo algum limpo nesta terra, e escassamente se offerece um ou dous que guardem bem seu estado, ao menos sem peccado publico. Pois dos outros peccados que direi? Não ha paz, mas tudo odio, murmurações e detracções, roubos e rapinas enganos e mentiras; não há obediencia nem se guarda um só mandamento de Deus e muito menos os da Igreja. (Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, 1559) (Cartas I, 1988, p. 194).

As manifestações expressas até aqui indicam a presença da religiosidade na *forma de ser* luso-cristã quinhentista que, evidentemente, extrapola os limites geográficos da sede do Império, fazendo-se valer mediada por outra realidade, nos espaços mais distantes possíveis atingidos pelas naus capitaneadas pela aventura ultramarina colonizatória portuguesa. Com isso, pretendemos afirmar que o projeto inicial de ocupação da costa litorânea brasílica se deu

em conformidade com os contornos gestuais estabelecidos por esta mesma forma. Na sequência, considerando a importância dos religiosos pertencentes à Companhia de Jesus no decorrer desse processo, iremos observar a construção da identidade jesuítica e, conseqüentemente, a invenção do processo moderno de missionação estabelecido por esta ordem religiosa, a fim de compreendermos sua participação na articulação entre Estado e Igreja na imaginação de uma terra colonial portuguesa e, portanto, necessariamente católica, disposta, nesse sentido, a combater os inimigos de sua fé, em especial os *Tupinambá*, expressos pelas práticas ritualizadas dos caríbas.

### CAPÍTULO III – A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE JESUÍTICA: APONTAMENTOS SOBRE O SENTIDO DA MISSIONAÇÃO

O projeto de conversão estabelecido pela Companhia de Jesus ao longo do antigo regime deve ser compreendido a partir da seguinte indagação: quais as motivações que moveram os inacianos a deslocarem-se para além do continente europeu? Qual o sentido das ações pedagógicas salvacionistas propostas pelos membros dessa Ordem? Mais do que os resultados desse processo, nos preocupamos em discutir as práticas desenvolvidas e seus respectivos significados.

Para tanto, faz-se necessária a compreensão do ideário que sustentava a ideia de missão entre os jesuítas. Conforme indica Certeau: “Qual é o significado *histórico* de uma doutrina no conjunto de um tempo? Segundo quais critérios compreendê-la? Como explicá-la em função dos termos propostos pelo período estudado?” (1982, p. 33). As perguntas apresentadas por esse historiador permitem-nos pensar na necessidade de aproximarmos o sentido da missão religiosa, dos textos tidos como fundadores da Companhia, que estavam a orientar o nascimento e desenvolvimento dessa instituição. Será, com efeito, a partir dessas fontes que poderemos encontrar o fio condutor do discurso expresso na produção simbólica inaciana quinhentista.

As práticas sociais jesuíticas davam-se em função do ajustamento social proposto por esse mesmo fio condutor. Perseguir-lo e compreendê-lo faz parte do exercício de historiar o ideal missionário que moveu a Ordem. Os exemplos que aqui serão expostos são expressões da dinâmica cotidiana da vida. Nesse sentido, as experiências vivenciadas pelos padres se integravam à necessidade de se vivenciar os ensinamentos propostos por Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais* e respeitar as regulamentações propostas pelas *Constituições*:

Para compreender o que fundamentou a conduta dos missionários jesuítas no Brasil no século XVI, é necessário tentar mostrar as “categorias” de pensamento dos jesuítas, restituir o sentido que eles dão à sua conduta. Para fazê-lo, torna-se essencial a análise dos textos jesuítas fundadores (as *Constituições* e os *Exercícios espirituais*): nestes o tema da missão é longamente desenvolvido, ele aparece como fundamento da identidade jesuíta. Inácio e seus primeiros companheiros tinham a ambição de fundar uma Companhia aberta para o mundo que contribuísse, com sua atividade pelo globo, para construir uma maior glória de Deus (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 31).

Iremos nos deter nos *Exercícios Espirituais*, escritos pelo fundador da Ordem, Inácio de Loyola, entre os anos de 1521 e 1522, e aprovados em 1548, conforme o breve *Pastoralis*

*officii*, expedido pelo papa Paulo III, e nas *Constituições*, aprovadas no ano de 1540, por meio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, emitida pelo papa Paulo III, a partir da fundamentação dos preceitos da *Fórmula do Instituto*, aprovada um ano antes. Justificamos essa opção na medida que procuramos encontrar a estrutura do pensamento jesuítico no estudo dessa documentação, articulando esses textos ao seu respectivo contexto:

Texto quer dizer *Tecido*; mas, enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu todo acabado, por trás do qual se mantém, mais ou menos oculto, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a idéia gerativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo; perdido neste tecido – nessa textura – o sujeito se desfaz nele, qual uma aranha que se dissolvesse ela mesma nas secreções construtivas de sua teia. Se gostássemos dos neologismos, poderíamos definir a teoria do texto como uma hifologia (*hyphos* é o tecido e a teia da aranha) (BARTHES, 2010, p. 74-75).

Tratamos, pois, de investigar a hifologia jesuítica, indiciando estabelecer os traços da identidade inaciana a partir da compreensão dessas fontes. Seguimos, portanto, ao encontro do texto, considerando a necessidade de efetuarmos o descortinamento de suas aparências, considerando seu devido contexto histórico.

### **3.1 – Os Exercícios Espirituais e o modo de proceder inaciano**

Os *Exercícios Espirituais* mantinham um fazer mediado pela circunstância, de acordo com o contexto de cada missão; no entanto, eles são sempre mencionados entre o conjunto de práticas executadas pelos inacianos. Francisco Xavier, em diferentes momentos, indicaria a necessidade de se desenvolver os *Exercícios* junto às populações locais, como forma de modificação dos indivíduos. Deslocando-se de Roma para Portugal (1540), ele apontava essa necessidade a Loyola: “Cá há muitas pessoas boas, que vivem com desejos de servir a Nosso Senhor, se houvesse quem as ajudasse, dando-lhes alguns Exercícios Espirituais para porem em obra o bem que, de dia para dia, adiam em fazer” (XAVIER I, 2006, p. 60).

O mesmo processo seria aplicado em outras províncias nas quais os jesuítas estavam presentes. Escrevendo do Oriente, este mesmo missionário transmitiria a Loyola algumas informações sobre o Japão, informando que, ainda no ano de 1549, ele pretendia seguir para essa mesma ilha; para tanto, utilizava-se das informações de Anjirô, agora rebatizado sob uma nova identidade cristã, denominando-se Paulo de Santa Fé. Estando no colégio de Goa, capital da província da Índia, junto a mais dois japoneses conversos, Xavier informara o Provincial

acerca de seus planos, destacando, entre os avanços de Paulo, a prática dos *Exercícios* como forma de projeção do cristianismo em sua vida:

Por estas causas e outras muitas, que seriam longas de contar, e pela muita informação que tenho do Japão, que é uma ilha que está perto da China, e porque são todos no Japão gentios e não há mouros nem judeus e [são] gente muito curiosa e desejos a de saber coisas novas, assim de Deus como de outras coisas naturais, determinei ir a essa terra com muita satisfação interior, parecendo-me que entre tal gente se pode perpetuar, por eles mesmos, o fruto que em vida os da Companhia fizemos<sup>15</sup>. Estão três mancebos dessa terra de Japão no colégio de Santa Fé de Goa, que vieram no ano de 1548 de Malaca quando eu [de lá] vim, os quais dão grande informação daquelas partes do Japão. São pessoas de bons costumes e grandes ingénios, principalmente Paulo, o qual escreve muito largamente a vossa Caridade pela via de Mestre Simão. Paulo, em oito meses, aprendeu a ler e escrever e falar português. Agora faz os Exercícios [Espirituais] e há-de aproveitar muito: está muito introduzido nas coisas da fé (Idem, ibidem, p. 384-85).

Xavier escreveria a Inácio (1542) dando notícias das condições de Goa. O envio de novos missionários a esta região fazia-se necessário para o desenvolvimento das seguintes atividades: “Hão-de ser muito importunados para muitas confissões, Exercícios Espirituais e pregações” (Idem, ibidem, p. 118). Estando em Cochim, na mesma província, Xavier escreveria ao Geral da Companhia, em 1545, solicitando o envio de mais missionários para o Oriente.

Os homens destinados a seguir para esta cidade deveriam possuir condições de locomover-se, adaptando-se a realidades divergentes das do reino; nesse sentido, Xavier solicitaria a vinda de irmãos ao invés de padres professores. Entretanto, o conhecimento e a prática dos *Exercícios* seriam indispensáveis àqueles que se candidatassem a deixar a Europa rumo à tentativa de conversão desses povos:

As pessoas que não têm talento para confessar, pregar, ou fazer coisas anexas à Companhia, depois de terem acabado os seus Exercícios e terem servido em ofícios humildes alguns meses, fariam muito serviço nestas partes, se tivessem forças corporais juntamente com as espirituais. (Idem, ibidem, p. 218).

A flexibilidade e a prudência são virtudes próprias da identidade dos jesuítas. Podemos perceber esses traços na produção epistolar de Xavier; aqueles que não possuíam talento para certas atividades poderiam se adaptar às circunstâncias enfrentadas em Cochim, agindo, pois, de maneira prudente, conforme as experiências vivenciadas pelos contatos com os habitantes locais, ou seja, moldando-se à forma de ser do outro (oriental) para, na sequência, procurar moldá-lo a luz do cristianismo, a partir da tentativa de sua conversão.

O'Malley comenta essa questão, adotando o seguinte posicionamento acerca da possibilidade de se transformar os povos orientais em neófitos:

O que a prudência e o sã julgamento significavam concretamente era que o jesuíta deveria ser 'flexível', 'não rígido'. Xavier escreveu das Índias solicitando jesuítas que soubessem como tratar os outros de "forma afável" (*amabilem*) e não com maneiras "rígidas" de quem quer controlar os outros e injetar um medo servil, ao que acrescentou seu ideal da própria Companhia como uma "Companhia de amor e de união de corações e não de medo servil" (2004, p. 131).

No caso dos integrantes da Companhia, o próprio Inácio, em carta endereçada aos padres e irmãos de Coimbra (1547), dava instruções a estes, indicando-lhes como proceder não somente nos estudos, mas, sobretudo, no aperfeiçoamento de suas virtudes. Para tanto, a recomendação sobre a utilização dos *Exercícios* surgem no sentido de se esvaziar todas as paixões, destinando o exercitante somente a prática da bondade e caridade, entre outras virtudes:

Procurai conservar o fervor santo para trabalhades no estudo tanto das letras como das virtudes, porque numa e noutra ocupação vale mais um acto intenso do que mil remissos, e o que não alcança em longos anos um frouxo, outro diligente o costuma obter em pouco tempo. Nas letras é onde se vê a diferença entre o aplicado e o negligente; mas o mesmo sucede no vencimento das paixões e fraquezas a que nossa natureza está sujeita e na aquisição das virtudes. (...) E com razão, porque esforçando-se da sua parte por se vencerem a si mesmos, por combaterem o amor próprio e arrancarem as raízes de todas as paixões e tribulações, e sobretudo para alcançarem hábitos virtuosos, vêm como naturalmente a praticar a virtude com facilidade e alegria (C. LOYOLA, 2006, p. 124-25).

Os *Exercícios* foram inicialmente desenvolvidos por Inácio em um momento posterior ao episódio de Pamplona, ocorrido no primeiro quartel do século XVI. O então combatente, após a leitura de algumas obras religiosas, optara por não mais seguir a bandeira militar para tornar-se representante de Cristo, a partir da dinâmica moderna que circundava a religiosidade européia quinhentista:

A escolha é significativa e tem as dimensões da religiosidade na Europa do século XVI, ou seja, cerrar fileiras ao lado de Cristo e sair à luta empunhando o estandarte com a cruz, contra todos os infiéis, hereges, demônios, Enfim, lutar contra todos os inimigos de Deus - da Igreja (HERNANDES, 2007, p. 59).

Nesse sentido, os *Exercícios* se apresentam como uma experiência que, por meio de um caminho particular, com um itinerário próprio, já traçado, teria por objetivo proporcionar a aproximação do praticante com Deus. Essa ligação deveria ocorrer pela representação de

diferentes ações, nas quais os mais diversos sentimentos haveriam de ser postos à prova na construção de uma nova razão, que se disporia a unir os homens com o Criador.

Pedagogicamente, sua finalidade seria a de transformar o indivíduo, por meio de uma vivência introspectiva, moldando-o, no sentido de se reconhecer como pertencente ao grêmio da cristandade. Feito isso, sabendo de seu papel, a partir da ideia de um desenho social escatologicamente arquitetado por Deus, sua projeção se direcionaria para a manutenção do catolicismo e a conversão dos pagãos, dispondo-se ainda a travar uma disputa com outros adversários da religiosidade católica quinhentista européia. Esta, de acordo com o que acabamos de mencionar, fazia-se representativa a partir do reconhecimento de diferentes categorias de adversários da Igreja, entre estes os hereges e anjos decaídos.

Funcionando como um exame mental, os *Exercícios* propõe a forma pela qual os jesuítas deveriam se preparar para este combate. As disputas a serem travadas não faziam mais referência à peregrinação a Jerusalém. O ideal cruzadístico em direção ao Oriente fora substituído pela construção da cidade de Deus em outros espaços:

(...) não é a conquista de Jerusalém terrestre que importa nesse momento (século XVI), segundo as mensagens das divindades, na interpretação de Loyola, mas livrar do ataque inimigo os homens que estão perdendo-se no caminho para a Jerusalém Celeste e sendo conduzidos à Babilônia pelos demônios e seus aliados, não só os mulçumanos, mas muitos, muitos outros (no Brasil os caraíbas e pajés, por exemplo) e por todos os cantos da terra (Idem, *ibidem*, p. 60).

Essa mediação ocorre inicialmente a partir do caminho trilhado por Loyola. A prática dos *Exercícios*, segundo seu autor, o colocara em contato direto com Deus, por meio de um conjunto de representações que simbolicamente apresentavam diálogos com o Criador e seus adversários, expostos por um conjunto diabólico de seres. Guiado espiritualmente a partir desse roteiro, sua introspecção mística destina outros passos a si próprio e aos demais integrantes de sua futura Ordem. Por meio desse contato, ele vai reaprendendo a ser, transformando-se na perspectiva de melhor viver, passando a ressignificar suas ações em função da defesa de seus interesses. Ademais, mediante esse processo, sua forma vai se modificando, sentindo-a justamente a partir das novas vivências que acabam sendo propostas pelo antigo cavaleiro.

Não se reconhece a conexão com Deus como objetivo da prática dos *Exercícios*. Entretanto, trata-se de novos indivíduos, postos em contato direto com o processo de construção de sua introspecção, por meio de um conjunto de alegorias que deveriam ser sentidas a partir de uma imaginação teatral. Esta capacidade dramática devocional

proporcionará o prospecto de uma nova realidade. Em nosso entendimento, esse processo contribui para a compreensão de construção da identidade jesuíta e, neste caso, do consequente ideal de missão esquematizado pelos participantes dessa Ordem.

A imitação consciente, dirigida pelos guias espirituais que auxiliavam os praticantes dos *Exercícios*, tinha por objetivo construir uma perspectiva pautada em diversas cenas da história da salvação, a partir da idealização dos passos de Jesus recriados pelos exercitantes. Com isso, queremos afirmar que, mesmo que as projeções ocorressem de maneira diversa, considerando a experiência individual de cada sujeito na busca pela sua salvação, o objetivo dessa vivência seria o mesmo, sendo conduzido pela experimentação de uma prática adversa ao monasticismo medieval, caracterizado pela vida contemplativa.

Segundo O'Malley (2004), um conjunto de obras influenciou Inácio na elaboração dos *Exercícios*. *Vita de Jesu Christi*, de Ludolfo da Saxônia, teria contribuído para o estilo narrativo e conteúdo da obra, no que se refere ao tema da oração, entre outros pontos. As *Meditationes vitae Christi* operariam como porta de entrada da piedade franciscana na forma de ser jesuítica; sendo que outros livros se seguem na associação proposta por este historiador: *Arte para servir a Dios*, de Alonso de Madrid, *Monotessaron*, de João Gerson e *Ejercitatorio e la vida espiritual*, do abade Cisneros.

A partir da intertextualidade entre essas obras e os *Exercícios*, passamos a pensar que temas antigos, de tradição medieval, passam a ser reatualizados a partir de uma nova realidade, mercantil, conforme a produção da escrita inaciana. Um exemplo para ilustrar essa questão se fundamenta na ideia de piedade medieval. As meditações baseadas no sofrimento e morte de Jesus se mantiveram nas experiências dos exercitantes guiados pelos jesuítas; entretanto, de maneira modificada, vez que estas não se configurariam mais no centro das orações. O retiro, novidade advinda dessa particularidade, se expressava a partir dessa nova lógica, que unia antigos temas oriundos do medievo cristão à modernidade do século XVI: “O que tornou os *Exercícios* especial, não foram temas particulares ou seu modo de articulação. Foi, antes de tudo, a coordenação das partes dentro de uma realidade nova” (O'MALLEY, 2004, p. 78).

Os *Exercícios* colaboraram para o desenvolvimento da imagem da Companhia organizada a partir de um conjunto de normas militares, reconhecendo o desejo expansionista inaciano, fixando a ideia de que os jesuítas não possuiriam jamais uma única morada, pois segundo o padre Nadal, Inácio teria afirmado que “o mundo é nossa casa” (apud O'MALLEY, 2004, p. 76). Nadal, definindo a Companhia como um esquadrão, apoiaria tal

posicionamento, ao questionar outros colegas com a seguinte interrogação: “Você não vê que estamos em guerra, que estamos em luta?” (Idem, *ibidem*, p. 75).

Para nós, essa ideia não se sustenta totalmente, não se fazendo condutora da identidade jesuítica. O texto da *Fórmula* descreve o jesuíta como um *militare Deo sub vexillo crucis* (soldado de Deus sob a bandeira da Cruz).<sup>27</sup> Segundo Aldama (1990), *militare Deo* seria uma expressão de origem medieval empregada para designar o integrante de qualquer ordem religiosa.

Os soldados de Deus, em nossa concepção, seriam detentores de uma racionalidade muito mais mercantil, considerando as práticas comerciais que a Europa desempenhava neste mesmo século. O sentido da forma de ser jesuítica, bem como do homem europeu em geral, alude-nos a ideia de mercancia. Mas o processo mercantil que estamos a tratar neste caso específico é constituído de uma coerência que o unifica, evidentemente, para a maior glória de Deus, conforme atestam os documentos da Ordem.

É importante ressaltarmos que esse processo não foi exclusivo ao século XVI. A ideia de renovação espiritual do cristianismo, desenvolvida por meio de novas práticas, fundamentadas nas transformações da sociedade ocidental, alteraria a ordem estabelecida por alguns grupos religiosos sob diferentes aspectos. Essa modificação social atinge a religiosidade européia, transformando-a, no sentido de se superar a extenuação católica:

A partir do século XI, e principalmente no século XII, quando o desenvolvimento econômico e urbano se tornou um fenômeno geral em todo o Ocidente, o clima de atonia que reinava até então deu lugar a uma efervescência espiritual, cuja manifestação mais visível foi a multiplicação de outras formas de vida religiosa (VAUCHEZ, 1995, 180-81).

Pensemos, pois, na incorporação de práticas piedosas e outras experiências medievais, agora plasmadas em função dessa nova realidade. Com isso, partimos do pressuposto da existência de uma racionalidade que une esses elementos, tornando-os únicos a identidade jesuítica, que passamos a denominar como *pio mercantil*<sup>28</sup>, ou seja, imersa de traços mercantis em suas ações devocionais.

---

<sup>27</sup> A versão utilizada por O’Malley (2004) em seu trabalho conduz-nos à tradução aqui apresentada. O texto de que dispomos, datado de 2004, possui a seguinte tradução: “Todo aquele que pretende alistar-se sob a bandeira da Cruz na nossa Companhia, que desejamos se assinalar com o nome de Jesus, para combater por Deus e servir somente ao Senhor e à Sua Esposa a Igreja” (FÓRMULAS DO INSTITUTO, 2004, p. 29).

<sup>28</sup> Pio, advém de *Pius*, termo latino que adjetiva a ideia de se cumprir com sua obrigação, fazendo-se pio, isto é, bondoso e caridoso, contribuindo, pois, para o estabelecimento da ordem e do bem comum. É este o sentido que aplicamos a esta palavra, tomando-a como expressão da forma de ser jesuítica, como poderemos observar a partir do estudo dos *Exercícios* e das *Constituições*, de acordo com os propósitos deste capítulo. Paiva colabora com a definição da expressão *pio mercantil*, à medida que adotamos sua compreensão das práticas mercantis,

Tomemos como exemplo a quantificação dos sacramentos que fizeram os jesuítas nas missões desempenhadas na América portuguesa. Essa contabilidade religiosa expressa nas cartas edificantes busca, com efeito, demonstrar um suposto sucesso da missionação e, portanto, incentivar a vinda de novos religiosos para cá; a somatória dessas práticas é fundamentada na razão de ser do homem quinhentista europeu, que quantifica suas horas, obras e, conseqüentemente, sua vida, organizando-a e dividindo-a conforme o tempo que lhe é disposto e suas necessidades. O mesmo o fazem os jesuítas, só que não em busca do lucro ou da sobrevivência, mas, sim, em direção da salvação da própria alma e da do próximo, a partir da adesão ao cristianismo.

O padre Leonardo Nunes, em missiva destinada aos irmãos de Portugal, escreveu as seguintes palavras, no ano de 1550:

Nesta capitania a mor parte da gente estava em peccado, e quis Nosso Senhor com minha chegada se comessem a mover de maneira que em pouco tempo obrou o Senhor muito em muitas almas (...) me detive com eles um mez e fiz nove ou dez sermões e ouvi quase quarenta confissões e se apartaram muitos do peccado mortal, e dous homens se casaam com Indias que tinham em casa (Cartas II, 1988, p. 84).

Antonio Rodrigues, endereçando carta à Nóbrega, informaria o número de índios batizados na Bahia, em uma das ocasiões em que ministrara este sacramento no decorrer de 1556: “os baptizámos todos para a glória do Senhor. Eram ao todo 31 (...)” (Idem, *ibidem*, p. 258). Passados cerca de quatro anos, Pires redigia outra carta, destinada agora a província de Portugal. Sua narrativa informava a organização de um batismo em massa, por ocasião da passagem de Luiz da Grã, então provincial da Companhia na América portuguesa: “temos um solemnissimo baptismo aparelhado: poderá ser que chegue e ainda que passe de quatrocentos e cincoenta” (Idem, *ibidem*, p. 323).

Batismos e casamentos são contabilizados em diferentes missivas. Diz-nos Antonio Blasquez, de sua projeção matemática acerca da sede administrativa do Império português na América: “baptisou o Padre Provincial desta primeira vez a cento e setenta e tres almas e casou em lei da graça a doze casaes” (Idem, *ibidem*, p. 331); ainda tratando das ações do

---

fundamentada em sua definição de comércio: “*Comércio*, que etimologicamente significa *mercar com*, substituiu a palavra mercancia usada nos primeiros tempos. *Grande comércio* quer indicar não só a extensão territorial que há entre o vendedor e o comprador, mas sobretudo o complexo estrutural que ele agora implica. *Mercancia* tanto significa o ato de comerciar, quanto a coisa comerciada, ou seja, a mercadoria. (...) O adjetivo próprio é *mercantil*” (2011, p. 05). Temos, pois, uma mercancia divina, que visa aproximar o sujeito de Deus, a partir de práticas piedosas, destinando-o à graça da salvação mediante diferentes estratégias, que buscam efetivar esta experiência por meio da intermediação inaciana do indivíduo com Deus.

Provincial, Blasquez enaltecia o mesmo feito, ocorrido em 1561, na Vila de São Paulo de Piratininga: “Haverá quinze dias que foi a S. Paulo e baptisou a cento e vinte e cinco Indios e casou vinte e nove casaes em lei de graça” (Idem, *ibidem*, p. 332).

Leonardo do Valle, em epistolário datado de 1561, segue as descrições de Blasquez, informando das ações do Provincial ainda na Bahia, detendo-se no número de batizados realizados:

Acabado tudo isto e despedidos os novos christãos com a benção que o bispo lhes lançou solemnemente, a estas horas da noite que digo, se foi elle com os Padres e mais gente branca a ceiar o jantar que houvera se ser, assás de cansados todos corporalmente, mas mui alegres e contentes em o Senhor, por verem a somma dos que se haviam regenerado, que foram passante de 530 (Idem, *ibidem*, p. 357).

Números são contabilizados para afirmar o sucesso da missão, indicando, pois, a racionalidade *pio mercantil* como definidora da prática ritual jesuítica na missionação. Novamente encontramos o padre Leonardo escrevendo sobre batismos e uniões em massa realizadas na Bahia, conforme informara aos irmãos da Casa de São Roque, Portugal, no decorrer de 1562:

Tendo a carta nestes termos e estando a caravela de verga d’alto, contra nossas esperanças chegou o Padre Provincial na primeira oitava de S. João Baptista, e porque a caravela dizem que parte logo, hoje que é dia de S. João e S. Paulo, e o tempo ser pouco para contar sua viagem direi o de mais importância, que é o bautismo que se fez em Nossa Senhora de Assumpção, o qual foi a 14 de junho de 1562, e bautisaram-se nelle 1015 almas e fizeram-se 123 casaes em lei de graça e dali um dia ou dous fez outro em que se bautisaram 40 e fez 14 casaes em lei de graça, e depois fez outro bautismo, em que se bautisaram 33 almas (Idem, *ibidem*, p. 394).

Outras práticas também são postas à luz dessa nova razão, entre elas a confissão e a comunhão. Blasquez redige da Bahia o seguinte texto, em 1564: “(...) em breve se confessaram muitos e por este jubileu tomaram o Santíssimo Sacramento algumas 150 pessoas” (Idem, *ibidem*, p. 451); “Ditas as missas, nas quaes commungam algumas 120 pessoas das que vieram ganhar o jubileu” (Idem, *ibidem*, p. 446).

Francisco Gonçalves, em carta destinada à província de Toletana e Aragoneza, relatou o número médio de participantes dos ritos de confissão e comunhão. Os dados que se seguem partem de um cálculo elaborado no colégio da Bahia, situado na cidade de São Salvador, sendo alusivos ao ano de 1567:

Em nossa igreja se confessam e commungam cada oito dias algumas trinta pessoas e em os domingos do Santissimo Sacramento e dias de festa chegam

a 60, e seriam mais si não estivessem muitas pessoas devotas de nossa Companhia fóra da cidade em suas fazendas. Ha tambem muitos escravos e escravas que frequentam o Sacramento da Penitencia, principalmente dos que vêm cada dia á doutrina que neste collegio lhe ensinam (Idem, ibidem, p. 518).

Em dias especiais, prosseguiu Gonçalves, o número de confessores deveria ser muito maior, havendo a necessidade de certa organização prévia, considerando-se a quantidade de participantes neste tipo de cerimônia:

Dia de Jesus por causa do jubileu, veio muita gente á nossa igreja e com ser pequena estiveram nella oito confessores e todos tiveram bem que fazer. Commungaram mais de 200 pessoas, houve sermão e a igreja esteve mui fresca e ricamente ornada (...) (Idem, ibidem, p. 518).

A quantificação das obras missionárias faz da pedagogia jesuítica um conjunto de somas, nas quais as almas vão sendo registradas, a partir de uma lógica acumulativa, que incide também sobre as crianças indígenas que eram expostas à catequese. Diogo Laynez recebera as seguintes informações de Blasquez acerca das aldeias existentes na Bahia, em 1561: “Os meninos que continuam a doutrina nesta povoação e andam na escola são 100 (...). Aprendem mui bem, louvado o Senhor, e estão muito adiantados na doutrina e bons costumes” (Idem, ibidem, p. 327). Estando em Espírito Santo, no ano de 1559, Antonio Rodrigues informara a Nóbrega o número de estudantes entre as crianças indígenas daquele local:

Chegamos aqui a Sanct Spiritus hoje, terça-feira, com cêrca de vinte meninos (...). A mim me pareciam estes meninos estudantes pobres que iam estudar em Salamanca, mas diferentes e desiguaes na intenção, porque lá vão aprender lettras e sciencias, e estes caminhavam para a escola, onde ha de soar sinão Christo *in cordibus eorum* (Idem, ibidem, p. 260).

Anchieta aplica a mesma condição em sua *Breve Narração das Coisas Relativas aos Colegios e Residencias da Companhia Nesta Provincia Brasilica* (1584), fazendo da quantificação a razão de ser da Ordem, no momento em que a estrutura pedagógica da Companhia é descrita em termos gerais:

Existem nesta provincia três Colegios e outras cinco residencias da Companhia, que se sustentam de esmolos: contam-se 142 companheiros que habitam quer os Colegios quer as residencias, 70 sacerdotes, e outros irmãos, dos quais 36 são estudantes, dêste numero dois voaram êste ano para o céu (como piamente se póde acreditar) em lugar dos quais seis outros foram admitidos (Cartas III, 1988, p. 403).

O mesmo se aplica a casos específicos. Daí observamos a condição do colégio da Bahia:

Residem presentemente neste Colegio 62, incluindo aqueles que moram em três aldeias de Índios, dos quais 31 são sacerdotes; 4 professos de votos; coadjutores espirituais formados: 8; mestres: 5 (...). De entre os irmãos 12 são estudantes. Coadjutores: 15, seis formados, os outros são noviços (Idem, ibidem, p. 403).

A mesma carta de Anchieta segue matematizando as relações sociais, expressando-as em termos numéricos. O colégio da Bahia contabilizava até então 5.472 confissões; seguindo essa mesma dinâmica, os dados relativos às missões também são apresentados: 5.042 novos batizados e 459 casamentos. Da mesma maneira, os aldeamentos baianos emitiam seus dados, indicando a somatória de 1.287 confissões, cerca de 1.000 comunhões e 114 batismos; ao mesmo tempo em que outros cálculos eram expostos nesta narrativa: 5.307 confessos e 166 matrimônios celebrados nas missões pernambucanas e 2.000 batizados no colégio do Rio de Janeiro (Idem, ibidem, p. 405-13).

Nesse sentido, Costa contribui para o desenvolvimento da compreensão dessa nova racionalidade, reconhecendo suas propriedades mercantis em meio aos atos devocionais dos missionários que estiveram na América portuguesa:

(...) a contabilização da administração dos sacramentos é própria de uma racionalidade mercantil, na medida em que a necessidade de se saber e divulgar números era uma forma de se avaliar o sucesso e os percalços das missões, avaliação exatamente da riqueza que os jesuítas aqui vinham plantar e colher: a conversão dos índios ao cristianismo. Então, ao contabilizar a administração dos sacramentos se contabilizava também a própria atuação daqueles padres (2004, p. 76-77).

Os próprios *Exercícios Espirituais* assumem uma postura semelhante. Existe uma característica propriamente contábil no decorrer de todo o trabalho desenvolvido pelo exercitante; todos os objetos ou ações mentalmente projetadas pelo participante são identificadas para, na sequência, serem fracionadas e somadas. Tomemos aqui a necessidade de se aferir a quantidade de pecados do praticante; estes deviam, a partir do exame destinado a Primeira Semana, deter-se sobre a somatória das falhas relativas às orações mentais.

Agindo dessa maneira, o exercitante é levado a calcular a quantidade de erros desempenhados em suas ações. Este jogo de representações o conduz à necessidade do aperfeiçoamento pleno, característica da identidade jesuítica. Essa contabilidade lhe seria útil para a compreensão de suas falhas e, por sua vez, do estabelecimento de sua nova forma, tomada pela aproximação com Deus, mediante a prática dos *Exercícios*. Entre o

reconhecimento de seus pecados e sua respectiva operação contábil, temos um sentido de propriedade, que conferia ao praticante a necessidade de reformar-se enquanto indivíduo.

Barthes contribui para o desenvolvimento dessa ideia acentuando a relação entre devoção e contabilidade, identificando, desta maneira, na Companhia de Jesus, uma Ordem cujo espírito se justificaria pelo desenvolvimento de um conjunto de práticas incorporadas a partir de um fazer mercantil:

A contabilidade provoca uma vantagem mecânica: porque, sendo linguagem de uma linguagem, presta-se a suportar uma circularidade infinita dos erros e de suas contas. Tem outro proveito: visando os pecados, contribui para criar, entre o pecador e a soma enumerável de seus erros, uma ligação narcisista de propriedade: a falha é um meio de aceder à identidade do indivíduo e, nesse sentido, a ordem contabilista do pecado, tal como Inácio estabeleceu em seu manual, e que sem dúvida era pouco conhecida na Idade Média, sensível sobretudo, ao que parece, de maneira mais cósmica, à falta adâmica e ao inferno, não pode ser completamente estranha à nova ideologia capitalista, articulada ao mesmo tempo no sentimento individualista da pessoa e da enumeração dos bens que, pertencendo-lhe como coisa própria, a constituem (1990, p. 68).

Outro ponto a ser destacado diz respeito aos referenciais utilizados. Estes, de forma análoga, são, em sua grande maioria, de caráter temporal, enfatizando a materialidade no conjunto da construção das representações necessárias ao desenvolvimento dos *Exercícios*. O exercitante necessitaria, a partir da experimentação das sensações corpóreas impostas a Cristo no evento da Paixão, estabelecer um comparativo entre este e sua própria corporeidade. Esse movimento ocorreria pelo deslocamento sensorial do corpo do praticante, a partir de uma ação imaginativa: o peso da cruz e a dor do calvário, em sua via sacra, deveriam ser sentidos. A decodificação de Barthes acerca desse tema é aqui tomada como referência:

O corpo de que se trata em Inácio nunca é conceitual (...). A imagem, com efeito, é por natureza dêitica; designa, não define (...). Semiologicamente, a imagem leva sempre mais longe do que o significado, rumo à pura materialidade do referente. Inácio segue sempre esse ímpeto, que quer fundamentar o sentido em matéria e não em conceito (Ibidem, p. 61).

O que se segue aqui é a construção de uma representação do real a partir de sua materialidade, que tem seu sentido configurado pela imaginação, que atua, de maneira consciente, na construção das alegorias que dirigem o exercitante a experiência do preenchimento de seu corpo, agora dotado de novos significados. Modificado, reaprendendo a ser, o praticante vai se transformando. No caso dos indivíduos que adentrarão ou já são membros da Companhia, vai-se configurando, pois, uma nova identidade.

As unidades selecionadas por Inácio para a construção do texto também sinalizam uma representação marcada pela materialidade dos exemplos selecionados. Os *Exercícios* são divididos em quatro semanas, cada uma delas abrangendo, conseqüentemente, um determinado número de dias, adotando a periodização do calendário como modelo a ser seguido, tratando-se, portanto, de um modelo temporal que vai se adequando a outros pontos, como as contemplações e meditações, por exemplo.

Vejamos duas breves passagens desse texto. Parte do exame particular e diário da Primeira Semana visa purgar o indivíduo, ou seja, purificá-lo de seus pecados. Para obter tal efeito, registros de ordem mercantis deveriam ser aplicados às reflexões sobre os erros cometidos. Ao pedir o alcance da graça divina, era condição obrigatória “lembrar quantas vezes caiu naquele pecado ou defeito específico” (E.E., 2004, p. 43); a observação do comportamento do sujeito atrelado à finalidade proposta (salvação) deveria ser constantemente calculada: “desde o momento em que se levantou até o instante presente, hora por hora, ou período por período (...)” (Idem, ibidem, p. 43-44).

Essa nova racionalidade se liga, evidentemente, a outras características da identidade jesuítica, que podem ser percebidas nos seus textos fundadores, isto é, os *Exercícios* e as *Constituições*, evidenciando-se ainda na produção e circulação epistolar da Ordem. O amor, a bondade, a caridade e a humildade são exemplos de ações estimuladas que não se colocam isoladas no modo de proceder jesuítico. Ao contrário. As ações pias se cruzam com as práticas oriundas desse novo fazer, mercantil, moldando a forma de ser jesuíta em função de uma simbiose simbólica que resulta nas práticas missionárias que serão desenvolvidas, a partir do século XVI, na América portuguesa.

A forma como o individualismo e a razão invadem e se ajustam às práticas medievais de piedade, redefinindo-as no mundo católico quinhentista, a partir da fundação da Companhia de Jesus, pode ser compreendida por meio da justaposição entre a fé cristã e essa nova racionalidade mercantil que está a firmar-se na Europa. Paiva colabora para o alargamento dessa compreensão, procurando estabelecer os indícios paradigmáticos dessa relação, descrevendo-os de forma densa:

O campo religioso, pela importância que tem na vida dos homens, é lugar excelente de observação de como o *mercantil* operou. Aqui, o *presente* absorve plenamente as características do *distanciamento*, tanto em termos de relações (individualismo), quanto em termos de saber (racionalidade). A relação com Deus se despregou do *afetivo* e se fez instrumental: o que agora importava era o *resultado*, o *efeito*, ou seja, a salvação. O indivíduo está exposto: tem que dar conta de si, sozinho. A vida se lhe põe como uma *luta*, o *adversário* dominando a cena, os perigos [no caso americano, a suposta

presença demoníaca perante a alma indígena] ultrapassando a própria força (2011 p. 20-21).

O desenho proposto se projeta de maneira diferente, fazendo da salvação um ato extremamente individual:

O cenário está dado: o perigoso percurso na terra termina com a morte, quando o indivíduo enfrenta o tribunal divino. A morte assume a figura de uma encruzilhada enigmática, em que está em jogo toda a eternidade. Deus, do outro lado, à espera para julgar. Não há recursos. Em vida, o pecador podia confessar e obter o perdão; podia recorrer aos santos protetores. Morto, não havia mais remédio: inventou-se o purgatório em que havia castigo, para satisfazer a Deus, mas castigo temporário, para aliviar a criatura. A espiritualidade assume, por tudo isso, duas facetas: a *penitencial*, típica do reconhecimento de própria impotência, pela corrosão que o pecado causou, marcando-se, daí, pela atitude correcional; e a imitação de Cristo, com ênfase em sua humanidade, posta então como caminho individual para a salvação (Idem, ibidem, p. 20-21).

O fim pelo qual o homem é criado, conforme os *Exercícios* sinalizam essa nova forma de se relacionar-se com o mundo, a partir de uma cosmovisão *pio mercantil* da sociedade, é indicado nos escritos inacianos. Seu agir, isto é, a fundamentação de suas ações socialmente desempenhadas na Terra, é exercido em função de seus fins; estes, com efeito, condicionados pela ideia de salvação individual:

O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, nosso Senhor e, assim, salvar-se. As outras coisas na face da Terra são criadas para o ser humano, para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado (E.E., 2004, p. 41).

Os exemplos que procuramos demonstrar até aqui são expressões de uma adesão propriamente mercantil, de característica pia, de acordo com a indicação anteriormente apresentada desse conceito ao longo de nosso texto. Esse agir é motivado pelo estabelecimento de relações pautadas pela ideia do predomínio da mercancia frente os demais gestos sociais. Nesse sentido, é preciso assinalar alguns pontos específicos à concepção do adjetivo próprio da mercancia, isto é, a prática mercantil.

É preciso considerar que essas transformações acabam por se impor as demais práticas sociais, alterando os significados de outras expressões simbólicas da vida em comunidade. O caso das cartas e dos *Exercícios* aqui apresentados expressa essa realidade, na qual os jesuítas são plasmados em direção a uma nova configuração; a identidade inaciana se centralizaria na busca pela salvação individual, mediante a conversão. A construção dessa relação não se daria mais pela proximidade afetiva e o compartilhamento de tudo por todos,

postos em uma única experiência, destinada à contemplação divina, mediante o exercício monasterial.

A salvação agora seria *una*, assim como cada ser o era. Mesmo devendo estar em conexão com Deus, ocupando sua respectiva parte no desenho escatologicamente arquitetado pela salvação, o indivíduo deveria exercer sua função colaborativa com os demais, agindo, pois, para a maior glória divina. O reino dos céus não seria dado por si só, seu alcance estaria próximo daqueles que, individualmente, se colocassem a serviço de Deus.

Os cálculos jesuíticos das almas são expressões dessa experiência, pautada por um *orbe* diferente, que revê antigas tradições a partir de uma nova dinâmica social, redefinindo as primeiras em função das transformações impostas pela segunda; a dispersão, a adaptabilidade e a prudência não são traços particulares aos missionários; estes pertencem a todos aqueles que se dispõem a mercar, oferecendo algo, neste caso, a salvação do indivíduo, fazendo-o *persona* figurativa de uma nova representação, isto é, convertendo-o e inserindo-o na prática dos bons costumes. A base de tudo isso se fundamenta na construção de uma nova identidade, conforme procuramos apontar, gestada nos atos sociais devocionais da Companhia de Jesus, reorientados pela dimensão simbólica da sociedade europeia quinhentista, fazendo dessa ordem, ao mesmo tempo, *pia e mercantil*, de maneira indissolúvel.

Na sequência, analisando as *Constituições*, esperamos indicar outros elementos que compõe essa mesma *forma de ser*, definindo, por seguinte, os aspectos mais significativos do processo de missionação da Companhia de Jesus junto ao Império português, atingindo, igualmente, a América a partir de gestos sociais muito bem definidos.

### **3.2 – A espiritualidade expressa nas *Constituições da Companhia de Jesus***

A partir do estudo das *Constituições*<sup>29</sup>, podemos compreender a estrutura de organização e funcionamento da Companhia de Jesus e, por sua consequência, o ideal de

---

<sup>29</sup> O texto das *Constituições*, a partir de sua primeira versão (*Fórmula do Instituto*), fora aprovado no ano de 1539 pelo papa Paulo III. Menos de trinta dias após a oficialização desse documento, Inácio escreveria ao sobrinho Beltrão, senhor do Castelo da família Loyola, no sentido de incitar os familiares a colaborarem com a nova ordem, a partir da transmissão da informação inerente à aprovação do modo de proceder jesuítico: “Quanto ao que se passa aqui conosco, sabereis que, em nossas consciências e no Senhor nosso, pudemos julgar, e muitas vezes julgámos, que o assunto mais conveniente e mais necessário, era colocar firme fundamento e verdadeiras raízes para edificar no futuro. Aproveu a Deus N. S., por sua infinita e suma bondade, em que esperamos, por sua imensa e acostumada graça ter especial providência de nós e dos nossos assuntos, ou melhor, seus, pois, não buscamos os nossos interesses nesta vida. Ele pôs nisso a sua mão santíssima, e de tal modo a pôs contra todas as adversidades, contradições e pareceres vários, que ficou aprovado e confirmado pelo Vigário de Cristo N. S. todo o nosso modo de proceder. Podemos viver com ordem, concórdia e com completa licença para

missão tecido pela Ordem. Semelhante ao modelo político-teológico de organização social do Império português, conceitos muito bem definidos de hierarquia e ordem estão estabelecidos neste documento, permitindo a associação de seu conjunto normativo à exemplificação de um corpo humano.

Todos os participantes desse corpo eram regidos pelo governo de sua cabeça, neste caso, representada pelo superior geral da Companhia. De maneira análoga à ideia de corpo social apresentada no capítulo anterior, o Superior representava a totalidade do *corpus* inaciano, expressando, ao mesmo tempo, sua direção e também a interdependência entre todas as partes, no sentido de garantir seu correto funcionamento. Considerando sua enorme influência, seu generalato seria sempre vitalício, de forma semelhante às administrações papais e seculares.

Mesmo dispersos, por ocasião do estabelecimento das missões ao longo do processo de expansão marítima europeia, seus integrantes permaneceriam ligados por laços de dependência mútua. Era preciso a todo instante reforçar a unidade do corpo social jesuítico, conforme o próprio texto aponta a partir de repetidas passagens que aludem à sua atuação descentralizada, todavia regida pela governança central da cabeça dessa Ordem.

Essa regulamentação das relações entre os participantes desse corpo social buscava o estabelecimento e a manutenção de sua coesão, conforme acabamos de afirmar. Nesse sentido, é mais que necessário que se reúna o esparso (FABRE, 2000), estabelecendo a integração e a funcionalidade da ação pedagógica salvacionista proposta a partir da prática missionária. Esse processo de junção se dará a partir da organização e apresentação do conjunto de regras inerente aos ingressantes e demais participantes dessa Ordem, definindo, com efeito, a identidade jesuíta:

De fato, as *Constituições* não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que ‘pede para ser admitido na Companhia’, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V). Esse percurso corresponde à aquisição de uma identidade jesuíta; e a admissão se faz quando o “postulante” incorporou essa identidade a ponto de formar um todo com os outros membros da Companhia (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 68).

---

escrever Constituições entre nós, segundo julgarmos mais conveniente ao nosso modo de vida” (C. LOYOLA, 2006, p. 80-81). Tem-se aqui a institucionalização daquilo que Loyola já havia desenhado previamente, ou seja, a identidade jesuítica, elemento central para a compreensão do processo missionário que se iniciaria com a dispersão inaciana pelo mundo, conforme o indicativo providencial que pode ser aferido no decorrer do conteúdo dessa missiva.

A longa formação proposta no momento inicial em que os noviços passavam a integrar a Ordem tinha por objetivo o fortalecimento dessa identidade junto aos futuros missionários. Essa condição transcorria pelo estabelecimento de seus estudos de maneira aprofundada, com especial atenção para a vivência dos *Exercícios Espirituais*. Se dispendo a moldar o indivíduo, preenchendo-o com o formato ideal proposto pela normatização jesuítica, esse modelo teria também a finalidade de afastar aqueles que não se ajustam a sua proposta, dispensando-os.

Considerando a dinamicidade da própria vida européia quinhentista, a experiência social jesuítica não exigia que todos os padres fossem puramente iguais, mas que, ao agirem, procedessem todos da mesma maneira, configurando, pois, a referência à cabeça que deveria reger os demais membros dessa representação corpórea. Agir da mesma maneira não significava necessariamente que todos os procedimentos mediante as diferentes missões fossem semelhantes. Ao contrário. Estamos a tratar de uma ordem religiosa cuja principal característica se fundamentou em sua adaptabilidade, que permitia aos inicianos ajustarem suas práticas de acordo com as vivências desempenhadas, sem se distanciar do alinhamento devocional que definia sua forma de ser.

As *Constituições* reconheciam a necessidade do estabelecimento de um governo central, dirigido pelo Superior Geral<sup>30</sup> por conta da questão da dispersão de seus membros. Logo no início de sua oitava parte, destinada a discutir as formas pelas quais a cabeça deveria unir os demais integrantes, espalhados pelo mundo, observamos a descentralização organizada em torno da manutenção de uma ordem e hierarquia pré-existentes:

Quanto mais difícil é a união desta Congregação, entre si e com sua cabeça, dada a sua dispersão pelas diversas partes do mundo, entre fieis e infieis, tanto mais necessário é procurar todos os meios para a obter. De fato, a Companhia não pode manter-se, nem ser governada, nem por conseguinte

---

<sup>30</sup> A definição do Superior Geral como responsável por conduzir todos os integrantes da Companhia aparece em meio ao início da nona parte das *Constituições*, assim intitulada: *A cabeça e o governo que dela descende*. Nesta, podemos compreender melhor sua função: “Além dos responsáveis por cada uma das casas ou colégios, e das províncias a que estas casas ou colégios pertencem, deve haver alguém responsável por todo o corpo da Companhia, cujo ofício seja governar bem, conservar e desenvolver todo este corpo. Tal é o Superior Geral” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 205). As três funções principais do dirigente máximo dessa instituição são aqui expostas, conferindo-o a necessidade de administrar, manter e, sobretudo, expandir os quadros e as áreas de atuação missionária da Ordem. Em seguida, o texto evidencia o formato de sua escolha: “Este poderia ser eleito de duas maneiras: por um tempo determinado, ou por toda a vida. Mas como a experiência prática de governo, o conhecimento dos súditos e o prestígio sobre eles são de grande auxílio no desempenho desse ofício, o Geral será eleito por toda a vida, e não por tempo limitado. E assim cansar-se-á menos a Companhia, e empregará menos tempo em assembleias gerais, ocupada como está habitualmente em ministérios importantes para o serviço divino” (Idem, ibidem, p. 205).

atingir o fim que pretende para a maior glória de Deus, se os seus membros não estiverem unidos entre si e com a cabeça (2004, p. 187).

Para tanto, era preciso escolher bem seus integrantes, considerando a necessidade de não se admitir um número exagerado de candidatos. Para os jesuítas, uma grande quantidade de participantes poderia alterar o estágio de harmonia proposto pela organização da Ordem, pela ausência da eliminação de todos os vícios espirituais e temporais aos quais os homens estavam expostos: “Porque um grande número de pessoas não bem mortificadas nos seus vícios, torna impossíveis a boa ordem e união, tão necessárias em Cristo Nosso Senhor, para que se mantenha o bom estado e modo de proceder na Companhia” (Idem, *ibidem*, p. 187).

Esse processo de garantia do estabelecimento e manutenção da ordem ocorria principalmente pela adoção da obediência. Essa característica foi fundamental na construção da identidade jesuítica pelo seguinte motivo: dispersos com o processo de missionação, os inicianos foram se adaptando às novas experiências sociais vividas, conectando-as às mais diversas situações em que se viram inseridos. Os bancos escolares dos colégios e universidades garantiam uma formação específica ao futuro missionário. Entretanto, esta só se efetivaria de fato no momento em que o religioso fosse destinado a agir em terras desconhecidas.

Inácio de Loyola, em missiva endereçada aos padres e irmãos de Gandia<sup>31</sup> (1547), enfatizou a importância da garantia da unidade da Ordem, a partir do reconhecimento mútuo das funções de todas as suas partes, conectando essa multiplicidade a direção de sua cabeça. Pelo exemplo de Gandia definia-se a importância atribuída ao estabelecimento e a manutenção da hierarquia e ordem nessa instituição, legitimando, pois, a dimensão simbólica da obediência mediante esse processo:

(...) é importante para a conservação de todo o corpo da vossa comunidade, porque nenhuma multidão pode conservar-se como um corpo sem estar unida, nem pode unir-se sem ter uma ordem, nem pode ter ordem se não tem uma cabeça, à qual os outros membros fiquem subordinados pela obediência. Assim, se desejamos que se conserve o ser da vossa comunidade, é necessário desejar tenhais a alguém que seja a vossa cabeça (C. LOYOLA, 2006, p. 142).

---

<sup>31</sup> Cidade localizada na Espanha, abrigou um dos primeiros colégios da Companhia nesse reino, fundado um ano antes da escrita dessa carta; o colégio fora transformado em universidade logo em seguida, ficando sob a proteção do duque Francisco de Borgia. Esse documento aborda dois temas: a necessidade de se eleger um Superior para esta instituição local, fato que remete a algumas instruções dadas pelo Superior Geral da Companhia e, sobretudo, a importância que o corpo social e a obediência possuem no processo da constituição do modo de proceder jesuítico. Detemos-nos aqui acerca desse segundo aspecto.

Outros exemplos se seguiriam: Inácio estabeleceria uma referência à lógica corporativa de base político-teológica que devia reger a visão ocidental quinhentista, afirmando-a providencial na intenção de se garantir o ajustamento de todo o corpo social existente em diferentes esferas, desde um pequeno lar até a relação entre o rei e seus demais súditos. Aqui, esse processo vai sendo naturalizado, à medida que os argumentos eram de base material, mas suas explicações advinham de fundamentações que perpassavam pelo sentido religioso da explicação, ou seja, o indivíduo só poderia sentir-se sujeito daquela comunidade estando em relação com ela a partir desse desenho, que era vivenciado pelos homens, entretanto, arquitetado por Deus, no sentido da projeção da ação divina da graça:

Entrando, pois, no assunto, uma das muitas coisas que me movem é o exemplo universal com o qual nos ensinam todas as pessoas que vivem em comunidade com alguma ordem. Pois tanto nos reinos como nas cidades e nas suas associações e casas, tanto nos tempos passados como nos presentes, geralmente costuma-se reduzir o governo à unidade de um Superior, para evitar a confusão e desordem e governar bem a multidão. Certamente, se todos os homens de juízo e de razão concordam que algo é mais acertado, natural e conveniente, deve-se crer ser isso o mais acertado, natural e conveniente (Idem, *ibidem*, p. 138).

Se o providencialismo histórico fez-se imerso no discurso inaciano acerca da valorização da obediência entre os homens, sobretudo, na questão da dispersão dos religiosos pelo mundo, evidentemente que os argumentos que sustentavam esse cosmos interligariam a concepção de corpo social à experiência do *corpus mysticum*, seguindo a já mencionada concepção paulina das atribuições de cada um dos cristãos, na unidade da Igreja, de maneira semelhante às funções específicas do organismo humano. Reconhecendo essa condição, Inácio a dramatiza a partir de diferentes passagens bíblicas:

Mas ainda de muito maior eficácia é o exemplo vivo de Cristo nosso Senhor, o qual, vivendo em companhia de seus pais, “vivia submisso a eles” (Lc. 2,51); e entre eles os dois, a nossa comum Senhora a Virgem Maria era submissa a José; é a ele como cabeça que o anjo lhe fala: “Toma o menino e sua mãe” (Mt 2,13). O mesmo Cristo nosso Senhor, vivendo em companhia dos discípulos, dignou-se ser o prepósito deles. E quando teve de se afastar corporalmente, deixou a S. Pedro como prepósito dos outros e de toda a Igreja, encomendando-lhe o governo deles: “Apascenta as minhas ovelhas” (Jó 21: 17). E assim foi, mesmo depois que os discípulos ficaram cheios do Espírito Santo (Idem, *ibidem*, p. 138-39).

Além dos exemplos, movem também as razões. Porque se temos de considerar como melhor modo de viver aquele a quem se presta o serviço mais agradável a Deus, teremos por tal aquele em que todos fazem a oblação da obediência, a qual é a mais aceite entre todos os sacrifícios. “A

obediência é melhor que o sacrifício e a submissão vale mais que a gordura dos carneiros” (1 Sam. 15: 22). (Idem, *ibidem*, p. 139).

Tem-se, aqui, evidentemente, um projeto missionário autônomo, que se fundamentava na integralização de todos os membros desse corpo social, tendo em vista as necessidades e práticas de cada província que haveriam de variar. Essa junção se daria pelo exercício exemplar dessa virtude, que se desdobrava em três outros adjetivos subsequentes:

Esta união realiza-se, sobretudo, pelo vínculo da obediência. Mantenha-se ela, portanto, sempre em seu vigor. Os que das casas são enviados fora, a trabalhar no campo do Senhor, devem, quanto possível, ser pessoas bem exercitadas na obediência. Os que têm cargos mais importantes na Companhia distingam-se dentre os outros pelo bom exemplo nesta virtude, sendo muito unidos com o seu Superior, e obedecendo-lhe com prontidão, humildade e devoção (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 188).

A obediência, neste caso, é tomada como virtude para o aperfeiçoamento do indivíduo que integrava a Ordem, sendo que sua efetivação somente poderia se dar a partir da aplicação da subordinação, em todos os níveis de escala, isto é, dos alunos para os professores, dos professores para os reitores e assim por diante. O mesmo se aplicava na relação entre os dirigentes dos colégios e os provinciais e, por último, nas ligações entre estes e o Geral da Companhia.

Em 1548, escrevendo ao padre André D’Oviedo, reitor do colégio de Gandia, por intermédio de seu secretário, o padre Juan Alphonso Polanco, Inácio retomaria o tema da ordem na constituição da identidade dos jesuítas, afirmando-a em função da subordinação de uns para com os outros, na intenção de se garantir a cooperação de cada indivíduo na totalidade desse *corpus*. As orientações enviadas à Espanha falavam da relação recíproca de dependência entre ambas as partes que compunham esta unidade, estabelecendo essa condição novamente pela via da sujeição, dada através do pacto com o Criador, por intermédio da Companhia:

Porque, em qualquer multidão, é necessário que haja ordem, para se evitar confusão e, portanto, há-de haver grande número de Superiores particulares. É preciso também que haja entre eles ordem de proeminência e de sujeição, a fim de que a subordinação de uns mantenha a união de todos e, como fruto disso, a própria existência e o bom governo da Companhia (C. LOYOLA, 2006, p. 157).

Cabe-nos lembrar de que a subordinação não possuía o efeito de dominação ou opressão, conforme poderíamos pensar, a partir de uma interpretação pós-iluminista das *Constituições*. Estamos a tratar de uma organização que se moldava a partir de um conjunto

de normas que visavam inserir o sujeito como participante de um projeto proposto e, havendo necessidade, reconduzir o mesmo a ele, reparando-o em sua forma de ser. A subordinação expressa neste documento operava justamente nesse sentido, procurando dividir as tarefas entre as partes integrantes do corpo, expressando a ideia de que a cooperação mútua entre todos configura e permitia seu pleno funcionamento, hierarquizando suas funções de maneira flexível, proporcionando a já mencionada adaptabilidade, por conta do processo de dispersão:

À mesma virtude da obediência está ligada a subordinação bem guardada dos Superiores, uns com relação aos outros, e dos súditos com relação aos Superiores. Assim, os que vivem numa casa ou colégio recorram ao Superior local ou Reitor, e deixem-se em tudo dirigir por ele; e os que vivem dispersos pela Província recorram ao Provincial, ou a algum superior local mais próximo, conforme as ordens recebidas. E todos os Superiores locais ou reitores estejam em comunicação estreita com o Provincial, e deixem-se guiar em tudo por ele. Procedam da mesma forma os Provinciais com relação ao Geral. Assim, guardada esta subordinação, manter-se-á a união que por ela, em primeiro lugar se realiza, com a graça de Deus Nosso Senhor (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 189-90).

Aqueles que não se dispusessem a participar da *comunis unio* proposta a todos os integrantes desse corpo social deveriam ser afastados imediatamente dos quadros da Companhia: “Quando se vir que algum é causa de divisão entre os que vivem juntos quer entre si, quer deles com a cabeça, deve ser cuidadosamente separado da comunidade, pois é uma peste que pode infestá-la terrivelmente, se não lhe puser logo remédio” (Idem, Ibidem, p. 190). Aqui, as ações de valorização e respeito à ordem e à hierarquia no interior desse grupo social não significavam apenas a tentativa de garantir a manutenção de seu pleno funcionamento. Tratava-se, certamente, de um sentido maior, expressivo da face da identidade jesuíta.

Ao observarmos a união de diferentes homens em torno da Companhia, identificamos um movimento apostólico providencial, destinado à ideia de missão de mundo. A união implicou efetivamente o fortalecimento da instituição e conseqüentemente de seus objetivos. A adesão de seus membros a ela foi tomada sempre como um gesto de reverência e reconhecimento do providencialismo histórico agindo sobre os homens para a maior glória de Deus. Recusá-la parcialmente ou integralmente implicava em abandonar a ordem e a hierarquia postas em prática não pelos homens, mas por Deus, sendo, por isso mesmo, reconhecidas como ações naturais mediante todas as experiências sociais vividas (PÉCORA, 1994). A solução destinada nestes casos, como podemos constatar, se aplicava a todos, sem

distinções, considerando o perigo que se instalava, a exemplo da alegoria representada (peste), com a possível desarmonia de parte da cosmovisão inaciana.

Tanto a obediência como a subordinação só se tornariam possíveis de serem construídas nas relações entre o Superior Geral e os demais integrantes da Companhia, no sentido de uni-los, se seus componentes, sem distinções, adotassem outro elemento apresentado pelas Constituições: a bondade. Tendo em vista que os comportamentos anteriormente apresentados foram exigidos para o aperfeiçoamento dos candidatos e participantes da Ordem, os mesmos só se efetivariam a partir do conagraçamento divino com esta virtude: “(...) unidos com a divina e soberana Bondade, muito facilmente se unirão também entre si, graças àquele mesmo amor que dela há de descer para se derramar sobre o nosso próximo, e particularmente sobre o corpo da Companhia” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 191).

Esse processo também passava pelo estabelecimento de outros comportamentos, que interligavam as ideias de obediência, subordinação e bondade, ressignificando a última em função das duas primeiras. Entre estes, o desprezo pelas coisas materiais, empregadas para utilização própria. Geradora de desordem e desarticuladora dessa união, os jesuítas se cercariam de regras nesse aspecto. Juízos e vontades (desejos internos), bem como formas de se vestir e conduzir as cerimônias (manifestações externas) deveriam ser uniformizados. Ademais, cabe lembrar que essa padronização levou em conta sempre o contexto missionário, isto é, a uniformização interna e externa ocorreu sempre no sentido de se buscar o ajustamento do outro, procurando convertê-lo e, por consequência, salvá-lo. Dessa maneira, muitas vezes, a adaptabilidade jesuítica entrava em jogo na perspectiva de regular a união do corpo, obrigando os inacianos a se fazerem vigilantes entre si nessas questões, ao mesmo tempo em que diferentes níveis de transformação na sua forma de ser foram sendo constituídos pelas novas experiências sociais desempenhadas a partir do processo de expansão.

É necessário ainda termos em vista que os jesuítas, de acordo com o modelo corporativo estabelecido, possuíam dois corpos: um corpo natural e um corpo político. O primeiro dizia respeito ao próprio indivíduo, considerando as diferentes fases de sua vida mundana (infância, juventude, vida adulta e velhice). Já o segundo era carregado de significado simbólico, representativo de uma forma de ser específica que, aos poucos, iria definindo a identidade jesuíta. Esse movimento de duplicidade corpórea teria ocorrido em meio ao objetivo maior da Companhia, de maneira tênue, pois a obediência, subordinação e

bondade poderiam rapidamente se esvaziar mediante os conflitos internos e externos enfrentados nas missões, colocando em xeque a separação dos dois corpos aqui existentes.

O processo de articulação do governo geral jesuítico com as demais partes do já mencionado corpo social também dependia das virtudes desempenhadas pelos superiores. O segundo capítulo da nona parte aborda justamente seis qualidades imprescindíveis ao dirigente máximo da ordem, a fim de se exemplificar a identidade dos que estavam a se formar e dos quadros já integrantes da missionação.

A primeira exigência tratava da junção do Superior com Deus, evidenciando, a partir de sua união, a ligação mútua de toda a Companhia com o Criador. Na sequência, observamos a preocupação que o texto apresenta com a prática da caridade, expressa pela ideia de auxílio à salvação da alma do próximo e, sobretudo, dos demais membros do grupo. Para além da caridade, o Superior devia dominar suas paixões internas e externas, tendo em vista sua dupla função corpórea, conforme mencionamos agora há pouco. Servindo de espelho mediante os demais jesuítas, qualquer pensamento, gesto ou palavra desedificante não seria aceito.

Esse conceito encontra-se tanto nos *Exercícios Espirituais* como nas *Constituições*, a partir da interpretação do cristianismo construída por Inácio de Loyola, que se fundamentou na ideia do *noster modus procedendi*. Institucionalmente definida, essa concepção tonifica o *corpus* da missão. A soteriologia<sup>32</sup> tomista aqui empregada reforçou a ideia de que toda ação caridosa direcionada ao outro contribuía para o aperfeiçoamento e emancipação da própria alma (EISENBERG, 2000).

A terceira premissa básica tratava da inteligência e juízo a serem empregados tanto nas questões especulativas como nas ações práticas vivenciadas. Contudo, a ênfase maior do texto é aplicada a uma virtude em especial: a prudência. O *modus procedendi* jesuítico destacava a empregabilidade da prudência para o desenvolvimento das questões internas, de natureza espiritual.

Os jesuítas deviam aprender a se ponderar, a partir do exemplo de seu Superior, tendo como referência justamente o fato de estarem em permanente contato com a diversidade exterior do mundo moderno: “Também lhe é muito necessária à prudência nos negócios exteriores, e na maneira de tratar questões tão diversas, e de lidar com homens tão diferentes, quer na Companhia, quer fora dela” (Idem, *ibidem*, p. 207).

---

<sup>32</sup> Estudo da salvação da alma. A etimologia da palavra nos conduz ao seguinte sentido: originária das expressões gregas *soterios* (salvação) e *logos* (palavra) é por meio da ação individual em congraçamento com uma vivência baseada nos preceitos de Deus que o homem atinge este estado, ou seja, sempre a partir de uma concepção que reconhece o sinergismo como elemento constitutivo da destinação da alma ao reino dos céus.

Outro exemplo alusivo à questão da prudência como elemento dessa identidade advém da produção epistolar inaciana. Na missiva enviada aos padres que se encontravam na Alemanha, essa condição é tida como essencial na tentativa de aproximar a Companhia dos moradores menos instruídos, anexando-a à adaptabilidade das circunstanciais locais: “Do mesmo modo, em fazer as pazes e ensinar aos rudes a doutrina cristã. A prudência dirá quando convém fazer tudo isto e se o devem fazer por si mesmos ou por outros, segundo as circunstâncias de lugares e pessoas” (C. LOYOLA, 2006, p. 294).

A prudência serviria também como recurso empregado mediante a tentativa de se garantir o pleno funcionamento do corpo jesuítico na sua integridade. Atendendo a uma solicitação do padre Antonio Rodrigues, que se encontrava em Coimbra, Inácio lhe enviara uma série de instruções acerca de como proceder com os escolásticos da Companhia. Os trechos que se seguem, ditados pelo Superior Geral e transcritos pelo padre Polanco a Rodrigues, nos dizem de algumas questões relacionadas a esta virtude jesuítica, exemplificando-a:

Se lhe parecer, segundo Deus, que o seu Superior, Reitor ou quaisquer outros superiores subordinados não agem com prudência, dever-se-á informar o Provincial ou desculpar-se com a cegueira do seu juízo? (...) Para satisfazer a esta pergunta, o nosso Rev. Padre dizia o que dissera aos primeiros Padres, depois da profissão dos seis, a saber: de duas maneiras podiam ajudá-lo na perfeição da sua alma. A primeira, com a perfeição deles próprios; a segunda com avisos, quando julgassem não ser algo segundo Deus. Mas então, a oração preceda o juízo e, entendendo e decidindo o caso diante de Deus, lho declarassem à parte. Isto é o que faz ainda agora. Para isto se executar bem, dizia o nosso Rev. Padre que é muito bom para o Superior encarregar dessa tarefa alguns dos seus súbditos, como seriam sacerdotes e pessoas de edificação (Idem, ibidem, p. 172-79).

Se inicialmente a missão se fundamentou no sentido de se combater os hereges e pagãos espalhados pela Europa, a partir das orientações tridentinas, a expansão da presença jesuítica em outras regiões foi plasmando novos contornos aos religiosos, conforme a condição experimentada. O espírito missionário inaciano conduziu os evangelizadores a outras espacialidades. Os meios físicos vivenciados a partir de então passaram a se diferenciar do conhecimento anteriormente vivido. Todavia, enquanto representantes da ideologia cristã romana, os jesuítas foram se adaptando ao novo meio, procurando ressignificá-lo em conformidade com a justificativa da presença divina. Logo, o maravilhoso deu lugar ao preenchimento dos espaços da natureza a partir de uma retórica que narrou às primeiras impressões do desconhecido em meio à tarefa pedagógica de se catequizar os índios que habitavam a nossa costa.

Nesse sentido, a prudência jesuítica se fundamentou na complementação da ideia de obediência anteriormente exposta. A atenção aqui requerida nos diz da necessidade dos irmãos e padres se manterem conectados a Deus de maneira acertada, isto é, discernindo os bons pensamentos oriundos dele próprio e de seu inimigo, o Demônio, que poderia estar a tentá-los. Para o desenvolvimento dessa percepção e praticidade moderna, os *Exercícios Espirituais* recomendavam o exame diário de consciência, a partir da constante contabilização dos pecados, expressa pela somatória dos maus pensamentos e ações indevidas. Essa prática contábil devocional serviu, ao mesmo tempo, para se autovigiar, guiando e corrigindo o indivíduo, conforme a percepção penitente de cada sujeito, conduzindo-o a concepção inaciana de prudência. Esta regra, fundamentada pela ideia do já mencionado *pio mercantil* jesuítico, se aplicaria a todos, devendo partir do exemplo edificante do superior da Ordem.

A regra seguinte tratava da vigilância e cuidado para o desenvolvimento de novas obras, bem como o empenho da energia necessária para se finalizar de maneira completa os trabalhos iniciados. Novamente o tema da prudência na constituição da identidade jesuítica é retomado. Ademais, na sequência, observa-se o desdobramento desta mesma característica, no momento em que o texto incide sobre a necessidade da constante busca da perfeição nas ações efetivadas pelos missionários.

Implicitamente, estão presentes os conceitos de ordem, hierarquia, obediência e subordinação, ressignificados pela experiência exterior exaltada pelos religiosos. Esses conceitos, com efeito, decorreram da necessidade do efetivo sucesso das ações missionárias. Caridosos com o próximo, buscando sua salvação, os jesuítas destinaram a si próprios o reino dos céus, perseguindo a construção da proximidade com esse espaço a partir do contato com hereges e pagãos.

Essa vitalidade requeria cuidados com a saúde, considerando ainda a idade do Superior da Companhia, tendo em vista a já mencionada dupla função de seu corpo na elaboração da identidade missionária dos religiosos. A quinta qualidade é, portanto, de ordem física, exigindo do dirigente a seguinte condição: “(...) não convém uma idade muito avançada, porque de ordinário, já não é adaptada aos trabalhos e preocupações deste cargo. Nem tampouco uma idade demasiado juvenil, porque normalmente é desprovida da autoridade e experiência suficientes” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 207).

As recomendações acerca do estado de saúde e da idade supostamente perfeita para o desempenho do cargo evidenciam o caráter moderno e, de fato, mercantil, da Companhia, conferindo a ela uma posição não monástica. Contudo, essa posição também necessita ser

avaliada tendo em vista outra característica dessa Ordem. A flexibilidade dos jesuítas apareceria neste ponto, procurando tecer sua ação em conformidade com a especificidade de cada contexto missionário ou educacional.

Urbano Fernandes, reitor do colégio de Coimbra, recebeu as seguintes instruções de Inácio, em 1551, quando indagou o mesmo em relação a como proceder no caso do ingresso de novos membros para a instituição. As indicações transcritas pela padre Polanco não tratavam do Superior Geral. Mesmo assim, estas evidenciam sinais da capacidade adaptativa desses religiosos, conforme ditado na missiva enviada ao colégio português: “Não se devem aceitar mancebos que não sejam corporalmente saudáveis. Se as pessoas são letradas ou de particular prudência, tolera-se a falta de saúde, porque com essas qualidades podem ajudar” (C. LOYOLA, 2006, p. 183).

Vejam os outros breves exemplos que, neste caso, considera as transformações da Companhia, que acompanharia as modificações da sociedade ocidental quinhentista. Eisenberg (2000) indica que os inicianos, desde as instruções delegadas nas *Fórmulas*, eliminariam as preocupações com os cantos sacros e outras práticas monásticas, se destinando a vigiar os cristãos, converter os pagãos e combater os hereges. Tais incumbências partiam do *noster modus procedendi*, permitindo a identificação do *ethos* institucional jesuítico a partir da observação desses processos.

O monasticismo é substituído por um movimento que se dispõe a ir de encontro ao outro; para tanto, os cargos de comando na relação da cabeça com os demais membros do corpo e na relação das demais partes entre si deveriam ser adaptáveis às novas circunstâncias exigidas, eliminando qualquer forma de introspecção ou reclusão monástica para o desenvolvimento da graça divina. Nesse sentido, a preocupação com o corpo e a idade dos dirigentes, agora expostos às experiências mundanas, passava a ser justificável mediante o novo contexto desenhado, vez que as novas práticas as exigiam.

A sexta parte das *Constituições* tratava justamente dos procedimentos relativos àqueles que foram admitidos na Companhia. Em seu terceiro capítulo, observamos as descrições das ocupações que seriam relativas aos missionários. Considerando a questão da dispersão, o documento aponta para o fato de que sendo:

(...) nossa residência tão instável, ora neste, ora naquele lugar, os Nossos não recitarão as horas canônicas em coro, nem cantarão missas ou ofícios. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhes faltarão lugares para satisfazer estes desejos. Quanto aos Nossos, vale mais consagrarem-se ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 169-70).

A monologia sacra medieval é substituída por outras ações que, simbolicamente, nos conduzem à percepção das estratégias jesuíticas mediante um mundo novo, em transformação, revelando, pois, a polifonia linguística da religiosidade inaciana. A antítese desse modelo aparece de forma nítida logo no início do primeiro capítulo da sétima parte do documento. Esta trata justamente das relações dos integrantes da Ordem com o outro, a partir do processo de dispersão. Os objetivos desse deslocamento são aqui expostos, evidenciando a condição não monástica da Companhia de Jesus:

Na sexta parte tratou-se do comportamento que os da Companhia devem observar na vida pessoal. A sétima expõe os deveres a cumprir para com o próximo (que é o fim específico do nosso Instituto), e a distribuição dos membros da Companhia pela vinha de Cristo, a fim de trabalharem no lugar e na obra que forem confiados (Idem, ibidem p. 175).

A estima e o bom nome, aliados à nobreza e à fortuna, constituíam a sexta e última qualidade dos futuros superiores. Apesar disso, os chamados dons exteriores, valorizados pela concepção de que os mesmos transpareciam o desenvolvimento da autoridade mediante os demais participantes da Ordem, podendo ser supridos pelo preenchimento de uma liderança orientada por outras virtudes próximas da prática caridosa (bondade e amor) e respeito aos traços que permeavam a ordem e a hierarquia inaciana (juízo reto, com superior erudição).

O aprendizado relativo à construção da identidade jesuítica também se dava no momento em que o futuro candidato prestava as provas de admissão a que era exposto. Seis lições básicas eram postas aos futuros integrantes dessa instituição antes do ingresso nas casas e colégios ou logo depois dessa ocorrer, conforme os candidatos e os locais em que se encontravam inseridos.

Inicialmente, tinha-se a obrigação de se percorrer o itinerário dos *Exercícios Espirituais*, a fim de se examinar a própria consciência, em seus fatores internos e externos, para, em seguida, se desenvolver a propriedade terapêutica da confissão, a partir de um método introspectivo específico de oração, fundamentado na *devotio moderna*.<sup>33</sup> Segundo

---

<sup>33</sup> Desenvolvida na Europa, a partir do século XIV, a *Devotio moderna* é antiespeculativa tanto em termos teológicos, quanto devocionais, realçando, a partir de uma nova espiritualidade, ativa, centrada em um cristocentrismo prático, modificações na vida interior, conforme informa-nos Jansen: “(...) a humanidade de Cristo é o eixo central em torno do qual se move a vida espiritual, em tom ético e concreto, visando à imitação dos exemplos de Cristo. Em segundo lugar, vem à oração metódica, especialmente o exame de consciência e a meditação. Esta última se transforma no eixo do ascetismo. (...) Alias, é inegável uma tendência moralista e antiespeculativa. Aos devotos, o que importa é uma vida virtuosa realmente vivida” (2003, p. 191-92). Vandenbrucke complementa esta informação, indicando a ocorrência de uma “rinnovamento spirituale del mondo cristiano. E, dopo gli eccessi della speculazione, il ritorno al primato assoluto della carità,

Eisenberg (2000), esse caminho deveria se dar em consonância com a orientação do superior direto, que atuava como guia terapêutico do exercitante, monitorando-o e prescrevendo o tratamento adequado, conforme já exposto.

Nesse sentido, O'Malley (2004), sinaliza que as confissões periódicas, operadas a partir de uma sistemática inerente à ideia de penitência, possuíam quatro funções básicas: encorajar o confessando, corrigindo-o e repreendendo-o, quando necessário, além de, evidentemente, proporcionar a cura de sua alma, a partir dessa reflexão individual proporcionada pela experiência dos *Exercícios* que, neste caso, deveria contar com o auxílio específico de um confessor.

O aprendizado da caridade é retomado na redação das *Constituições* a partir do momento em que a segunda exigência aludia à obrigatoriedade de se servir, pelo menos durante um mês, em um ou mais hospitais, auxiliando nos serviços necessários, em conformidade com a realidade experimentada. Esse itinerário também serviria para a eliminação das vaidades, buscando purificar a alma do candidato.

Na missiva destinada aos padres que seguiram para a Itália, a fim de acompanharem os trabalhos do Concílio de Trento, os temas dos objetivos da confissão e das funções das visitas aos enfermos são desenvolvidos por Inácio: “Visitaria hospitais em alguma hora ou horas do dia mais conveniente para a saúde corporal, confessando e consolando os pobres e mesmo, quando possível, levando-lhes alguma coisa, fazendo-os rezar como está dito nas confissões” (C. LOYOLA, 2006, p. 273).

Aos que estavam na Alemanha, o Superior Geral enviaria recomendações semelhantes, indicando essa prática como ferramenta corrente da forma de ser jesuítica: “Ocupem-se algumas vezes nas obras de misericórdia que mais se vêem, como hospitais, prisões e socorro de outros pobres, que podem edificar muito no Senhor” (Idem, ibidem, p. 294).

---

alla semplici conformità a Cristo, alla pratica delle virtù dell'umiltà e del distacco, a meno sottigliezze e parole altisonanti, a una visione più realista delle esigenze della vita cristiana” (1969, 351). Nesse sentido, exemplificamos essa transformação a partir do seguinte fragmento de *A imitação da vida de Cristo* (1441), do monge alemão Thomas von Kempen (1379-1471): “Que te aproveita discutir sobre a SS. Trindade, se não és humilde, desagradando, assim, a esta mesma Trindade? Na verdade, não são palavras elevadas que fazem o homem justo; mas é a vida virtuosa que o torna agradável a Deus. Prefiro sentir a contrição dentro de minha alma, a saber, defini-la. Se soubesses de cor toda a Bíblia e as sentenças de todos os filósofos, de que te serviria tudo isso sem a caridade e a graça de Deus?” (1441, Livro Primeiro, Cap. I, 3, s.p.).

De Malaca, Francisco Xavier escreveu uma circular (1545) que perpassou pelas casas e colégios europeus, informando que na Ásia ele se destinava a várias ações, entre elas aquelas que os mais jovens deveriam exercitar:

Depois que cheguei a Malaca, que é um cidade de grande tráfego de mar, não faltam ocupações pias: todos os domingos prego na Sé (...). Todos os dias ensino aos meninos as orações, uma hora ou mais. Pouso no hospital, confesso os pobres doentes, digo-lhes Missa e dou-lhes a comunhão (XAVIER I, 2006, p. 250).

Manoel da Nóbrega, escrevendo da Bahia (1550), também assinalaria a continuidade dessa mesma prática:

O padre Antônio Pires está na cidade em outra casa que temos, e cura do ensino da doutrina christã e dos pobres nos hospitaes, e diz missa e confessa, de modo que nos envergonha a todos nós com ser muito diligente em trabalhar na vinha do Senhor e em procurar soffrer por amor de Christo (C. B. I, 1931, p. 104).

Na sequência, propunha-se um mês de peregrinação, sem a utilização de recursos monetários, sendo permitida apenas a mendicância, a fim de se construir a adaptabilidade do futuro jesuíta, que poderia ser enviado a qualquer parte do mundo, a fim de missionar de acordo com a proposta de expansão da Companhia.

A quarta experiência operava de maneira análoga a segunda regra, obrigando o futuro religioso a colaborar com as atividades mais simples no cotidiano da casa ou colégio, servindo pedagogicamente de exemplo a si mesmo e aos demais. A quinta obrigação condizia com o processo missionário, indicando à necessidade de se expor a doutrina as crianças e demais desconhecedores da palavra cristã para, em seguida, se exercitar na sexta e última ação atrelada ao modo de proceder jesuítico: a arte de pregar e confessar independentemente do espaço e da temporalidade enfrentadas, adaptando-se a adversidade das realidades projetadas a partir da experiência da missionação.

Atrelada às fases ora mencionadas, os candidatos à admissão na Ordem deveriam, conforme exposto no Exame Geral da instituição, proferir os três votos obrigatórios, assim distribuídos, a saber: obediência, pobreza e castidade. A novidade aqui atrelada às ideias de dispersão e mercantilização pia no fazer pedagógico da Companhia advém do quarto e último voto, delineador da identidade jesuítica:

Além dos três votos indicados, a Companhia Professa faz ainda ao Sumo Pontífice, atual ou futuro, como a Vigário de Cristo nosso Senhor, voto explícito de ir a qualquer parte onde Sua Santidade mandar, quer entre fiéis,

quer entre infiéis, para qualquer fim que diga respeito ao culto divino ou ao bem da Religião cristã, sem escusa alguma nem exigências de ajuda material para a viagem (CONSTITUIÇÕES, 2004, P. 46).

O documento apresenta ainda as quatro categorias de candidatos ao ingresso na Companhia de Jesus: os noviços que, antes de serem admitidos, deveriam passar obrigatoriamente pelas seis experiências anteriormente mencionadas, professando os três votos apresentados, mais a sujeição ao Papa, prerrogativa atrelada ao quarto voto, informando da obediência aos desígnios de se enviar o futuro missionário a qualquer parte do mundo.

Na sequência, observamos os coadjutores, que poderiam ocupar funções temporais ou espirituais, estando desobrigados de professar o voto de submissão ao poder papal. Os demais candidatos se apresentavam como escolásticos, destinados aos estudos para, em seguida, tornarem-se professores ou coadjutores, professando os três votos citados, havendo uma quarta categoria de membros, que poderiam ser admitidos, sem a obrigatoriedade de se estabelecer imediatamente sua função na Ordem, cabendo, conforme suas características, esta decisão ao Superior. Antes de se ligarem à Companhia, os candidatos teriam de aguardar o interstício de dois anos, proferindo seus votos logo em seguida (CONSTITUIÇÕES, 2004).

Antes mesmo do encerramento do Concílio de Trento (1565), os jesuítas já haviam definido sua vocação: a partir dos quatro votos realizados, em especial o último que designava obediência severa ao Papa, a Companhia se projetou como representante tridentina junto à nova disputa religiosa que se estabeleceu na Europa, a partir da reforma luterana. A racionalidade missionária previa o desenvolvimento de uma empresa divina, capaz de obter a salvação individual dos integrantes da Ordem a partir da tentativa de conversão e inserção do outro (neste caso, estamos a pensar no índio) junto ao grêmio da cristandade. A doação de si para o próximo edificava a passagem dos religiosos pela Terra, sendo tomada como condição obrigatória para obtenção da salvação da alma, descartando qualquer possibilidade monargista de acesso à graça divina.

É necessário destacarmos que esse processo deveria ocorrer a partir da centralidade da administração jesuítica, voltada para a figura do Superior, que detinha o controle da dispersão, conforme parte da redação da nona parte das *Constituições*. Indicando o fato de todos os inicianos, professores ou não, terem de aceitar a possibilidade de serem encaminhados a qualquer lugar do mundo, esse processo haveria de ocorrer conforme a circunstância de cada espacialidade, devendo, pois, destinar os missionários de acordo com as necessidades básicas de cada contexto: “Conhecendo os talentos dos que vivem sob sua obediência, distribuirá os ofícios de pregadores, confessores e outros, dando a cada um aquele que julgar, em Nosso

Senhor, como mais útil para o divino serviço e o bem das almas” (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 210).

De maneira geral, os temas ligados à construção da dispersão jesuítica são expostos nesta discussão, evidenciando como estes vão plasmando a identidade dos integrantes desse corpo social. Nosso interesse acerca das *Constituições*, tal quais os *Exercícios*, recaí sobre a observação dessas práticas na configuração do ajustamento social desempenhado na América, quando do contato com os *Tupinambá*, e a conseqüente demonização dos ritos inerentes a cultura desse povo, desenhados pela escatologia cristã que atingiria os carábas.

## CAPÍTULO IV – NA BOCA DO INFERNO: A AMÉRICA DIÁBOLICA PROJETADA PELA COMPANHIA DE JESUS

### 4.1 - Introdução à maléfica América

Ao desembarcar na Bahia, após quase dois meses de viagem, Nóbrega escrevera sua primeira missiva ao padre Simão Rodrigues, Provincial de Portugal. Sua narrativa apresenta um quadro geral do estado desta terra. Os hábitos dos moradores locais - *gente da terra* - são condenados pelo jesuíta: “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 he grande mal” (CARTAS I, 1956, p. 110). Mesmo pregando ao Governador e aos demais habitantes deste espaço, sua descrição enfatizava a situação de pecado em que todos viviam: “há homens que há bij [7] e x [dez] annos que se nom confessão, e parece-me que poem a felecidade em ter muytas molheres” (Idem, ibidem, p. 114). Sugerindo ao Provincial que este solicitasse ao Rei um Vigário Geral para a América, Nóbrega justificou seu pedido afirmando que o temor da justiça poderia mover a população local ao reconhecimento da ordem e do governo divino estabelecido nesta dimensão do Império de maneira muito mais eficaz que o amor do Senhor.

A culpa dada aos maus costumes dos colonos recaia sobre os próprios. Todavia, o *grande mal* praticado - assentado na poligamia - dirigiu a atenção do missionário aos indígenas. Pragmático, Nóbrega logo trataria de esclarecer as premissas básicas da nova missão, ao enumerar as qualidades dos padres e irmãos que, por ventura, se predispusessem a cruzar o Atlântico: “Cá nom sam necessarias letras mais que para entre os christãos nossos, porem virtude e zelo da honrra de Nosso Senhor he cá muy necessário” (Idem, ibidem, p. 113-14). Os religiosos aqui instalados deveriam considerar as primeiras informações dadas nesta carta acerca dos indígenas para, em seguida, avaliarem se estavam preparados para servir na América. Neste sentido, consideramos os apontamentos relativos à forma de ser jesuítica, a partir da análise dos *Exercícios Espirituais* e das *Constituições*.

A preocupação com a doutrinação dos índios é expressa pelas primeiras ações adotadas: ao lado de uma escola de ler e escrever, Vicente Rodrigues se organizava a fim de acolher os curumins, apresentando-lhes uma série de orações, cujo objetivo seria prepará-los para o batismo. A condição inicial de otimismo, marcada pelas informações que se seguem (os indígenas desejam se despolirem de sua nudez, cobrindo-se, ouvem missa, se dispõe a

aprender o abecedário e a rezar), são acrescentadas outras vontades. O primeiro texto produzido pela nova missão ainda não tornará a América um espaço diabólico. Entretanto, os primeiros sintomas dessa pré-disposição já podem ser observados.

Nóbrega trata de alguns hábitos condenáveis pela missão - antropofagia, poligamia e guerra - a partir da descrição de um suposto índio desejoso em mudar de vida:

Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra uns com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários (Idem, ibidem, p. 111).

A antropofagia, a poligamia e a guerra são práticas condenáveis, cuja justificativa impera na presença de um vazio: “Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem” (Idem, ibidem). A ausência de qualquer sintoma de representatividade divina se fundamentava pela exiguidade linguística dos *Tupinambá*: “Trabalhey por tirar em as lingoa as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem” (Idem, ibidem, p. 112). A ortopraxia jesuítica conduz a ação de tentar modificar o *Seu Outro*. Contudo, a catequese inaciana parece esbarrar nas dificuldades de se estabelecer conexões entre os ritos cristãos e a forma de ser ameríndia. A compreensão dessas dificuldades é explicada em função da asserção que justifica a ação catequético-ritual dos padres da Companhia: o vocabulário indígena expressa o vazio anteriormente mencionado por Nóbrega. Se, na concepção cristã, o missionário, a partir de sua postura universalizante, porta a verdade, seu oposto, fundamentado na brutalidade de um povo sem organização vocabular, se apresentará como mentiroso. Essa representação, conforme indica Certeau (1982), caracterizará os *Tupinambá* a partir da seguinte premissa: o indígena é fixado como fábula (*Fari* = Falar), opondo-se a palavra cristã. Logo, na concepção missionária, esse se desviará dos princípios do Império luso-cristão na América.

O número de cartas relativas a esse suposto vazio é enorme. Vivos ou mortos, sempre distantes de Deus, os indígenas, conforme indica o irmão Diogo Jácome, produzem um grande mal. Postos no caminho da perdição, estes nada sabem: “tam fora de saberem de quantos annos são, nem se an-de-morrer, nem depois de mortos onde an-de-ir, que nehuma paixão neles entra” (Idem, ibidem, p. 242).

Desta forma, o batismo, porta de entrada para a salvação individual do *Outro* e também sua inserção no grêmio da cristandade luso-imperial, esbarra na derradeira

inconstância da forma de ser indígena, sustentada por seus maus costumes. A queixa aqui exposta através de uma missiva do padre Afonso Brás aos padres e irmãos de Coimbra, feita dois anos após o desembarque da primeira missão, revela os indícios que dificultavam a modificação proposta pela Companhia de Jesus:

Hazemos cada día la doctrina a los esclavos desta villa que son muchos. No oso aqui baptizar estos gentiles tan facilmente, aunque lo piden muchas vezes, porque me temo de su inconstancia e poca firmeza, si no quando están em el punto de la muerte. Tiénese acá muy poca confiança em ellos, porque son muy mudales, y parece a los hombres imposible poder éstos venir a ser Buenos christianos: porque aconteció ya baptizar los christianos algunos, y tornarse a huыр para los gentiles, y andan después allá peores que dantes, y t´ornarse a meter em sus vicios (...) (CARTAS, I, 1956, p. 274-75).

O *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-57) segue essa mesma perspectiva. O texto escrito por Nóbrega indica, de maneira sintetizada, as dificuldades enfrentadas pelos missionários, a partir de uma conversa travada por dois colonos. O *Outro* é tomado para *Si Próprio* por meio das seguintes condições: animalidade, bestialidade, ausência de crença e, por fim, inconstância:

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

Matheus Nogueira: Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa crer nem adorar, não podem entender há pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, sem cree nada, todo o que lhe dizeis se fique nada (1956, p. 320).

A sequência do texto trata da dificuldade da inserção da fé cristã, seguindo os princípios da racionalidade pio mercantil própria da Companhia de Jesus. Antes, a contabilidade inaciana indicava a conversão de todos os *brasis* em apenas uma hora. Entretanto, as dificuldades elencadas inverteriam esse cenário: os missionários perceberiam que não poderiam converterem tampouco apenas um único índio ao longo de um ano.

É preciso decifrar o *Outro*. Desta forma, Nóbrega segue seu diálogo imaginário através de uma narrativa fundamentada em um esquema de comparação. Estabelecendo uma analogia linguística, considerando o idioma nativo e as sagradas escrituras, o missionário gera uma teia simbólica que, a princípio, permite uma aproximação para, em seguida, realizar a transferência dos sentidos dados à forma de ser *Tupinambá*.

A inconstância é justificada em função de uma interpretação dos advérbios indígenas que nega o léxico do *Outro*, transformando-o em diferente e, portanto, vazio. A tudo os

*Tupinambá* dizem *pâ* (sim), afirma Nóbrega, na mesma proporção que dizem *aani* (não). Desta maneira, disposto a transferir sua aproximação para seus semelhantes (*ante oculos ponere*), Nóbrega traçaria um paralelo exegético, utilizando um trecho do evangelho de Mateus, em função da ortopraxia desempenhada na América.

O fragmento selecionado nos informa acerca de um homem que possuía dois filhos: solicitando que um deles seguisse para uma vinha, a fim de trabalhar, ele respondeu ao pai que não iria cumprir com esta solicitação. Todavia, arrependido, este seguiu a ordem do pai. Na sequência, o pai fez o mesmo pedido ao segundo filho. Prontamente, este afirmou que cumpriria sua determinação. Entretanto, ele não foi para a vinha (Mat. 21, 28-30). Os índios, na percepção de Nóbrega, estavam a agir como o segundo filho, divergindo da vontade de Deus.

Encontramos nesse trecho os quatro símiles acentuados por Hartog (1999) em seu esquema de comparação: *similitudo per contrarium*, *similitudo per negationem*, *similitudo per brevitatem* e *similitudo per collationem*. O *Outro* é identificado a partir de um elemento contrário (a inconstância) a forma de ser luso-cristã, para, em seguida, ser negado e descrito em conformidade com uma projeção do real identificada com o universalismo que fundamenta as ações jesuíticas, reduzindo o diferente, analogicamente, por meio de uma aproximação que o classifica hierarquicamente como inferior, em comparação com outros grupos.

Este processo se seguirá na comparação dos *Tupinambá* com outros grupos (romanos, gregos, judeus e mouros). Toda inconstância dos indígenas, base dos maus costumes, tal qual se deu com outros grupos que entraram em contato com o cristianismo, teria ocorrido em função de erros que tornaram estes povos cegos, ou seja, incapazes de aceitarem a verdade revelada pela única fé possível, conforme a projeção universalizante das reduções inacianas. A diferença nesta passagem do trecho do *Diálogo*, que afirma os índios “dão credito a hum feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia, e em terem muitas mulheres” (1956, p. 336), é ressaltada por dois pontos. Primeiro: o autor identifica o responsável pela inconstância e, conseqüentemente, pelos maus costumes (*feiticeiro*). Segundo: o autor liga os erros (*maus costumes*) à cegueira (*inconstância*) e, por fim, a mentira (expressa no *crédito* dado ao *Outro* - *feiticeiro*), cuja origem é condicionada a um saber compartilhado entre os participantes da colonização da América portuguesa.

Articulado ao espaço de sua produção e difusão, esse saber permitirá a associação com a figura do Demônio como hipótese para a compreensão da forma de ser ameríndia, pois, como afirma um dos personagens de Nóbrega, a justificativa para o entendimento desse processo se daria pelo reconhecimento da presença do pai da mentira (Diabo), reinstalado em novas terras.<sup>34</sup> Esse redirecionamento permitirá a configuração de um novo cenário (inferno), acrescido de um novo personagem (Diabo), que passaremos a acompanhar, a fim de melhor compreendermos a demonização dos ritos *Tupinambá*.

#### **4.2 - O cenário infernal e o personagem diabólico**

Partindo de São Vicente, o padre Leonardo Nunes acompanhava um grupo de colonos que fora atacado pelos *Tupinambá*. O episódio, narrado pelo missionário aos padres e irmãos de Coimbra (1550), indica-nos a presença de um personagem (Diabo) e de um cenário (Inferno) específicos da alteridade jesuítica:

En este tiempo los Indios no nos davan espacio ninguno, siguiendo y acometiéndonos por todas partes, y cierto que parecían diablos. Todos andavan desnudos, como este costumbre de todos, dellos teñidos de negro, y otros de colorado, y otros ubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas con grande grita, y otros tañian junos buzios con que hazen alarde en sus guerras, que parecía el mismo infierno; y assí nos persiguieron passante de tres horas (CARTAS, I, 1956, p. 205).

Aos descreverem parte dos ritos *Tupinambá* relacionados à antropofagia, os padres da Companhia tratariam de assinalar a desordem social instaurada pelos indígenas. O evento narrado pelo padre Navarro (Bahia, 1550) aos padres e irmãos de Coimbra aproxima o *Outro* por meio do compartilhamento de códigos comuns, relativos à ideia de quebra da unidade luso-cristã. Os gestos ritualísticos indígenas ganham a seguinte descrição neste ponto: “Vi seis ou siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno” (Idem, ibidem, p. 183). Os adornos utilizados pelas mulheres também sinalizam a presença do Demônio entre os silvícolas. Nuas,

---

<sup>34</sup> Nóbrega, narra que “erros com erros, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo” (1956, p. 336). Sua afirmação é fundamentada em uma passagem do Evangelho de João (8: 44-45), em que Jesus dialoga com um grupo de fariseus. O *Outro*, desconhecendo a linguagem de Deus, é identificado com o Demônio, opositor da suposta verdade a ser universalizada a partir da missão, conforme podemos observar a partir da leitura do trecho mencionado: “Vós tendes como pai o demônio, e quereis fazer o desejo de vosso pai. Ele era homicida desde o começo e não permaneceu na verdade, porque a verdade não está nele. Quando diz a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira. Mas eu, por vos digo a verdade, não me credes” (1986, p. 1396).

dançando ao redor das fogueiras (*Inferno*) elas são interpretadas da seguinte forma: “(...) parecião os mesmos diabos: dos pees até à cabeça estavam cheas de penas” (CARTAS, II, 1956, p. 385).

O corpo do índio é considerado infernal. Tudo nele remete a inversão, em especial sua boca. Dela, o indígena alimentava-se de seus adversários, transformando a América em uma boca do Inferno: “Destá maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos (...) os quais todos são comidos dos Índios” (Idem, *ibidem*, 449). A boca servia ainda para o consumo de caium entre os *Tupinambá*. A cena construída pelos inicianos produz sua própria alegoria, de maneira particular ao universo luso-cristão: “Ni sé outra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beber” (Idem, *ibidem*, 132-33).

Seguindo esta mesma fórmula, as narrativas acerca das habitações dos *Tupinambá* apontam para um cenário consoante a demonização da forma de ser indígena: “São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meo das quais estão huns cantaros como meãs tinas que figurão as caldeiras do inferno” (Idem, *ibidem*, p. 385).

Destarte, o Demônio é descrito como responsável pela desarmonia do corpo social idealizado pelo projeto colonizador que une o Império português à Companhia de Jesus na América. Pero Doménech, reportando-se a Inácio de Loyola, nos diz das ações diabólicas e suas respectivas intenções nos trópicos:

Ya escriví a V.R. el principio desta casa, cómo fué de moços perdidos, ladrones y malos, que acá llaman patiffes y allá maioli; y cómo el Señor dió gracia para se principiar, ahunque el demonio trabajó açaz para la estorvar, y ahún no la deixa, como quien es, y assí spero en el Señor que el fructo desta vinya de a de margar y quebrar la cabeça, y, a gloria de Dios, ya le tiene tirado de las unyas muchas almas, que agora sirven a Dios (CARTAS I, 1956, p. 214).

O Diabo é considerado o autor da primeira quebra frente à harmonia arquitetada por Deus. Nesse sentido, as ideias de ordem e hierarquia, subordinativas ao *gubernatio* luso-cristão, são desconsideradas pela desobediência luciferiana. Disciplinado por Deus, ele recebe como castigo a pena de habitar o Inferno. Não se aquietando, o novo espaço de seu reinado, logo deverá pautar-se pela inversão, incitando, pois, a promoção da desordem, opondo-se a Deus. A partir dessa lógica, o Demônio é introduzido na América portuguesa. Seu saber, portanto, tem como finalidade distanciar os *Tupinambá* da salvação. Na vila de São Paulo de Piratininga, os indígenas “aprienden los costumbres del demonio (...) metidos em sus antiguos y diabolicos costumbres” (CARTAS, III, 1958, p. 370).

A mesma situação se aplica ao estado geral da nova terra. Os padres passam a descrever outra América, à qual a Companhia insere-se a partir de um confronto:

Y por eso venid, porque ya será razón que estandamos las asas de la charidad y volemós a la gente que nos espera, y acudamos a la guerra que el demonio pone al sangre de Christo, llamándose a posse y alegando su derecho antiguo (...) Finalmente, amados en Christo, venidnos a ajudar, que somos pocos y la tierra grande, los demonios muchos, y la charidad es mí poca” (CARTAS, I, 1956, p. 313-34).

Para os jesuítas, a presença do Demônio entre os *Tupinambá* é concreta, da mesma maneira que a América transformara-se em um novo Inferno. Logo, as ações catequético-rituais desenvolvidas pelos padres convergiram para esta dinâmica. O *Diálogo da fé*, catecismo composto por Anchieta, a partir de um diálogo fictício entre dois personagens (um mestre e um discípulo) confirma essa ideia, operando o estabelecimento de um sintagma cultural. Este texto selecionará elementos de duas culturas distintas para, em seguida, a partir da análise desses códigos simbólicos, subordinar parte desses elementos (neste caso, indígenas) aos interesses luso-cristãos.<sup>35</sup>

Diversas práticas cotidianas - benzer-se, invocação do nome de Jesus e dos santos, uso de água benta no interior das igrejas e cemitérios, uso de óleos em cerimônias de extrema-unção, etc. - são descritas no decorrer do *Diálogo* anchietano com um único objetivo: permitir que Deus afaste o cristão de seu inimigo (Diabo). A mesma questão se aplica ao Inferno. O catecismo visava permitir que os índios compreendessem os supostos perigos a que suas almas estavam expostas. A alma não exposta aos sacramentos tornava-se vulnerável ao Inferno, conforme os exemplos do batismo e dos mandamentos que Anchieta explicitara aos *Tupinambá*:

M: Para que nos batizamos?

D: Para sermos filhos de Deus e irmos para o Céu.

M: Mas não há de ir para o céu a alma do que não for batizado?

D: Não; há de ir eternamente para o Inferno (1988, p. 130).

M: Para onde há de levar os que guardarem sua lei?

D: Para o Céu.

M: E os que não guardarem?

---

<sup>35</sup> Antes do batismo, os padres determinaram o uso dos catecismos para a doutrinação dos índios. A ideia seria proceder à superação dos maus costumes, justificados pela presença, entre os *Tupinambá*, de quatro elementos diabólicos que os assolavam: a inconstância, a ambiguidade, a ilusão e a falsidade. Nesse sentido, escreveu António Pires aos padres e irmãos de Coimbra (1550): “Muchos de los gentiles piden el agua del baptismo mas el P. Nóbrega há ordenado que primeiro se les hagan los catecismos y exeorcismos, hasta tanto que conozcamos em ellos firmeza, y que de todo corazón crean em Christo, y también qye primeiro emienden sus malos costumbres” (CARTAS I, 1954, p. 252).

D: Há de lançá-los no Inferno (ibidem, p. 154).

Legitimando a condição anímica dos *Tupinambá*, os catecismos visavam proporcionar o reconhecimento da verdadeira face indígena, numa tentativa de aproximá-los, via de regra, dos reflexos da *Veritas* cristã. Se o *Outro* passa a ter alma, é preciso preenchê-la, definindo corretamente sua forma (*anima bene formati*). Entretanto, a superação desse estágio praticamente hermético emerge da configuração de um novo indígena que, rescrito como um Ditado, é mediado pelas categorias religiosas-jurídico-mercantis que definem o Império português e sua relação com a Companhia de Jesus. Neste sentido, a presença jesuítica na América identificará as diferenças em função de seus esquemas comparativos generalizantes, transformando-as em inversões capazes de traduzir o *Outro*.

Dito isto, toda imagem projetada pela ortopraxia inaciana, considerando os catecismos de Anchieta, estiveram a produzir análogos longínquos, compostos de reflexos distantes do espelho indígena, reincidindo a alteridade exercitada pelos missionários. Retomando a explicação dos mandamentos aos índios, podemos notar esta questão, revendo a ressignificação dada por Anchieta ao sentido do primeiro mandamento cristão:

M: Como diz a primeiro:

D: Honrarás a um só Deus.

M: Quem quebra esse mandamento?

D: Quem não aprende a doutrina.

M: Quem mais?

D: O que finge saber coisas, e o que declara a lei de Deus e não a guarda.

M: Peca quem se faz feiticeiro, para matar gente ou para benzer?

D: Peca mortalmente.

M: Quem mais quebra o mandamento de Deus?

D: Quem crê em feiticeiros (Ibidem, p. 198).

A ortopraxia, por meio de pontos de conexão léxica e metalinguística, opera a tradução do indígena, conforme demonstra Hartog (1999). Desta forma, os paradigmas que modelam a forma de ser luso-cristã são reajustados, tendo em vista a posição do missionário. A *quebra*, expressão da dificuldade enfrentada pela Companhia de Jesus, é sinalizada no reconhecimento daquele que peca por *se fazer crer* ou por *crer* neste primeiro. Neste ponto, não só o caraíba, mas todos os indígenas, tem suas almas demonizadas pela alteridade jesuítica, que institui a *forma* em concordância com o *espaço* de sua criação, determinando, pois, uma *espacialização do saber*, capaz de transcrever a circulação de antigos códigos simbólicos, relativos a ideia da presença demônica na Europa, agora revistos sobre a América portuguesa, propriamente transformada em um novo espaço infernal, detentora de seus próprios personagens malignos.

Esse redimensionamento transformou o caraíba em um metonímia americana do Diabo europeu. Em carta aos padre e irmãos de Coimbra (1551), António Pires afirmaria que a população indígena dava pouco crédito a ação missionária. As dificuldades são expressas em função da presença ativa do Demônio, que se assentara na América por meio dos caraíbas, considerados “legos ministros de Satanás” (CARTAS I, 1956, p. 253). Postos em peregrinação, os jesuítas se deparavam com a constante necessidade de corrigir os maus costumes indígenas (*su faltas*) e seus seus operadores (*hechizeros*), “mostrándoles sus engaños muy claros (...) porque le hablaban del infierno y del diablo” (Idem, ibidem, p. 378). Em outra carta, os missionários informavam que os *Tupinambá* permitiam que os caraíbas homens que “dizen muchas cosas falsas y mentiras que el demonio, su padre, les enseña” (Idem, ibidem, p. 384), acessassem suas aldeias.

O caraíba, concebido desta forma pela missão, negava os códigos da linguagem religiosa-jurídico-mercantil luso-cristã exercida na América. Neste sentido, Pompa pontua que:

(...) eles negam os princípios da vida social porque negam a troca: linguística (são silenciosos, ou cantam), social (são solitários, ou polígamos, mulheres virgens preparam suas comidas), alimentar (não produzem, recebem bens em excesso). Não vivem nas comunidades, vão e vêm de aldeia em aldeia, são errantes, vagabundos, perigosos porque mediadores entre duas esferas que não deveriam estar em contato: humana e divindades (...) (2003, p. 173).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Diversos registros produzidos pela Companhia de Jesus atestam a ideia que acabamos de apresentar. Selecionamos uma carta escrita por Nóbrega que sintetiza a ação dos caraíbas nas aldeias: “De ciertos en ciertos años vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de sua venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diciendo públicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, pidiendo perdón dellas. En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las agujadas [enxadas] se yrán a cavarm y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornanr moás, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. Y acabando de hablar en hechizero, comieçan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, enchándose en tierra, espumando por las bocas, y en aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la sanctidad, y a quien esto no haze, tiénenlo a mal. Y después le ofrecen muchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaños y echizerías. **Estos son los mayores contrarios que acá tenemos, (...)**” (CARTAS, I, 1956, p. 150-152 - grifo nosso). Tidos como líderes espirituais das tribos, orientadores dos demais índios, perfazendo a “ponte” entre a vida na Terra e o mundo dos espíritos, os caraíbas eram consultados em diversas questões da vida cotidiana Tupinambá. Dúvidas ligadas à natureza, guerra, caça, navegação, tabus, vida sexual, estados físicos, estados afetivos, sonhos, ornamentos e colares, reino animal e outras práticas eram sanadas por estes

Os maus costumes, dados não mais pela ideia inicial dos *papéis em branco* descritos por Nóbrega, são redefinidos, em função de uma teia simbólica que adjetivou o caraíba como responsável pela cegueira *Tupinambá*, fundamentada na ilusão e na falsidade dos *feiticeiros* descritos pela Companhia de Jesus. Nesse sentido, pondera Agnolin, a presença jesuítica trabalharia a fim de reordenar o novo espaço, procurando redimensioná-lo em consonância com os preceitos propostos pela missão:

Os excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de “costumes abomináveis” ou “maus costumes” - cauinagem, guerra, antropofagia, sexualidade desordenada, pinturas, danças, etc. - que conotava um estágio (de memória aristotélica) inferior de humanidade, revelador de uma profunda desordem social e que dificultava, ao mesmo tempo, o processo de civilização, fundamento irrenunciável para a (posterior) obra de cristianização. No combate a esses institutos, assim como à instituição central da cultura tupi do *karaíba*, os “redutores” jesuítas, serão sempre irredutíveis (2007, p. 276).

Desta forma, os missionários identificaram os caraíbas como principais adversários da expansão luso-cristã na América. Raminelli, ao estudar as representações iconográficas pertinentes aos índios na América portuguesa no decorrer do período colonial, constatou a associação entre esses personagens e o Diabo nas descrições da ortopraxia inaciana:

Os pajés, por sua vez, constituíram o mais forte elo entre os índios e os demônios. Os caraíbas eram os servidores do Diabo, não permaneciam na aldeia e recusavam-se ao convívio diário com a tribo. Viviam nas florestas e mantinham contatos com os espíritos. E assim procuravam disfarçar sua malignidade e destacar-se entre os moradores da aldeia (1996, p. 121).

Essa associação é estabelecida por outros autores. Pompa indica que os jesuítas entendiam que os caraíbas “se opõem com toda a sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, vale dizer, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra, com o *genus angelicum* dos índios” (2001, p. 186), sendo que, para esta mesma autora, na ausência “de outros sinais de idolatria, são estes extraordinários personagens, dos quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens” (Idem, *ibidem*).

---

indivíduos (MÉTRAUX, 1979). Nesse sentido, Métraux (Idem) dedica dois itens de sua pesquisa, entre as páginas 65-75 e 148-55, a estas questões e a influência dos caraíbas na vida cotidiana das tribos.

A doutrinação dos indígenas, conforme indica Raminelli, fazia-se mais do que necessária: “(...) a catequese provocaria a ruína do império maligno e pela conversão promoveria a liberdade dos antigos escravos de Satã” (1996, p. 114). Mas, nem sempre, essa partida entre o Bem o Mal nos trópicos era disputada de maneira igual. Os missionários entendiam que o Demônio levava vantagem nesta luta ao utilizar-se dos caraíbas: “(...) bastava uma só palavra dos feiticeiros para convencê-los do contrário. Os religiosos combatiam um inimigo muito poderoso, ou melhor, lutavam contra um adversário com plenos poderes sobre as tribos” (Idem, *ibidem*, p. 122).<sup>37</sup>

Frente este cenário, a única explicação possível para a dificuldade enfrentada pelos missionários seria, como indicou Bosi, a “demonização dos ritos tupis” (1994, p. 68). A ortopraxia luso-cristã esbarraria no caraíba, eleito o principal adversário das transformações propostas pela Companhia de Jesus. Logo, de acordo com Agnolin, os caraíbas, na leitura européia, eram tidos como a antítese não prevista na negociação pela salvação das almas:

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor dos erros e falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território de ação simbólica, os *pagés* ou *caraiabas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais. Não é por acaso que os costumes, impedimento da ação missionária e território da ação diabólica são vistos como inspirados pelas “cerimônias diabólicas”, realizadas pelos “feiticeiros”. O objetivo da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias, os antigos costumes: e neles se inscreve a ação demoníaca (2007, p. 284).

Destarte, a justificativa para esse processo ocorre a partir da ideia de que o Demônio desloca-se para a América junto com os europeus. A experiência herética difundida no Velho Mundo é recondicionada conforme a nova realidade experimentada. Vainfas indica o deslocamento das forças malignas em direção às terras brasileiras da seguinte maneira:

Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirimir na velha cristandade, os europeus a reproduziram no trópico (...) Trouxeram o

---

<sup>37</sup> Um exemplo interessante sobre a ação dos caraíbas diz respeito as dificuldades que os padres tinham para realizar batismos *in extremis*, frente a mediante a ação fabular desses indígenas. Disposto a batizar um índio doente, o padre Leonardo do Vale destacara que “ (...) não faltão mensageiros do demonio que lhe metão falsos medos com os Brancos, a que parece que Nosso Senhor permite que eles temão tanto e mais do que antes erão temidos deles, e ajudara tambem a isso os feiticeiros que antre esses há polo descredito e falta de pitanças que há conversão lhes causa” (CARTAS III, 1958, p. 485). Em outra carta, o padre António Blásquez, ao tratar do batismo de um índio moribundo, informara que o mesmo demonstrava “ (...) miedo que ell baptismo le causasse la muerte, cosa que los hechizeros o el diabólico le tiene metido em la cabeza, desde el principio que los de la Companhia converson com ellos” (Idem, *ibidem*, p. 403).

demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio (1995, p. 63).

O Demônio havia se instalado por todo o continente americano. Delumeau cita o caso dos espanhóis para ilustrar essa questão. Segundo ele, estes “tiveram a convicção de tropeçar por toda parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram de que era seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios” (1989, p. 262). Os motivos que teriam proporcionado esse redimensionamento das hordas demoníacas em um novo território são observados a partir do fato da *nova* realidade (americana) ter sido explicada pela *antiga* experiência (européia). A única compreensão possível para os maus costumes descritos pelos missionários advinha da forma de ser luso-cristã. Lanciani colabora para a compreensão das imagens construídas acerca dos *Tupinambá*, ao considerar que:

(...) a percepção do novo pode manifestar-se também através de uma revisitação do antigo que, enxertado em húmus diverso, se constitui em representações inéditas que ajudam a penetrar os enigmas do mundo, transformando-se em instrumentos de conhecimento (1992, p. 26).

A partir desse instante, o vazio a ser preenchido poderia ser ocupado tanto por Deus como pelo Diabo. Desta forma, o indígena deixaria de ser visto como um indivíduo potencialmente passível de ser convertido de forma rápida. Antes disso, era necessário combater as forças demoníacas instaladas agora na América, em conexão com os caraíbas:

Portanto, na nova contraposição entre cultura européia e cultura distorcida (americana), a ingenuidade natural é gradualmente substituída pela imagem de um mundo culturalmente pervertido. De fato, dado o expandir-se na Europa das heresias, não será difícil atribuir às responsabilidades da perversão ao Diabo que irá operar com a ajuda dos falsos profetas indígenas (pajés ou caraíbas) (AGNOLIN, 2005, p. 101).

Será por meio de uma série de ações supostamente orientadas por este personagem, considerado capaz de suspender simbolicamente a ordem e a hierarquia próprias da forma de ser luso-cristã quinhentista, que passaremos a observar os ritos *Tupinambá* descritos pelos padres da Companhia de Jesus. Deste modo, acompanharemos as ações maléficas praticadas na infiel e desordenada América diabólica, externadas pelos jesuítas a partir de uma interioridade própria, irredutível em relação a redução de *Seu Outro*.

### 4.3 - Os ritos malignos da ortopraxia jesuítica

Em um estudo sobre elementos da história e cultura *Tupinambá*, Fausto (1992) afirma que os indígenas que habitavam a costa brasileira foram varridos de nosso litoral em menos de dois séculos, a partir do processo inicial de colonização da América portuguesa. De qualquer maneira, os *Tupinambá* teriam deixado, a contragosto dos missionários e demais agentes colonizadores aqui instalados, uma memória coletiva ativa, fundamentada em seus ritos:

Hoje, mais de três séculos depois (e apesar de tudo), vários grupos tupi-guarani insistem em continuar vivendo, e afirmando, de modo dinâmico, sua distintividade cultural. Em distantes recônditos amazônicos, ou próximos a centros urbanos, os Parakanã, Araweté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Paritintins, Tupi do Cunimapanema, entre outros, ainda resistem à voracidade avassaladora dos conquistadores - estes temíveis canibais que, talvez por não comerem a carne, preferem se apropriar do espírito (Idem, ibidem, p. 393).

O exemplo dado por Fausto (Idem), alude às práticas condenadas pelos missionários.<sup>38</sup> Entre elas, primeiramente, destacamos a nudez. A ausência de vestimentas entre os *Tupinambá* parecia ser um impedimento constante para a conversão. Em carta escrita ao padre Simão, Nóbrega trataria desta questão:

Também peça V.R. algum petitorio para roupa, para, entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos huma camisa a cada molher, polla honestidade da religião christã, porque vem todos a esta Cidade à missa aos domingos e festas, que faz muita devoção, e vem rezando as orações que lhe insinamos e nom parece honesto estarem nuas entre os christãos na igreja, e quando as insinamos (CARTAS I, 1956, p. 127-28).

Ao solicitar o envio de recursos para trajar o *Outro*, percebemos a presença da comparação entre o *nu* e o *vestido*, bem como suas respectivas consequências na América. A *honestidade* advinda do esquema generalizante proposto pelo universalismo cristão recusa a forma pela qual o diferente se apresenta. Desta maneira, a nudez se configura em

---

<sup>38</sup> Uma síntese desse quadro pode ser apreciada a partir da seguinte missiva: “Seus prazeres são como an-de ir à guerra, como an-de beber hum dia e huma noute, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldeam e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matança; an-de aparelhar pera seus vinhos e cozinhadas da carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas an-de tornar moças”(CARTAS, I, 1956, p. 242).

*desonestidade*, a partir de uma inversão que a traduz como ilusão. Não sendo considerado o comportamento correto, este se distancia da *Veritas* luso-cristã.

De acordo com Kok (2001), o corpo se tornaria abrigo do pecado para os missionários. Os jesuítas o valorizariam em conformidade com uma única expressão: a mortificação. Os índios, adversamente, concebiam seus corpos como representação de seu estatuto de homem, a partir de seus feitos de guerra. Logo, a alteridade construída pelos inacianos reservaria espaço para outra discussão: as contradições entre a representação de um Deus uno e múltiplo, a partir da ideia da Santíssima Trindade, todavia, incorpóreo mediante a percepção ameríndia.

A imagem descorporificada de Deus transforma o *Outro* em pecador, considerando a sensualidade da ausência de vestimentas. Nóbrega informaria que os índios buscariam preencher esse vazio relativo à imagem do corpo divino: “estão mui apegados com as coisas sensuaes. Muitas vezes me perguntam si Deus tem cabeça e corpo de mulher, si como e de que se veste e outras cousas semelhantes” (CARTAS I, 1988, p. 101).

Em carta endereçada ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega trataria de expor a preocupação dos missionários em relação à nudez, solicitando, pois, a colaboração dos letrados de Coimbra. Fazer o índio compreender a doutrina trinitária, bem como a adoção da castidade entre os religiosos era, com efeito, um desafio. Entretanto, a maior dificuldade enfrentada quanto à questão do uso do corpo dizia respeito à tentativa de cobrir a nudez indígena:

Como nos averemos acerca dos gentífos que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera vestirem: se somente por razão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e por outra parte, eu não sei quando tanto gentífo 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 (CARTAS I, 1956, p. 407).

Anchieta, ao reportar-se sobre os *costumes dos brasis* em sua *Informação do Brasil* (1584), afirmou que “Todos estes ordinariamente andam nus” (1988, p. 337). Ainda ao tratar daquilo que cobria os corpos nus (*coisas que pertencem ad vestitum*), Anchieta indicaria a identificação do *mau costume* (nudez) centrado na *inconstância* da forma de ser *Tupinambá*:

(...) quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nu; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais

nu, outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão as bodas vestidos e a tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes (Idem, ibidem, p. 434).

Percebe-se aqui que o corpo é lugar de *inversão* e, conseqüentemente, de *desordem*, quebrando, pois, a organização divina e real dimensionada pela Companhia de Jesus. A missão produziria uma comunicabilidade que visava abalar o uso do corpo fora do entendimento cristão. Nesse sentido, a poligamia se unia a nudez. O *Outro* é construído novamente através de uma comparação que o fixa como diferente, a partir de um ponto universalmente compartilhado pela *civis* luso-cristã. O índio, escrevem os missionários, “em algumas cosas parece com los moros, asi como em tener muchas mugeres” (CARTAS I, 1956, p. 225). Luis da Grã informaria a Inácio de Loyola que uma das maiores honras dos *Tupinambá* “es tener muchas mugeres, pero a la verdade ninguna es muger verdadeira, sino concubina porque las dexan cada vez que se les antoja (...)” (CARTAS II, 1956, p. 292). A poligamia tornaria os indígenas mais distantes ainda do batismo e, por sua vez, da salvação. Nóbrega trataria de afirmar as dificuldades enfrentadas, em especial os relacionamentos consanguíneos (avunculares e de primos-cruzados), informando a justificativa para a ausência do batismo:

O gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro, com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará uma povoação, apenas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente a nossa Fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de publica honestidade, e este é o maior estorvo que temos não os poder por em estado de graça e por isso não lhe ousamos dar o Sacramento do Baptismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do pecado (CARTAS I, 1988, p. 148).

A *Cunhãiba*, termo tupi que, a partir do sistema de parentesco indígena, designaria a futura esposa neste espaço relacional (FERNANDES, 1963), poderia ser uma sobrinha ou prima. A própria ideia de casamento, conforme informa-nos Métraux (1979), seguia características próprias, divergentes do rito cristão. A tribo, unida em torno de uma grande festa, consumia cauíum ao longo de toda a cerimônia. Ao tempo de seu término, o casal era presenteado com uma nova rede. O rito previa ainda que o noivo provasse cauíum pela primeira vez, sob a supervisão de um homem mais velho, a fim de se evitar a queda de parte da bebida na terra, vez que esse acontecimento, observado como um presságio, determinaria a ausência de valor do recém-casado em uma futura guerra.

A observação aqui feita, associada à ortopraxia jesuítica, indica-nos que, *sem ânimo*, dispensando a *nossa Fé*, os indígenas agiam mais uma vez de maneira desonesta, permanecendo inseridos no erro. Induzido pelo Diabo, o índio pecava constantemente, conforme informa-nos Anchieta em um de seus textos teatrais. Seu *Auto de São Lourenço* (1586) trata de apresentar o conluio entre Guaixará (Demônio) e os indígenas que habitavam a América. Nesse sentido, os *maus costumes* são expostos, entre eles a poligamia:

Como eu, no mundo quem há?/Eu sou bem conceituado,/Eu sou o diabão assado/Que se chama Guaixará,/Em toda a terra afamado!/Agradável é meu modo:/Não quero o índio vencido,/Não o quero destruído./Remexer o povo todo/É somente o que eu envido./(...)/E viver se amancebando/E adultérios espiciando,/Não o deixem meus terreiros (1977, p. 145-46).

A peça de Anchieta fazia referência a outro costume considerado abominável e, por isto mesmo, diabólico entre os *Tupinambá*: a cauinagem. A ação diabólica segue a seguinte premissa entre os *maus costumes* dos índios:

É boa coisa beber,/Até vomitar, cauim./É isto o maior prazer,/Isto sim, vamos dizer,/Isto é gloria, isto sim!/Pois só se deve estimar/Moçacara beberrão./Os capazes de esgotar/O cauim guerreiros são,/Sempre anseiam por lutar (Idem, ibidem, p. 146).

Na sequência, observamos um diálogo entre Guaixará e um de seus demônios auxiliares (Saravaia). Este último fora enviado a uma aldeia, a fim de promover a desordem entre os indígenas. Para tanto, o Diabo se utilizaria do cauim:

[Guaixará] Não se demorou na raia/Já chegaste, Saravaia?  
[Saravaia] Sim, honra-nos todo o bando,/está em festa toda arraia!/Goza, oh sim!/regorgitava o cauim:/Igaçabas de grão porte/convidavam de tal sorte/que se esgotavam sem fim.  
[Guaixará] Estava forte?  
[Saravaia] Bem forte!/Para tal festa acorriam/os rapazes beberrões/que empestam os aldeões:/velhos, velhas, moças iam/servindo mais, mais porções (Idem, ibidem, p. 153).

Cabe considerarmos, antes de seguirmos comentando a maneira pela qual os jesuítas concebiam o consumo de cauim, o sentido atribuído a sua utilização entre os indígenas. Métraux (1979) indicaria que todos os gestos sociais da cultura *Tupinambá* incorporavam o consumo desta bebida. Ritos de iniciação ou passagem - nascimento de uma criança, a primeira menstruação de uma mulher, a perfuração do lábio inferior de um jovem, as

cerimônias que antecediam a partida em direção a guerra, a antropofagia, entre outras ações - previam o compartilhamento deste líquido.<sup>39</sup>

Os *Tupinambá*, comenta Fernandes (2006), possuíam amplo conhecimento acerca da fermentação de diversos alimentos, produzindo diferentes bebidas, entre as quais as cervejas de mandioca e milho e os vinhos de frutas, em especial o de caju. O consumo destas bebidas ficava limitado aos eventos que descrevemos no parágrafo anterior, ou seja, as *cauinagens* não ocorriam no dia-a-dia, de maneira aleatória. Sua constante utilização dificultava a transformação do *Outro* em cristão e, portanto, indivíduo sujeito ao Império português.

O cauim detinha a função de reatualizar uma memória, significativa perante a forma de ser deste grupo. Por conta disto, na ausência de templos ou ídolos, a bebida deveria ser extirpada. Anchieta escrevera que “Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana.” (CARTAS II, 1956, p. 194). Neste sentido, indica Viveiros de Castro, “os tupinambás bebiam para *não* esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo àquilo que queriam abolir” (2002, p. 248).

Desta forma, o consumo de cauim foi tão diabolicamente enfatizado quanto outro rito extremamente condenável pela missão: a antropofagia. Havia, pois, um horror semelhante ou, deverás, maior em relação à cauinagem. Seria esta, na concepção inaciana, um dos *maus costumes* mais abomináveis entre os índios, em função dos comportamentos observados pelos padres. Logo, a partir deste fio condutor, fora constituída a disputa pela construção de um novo selvagem. Sua primeira imagem, retorcida pela ebriedade, opunha o desejado estado de temperança idealizado pela ação catequética da Companhia de Jesus.

Luis da Grã, escrevendo de São Paulo de Piratininga, a Inácio de Loyola, indicaria que todos os demais males padeciam da embriaguez:

começan a beber y házense tan rudos y tan ruínes que no es de creer. Este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tempo que no estén beodos, y em estos vinos, que ellos hazen de totalas cosas, se

---

<sup>39</sup> Fernandes comenta o sentido controverso da palavra *cauim*: “Os dicionaristas afirmam que a palavra significa ‘bebida fermentada’ (Aurélio) ou ‘bebida qualquer’ (Houaiss). Alguns autores, como Rodolfo Garcia, relacionam ‘cauim’ a *acayu-y*, ou ‘água de caju’, o que faz referência a uma das bebidas preferidas dos índios. De minha parte, fico com a tradução de Ermano Stradelli (*Vocabulário Nheêgatú*, 1929), que prefere *ca’o-y*, ou ‘água do bêbado’, usado para qualquer bebida espirituosa, daí as palavras *caoy-ayáb* (‘cauim azedo’) e *caoy-piranga* (‘cauim vermelho’), com as quais os índios designavam o vinho dos europeus, ou *caoy-tatá* (‘cauim de fogo’), usado para a aguardente” (2006, p. 100).

tratan todas las malicias y deshonestidades: a la verdad este su vino assí grueso es comer y beber, y muchas vezes no comen outra cosa (CARTAS, II, 1956, p. 294).

Alcoolizado, o índio se transformava em irresponsável. Fernão Cardim descreveria a desordem vivenciada por ele em relação à utilização do caium nos ritos *Tupinambá*:

(...) têm alguns dias particulares em que fazem grandes festas, todos se resolvem em beber e durão dous, tres dias, em os quaes não comem, mas sómente bebem, e para estes beberem serem mais festejados andão alguns catando de casa em casa, chamando e convidando quantos achão para beberem, e revesando-se continuão estes bailes e musica todo o tempo dos vinhos, em o qual tempo não dormem, mas tudo se vae em beber, e de bebados fazem muitos desmanchos, e quebrão as cabeças uns aos outros, e tomão as mulheres alheias (...) (1980, p. 89).

O consumo de caium tem seu lugar definido em todas as experiências da tribo, conforme já indicado. A alteridade gestada no interior da missão produz a seguinte exterioridade relativa ao uso desta bebida mediante a antropofagia:

Las mugeres en este tiempo todas andan ocupadas en cozer vino de que hazen 50, 100 tijanas de que muchas llevan más de 20 arrobas. (...) Comiençan los convidados todos a bevir un día a la tarde y beven toda la noche, y en amanecendo sale el que le ha de matar con una espada de palo, que será de 9, 10 palmos, mui pintada; con ella arremete al que esta atado y le da tanto en la cabeça, hasta que la quebre y después se va hechar 8 ó 15 días, los quales son de abstinencia porque en ellos no come sino mui pocas cosas. Luego tornan a proseguir en el beber hasta acabar los vinos, otros toman los muertos y chamúscanlos como puercos y quizan aquella carne y cómmenla (CARTAS I, 1956, p. 228-29).

O padre Navarro descreveu o perigo que o consumo de álcool entre os *Tupinambá* impunha a missão. Renovada a antiga memória diabólica, os índios se dispunham a perseguir os padres:

Ansí llegamos a uma aldeã, donde hallamos los gentiles 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, podem fuego a la casa a donde ay estrangeiros (CARTAS, I, 1956, p. 278).

A ausência de uma moradia fixa também passaria a incomodar os padres. Anchieta rendeu os seguintes versos ao governador Mem de Sá, incentivador os aldeamentos:

Brotam as novas moradias; o índio, nômade há pouco,/ergue seu teto que os abrigará muitos anos,/E canta, em igrejas novas, o nome de Jesus, reverente./O pio governador impõe santas leis aos selvagens,/E, desterrando costumes e ritos dos antepassados,/Vínculos que os ligavam ao tirano do

inferno/E lhes enlodavam as almas de culpas horrendas,/Substitui-lhes preceitos divinos que cortem abusos,/Lavem os corações afeiados e os rendam ao jugo/De Cristo que, com um único aceno, rege o universo (1986, p. 137).

As dificuldades pertinentes à evangelização das aldeias são expostas na comparação entre o índio nômade e aquele que se encontra fixado nos aldeamentos. A ausência de novas movimentações limitaria os antigos costumes, explicados pela ação diabólica que permeava essa rede de relações. Antes, o cenário descrito era outro, repleto de dificuldades. Mencionando alguns grupos que habitavam a região da Vila de São Paulo de Piratininga, Luis da Grã trataria de indicar os motivos que desencadeavam a constante mobilidade dos índios:

(...) es la mudança continua desta gente, que no atura em um lugar sino mui poço, porque como las casas de la tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o quatro años, vanse a hazer otras em outro lugar; y es también la causa acabada una novedad de mantenimientos em uma parte, buscan otra em otra parte, derrocando siempre para ello matos, como lo hazen los blancos; y lo peor es, que no se mudan juntos, sino espargidos. Esto haze que es necessario gastar el tiempo con poca gente, y ésta quando se han gastado dos, três años con ella, mudánse e piérdese todo, porque no es gente que persevere i los dexan. Y mucha dubda tenemos si haremos christianos a estos muchachos (CARTAS II, 1956, p. 292).

A identidade cultural *Tupinambá* deliberava sua centralidade social na guerra, considerando que sem esse evento não poderia haver o sacrifício ritual do inimigo e, por consequência, a prática antropofágica que fazia parte da forma de ser deste grupo social. Uma boa morte dependia única e exclusivamente do ato de guerrear, episódio capaz de ordenar socialmente o equilíbrio cultural dos *Tupinambá*. A guerra garantia ainda o exercício da vingança, instituição importante nesta sociedade, conforme indica Fernandes (1970). Cabe, pois, considerarmos, antes de observarmos as descrições mediadas pela ortopraxia jesuítica, o fato da guerra ter sido uma atividade ritualizada pelos povos indígenas que ocuparam nosso litoral:

O “ciclo de guerra” na sociedade tupinambá era dotado de ritmo regular: os ritos estabeleciam com precisão o que os indivíduos deviam fazer no curso dos acontecimentos e situações sociais, que se desenrolassem entre a determinação do ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. A rigor, todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e renomação (Idem, ibidem, p. 67).

Pouco tempo depois de ter desembarcado em Salvador, Nóbrega encaminhava uma missiva descrevendo os comportamentos conseguintes a guerra, sinalizando, com efeito, a

*honra e a felicidade* herdadas do Demônio, a partir de uma analogia com uma passagem do já citado evangelho de João que converte, em sua reatualização, o *Outro* em um próximo (filho) do Diabo, sendo, portanto, totalmente distante de Deus:

Esta es la cosa más abominable que entre esta gente ay. Y si mantan alguno en la guerra tráhenlo en pedaços y pónenlo al humo y después lo comen con la misma solemnidad e fiesta, y todo esto por el odio entrañable que se tinen unos a outros. Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honra, y esta es su felicidad y deseo, lo qual todo heredaron del primero y segundo hombre, y aprendieron de aquel qui ab initio mundi homicida est.<sup>40</sup> (CARTAS I, 1956, p. 137).

Passados três anos do estabelecimento do primeiro governo geral, o irmão Vicente Rodrigues enviava notícias das ações que desempenhara na Bahia. As informações encaminhadas aos padres e irmãos que se encontravam em Coimbra os situavam acerca das experiências vividas naquele espaço. O missionário recomendaria aos colonos não fazer guerra, descrevendo, na sequência, seus desdobramentos, entre eles a antropofagia. A justificativa dada pela alteridade inaciana determinava o reconhecimento da presença do Demônio na dita aldeia, a agir em conformidade com a tribo mencionada:

De outra vez em hua Aldea, donde tenía muchos christianos, a los quales encomendava mucho que no fuesen a la guerra a lo menos tantas veces, donde se comían mui asperamente y que em aquellas cosas y otras semejantes harían contra lo que Dios mandava y lo que el demonio tanto queria, el qual da el paguo a sus leales servidores (Idem, ibidem, p. 303).

O padre Navarro, em carta aos padres e irmãos de Coimbra, situara outra dificuldade enfrentada pelos missionários: a antropofagia. Segundo o religioso, o hábito de ingerir carne humana fazia com que os missionários negassem o batismo aos índios. Mesmo na hora da morte, descreveu Navarro, os indígenas almejavam poder consumir carne humana:

Esta es la una causa por la qual les no uso administrar el sacramento del batismo (...) que es de estaren muy araygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el transpasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va más desconsolados hombres del mundo; la consolación en su vingança. (Idem, ibidem, p. 182).

A última referência dada nesta missiva alude à única consolação possível entre os *Tupinambá*: a vingança. Criticando-a, o jesuíta se punha a discordar da identidade partilhada por esta sociedade. A sequência de sua correspondência trata de indiciar os motivos pelos

---

<sup>40</sup> João, 08, 44.

quais os índios praticavam a antropofagia, indicando tratar-se de um costume entre este grupo:

La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costunbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar? (Idem, ibidem p. 181-82).

Navarro finalizaria sua escrita comentando que ainda conseguiria administrar o batismo para os índios. Entretanto, antes disso, os missionários deveriam combater o hábito condenável de ingerir carne humana. Narrando a ida de vários guerreiros em direção a uma aldeia, dispostos a se vingarem de seus inimigos, alguns indígenas traziam enorme quantidade de carne humana. Sua observação seguinte descreveria a cena do preparo do banquete exoantropofágico, reservando lugar especial para o Diabo:

(...) entrando en la 2.<sup>a</sup> casa allé una panela a manera de tinaja, en qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabeças de hombres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno (Idem, ibidem, p. 182-83).

Ao decidirem desafiar o Demônio, os jesuítas enfrentaram o obstáculo da antropofagia. Considerando que seria muito difícil retirar esse hábito do cotidiano dos *Tupinambá*, os padres passaram a batizar os prisioneiros de guerra antes desses serem mortos por seus adversários. Estando em uma aldeia que reunia uma quantidade enorme de índios, em função do andamento do rito antropofágico que lá ocorria, o padre Vicente Rodrigues agira com êxito na tentativa de batizar um prisioneiro prestes a ser executado. Ao notarem o fato ocorrido, os índios teriam se oposto “com gran furia enpeçaron a dar grandes vozes y las viejas los irritavam: ‘No véyes que os dañan la carne?’ Y viniendo com aquella fúria contra los Padres, y ellos com gran seguridad le mostraran charydad y amor” (Idem, ibidem, p. 518).

O batismo alterava o sentido dado ao ritual indígena. A água aspergida sobre o prisioneiro modificava substancialmente aquela relação constituída, não sendo, pois, aceita a inserção de outro rito (neste caso, cristão) neste evento. Entretanto, o entendimento dos religiosos seria outro. A percepção dos jesuítas indicaria que o sacramento modificaria o gosto da carne a ser consumida. Franco, ao comentar as ações desenvolvidas por Nóbrega na América portuguesa, informa que, para os missionários, o Demônio “metteu na cabeça aos Índios que o baptismo tirava o gosto às carnes” (1988, p. 35).

Os jesuítas, mesmo não concordando, teriam, neste caso, compreendido que, para os *Tupinambá*, a melhor sepultura que poderia ser dada a um índio seria o estômago de seu adversário, fazendo, com efeito, muito mais sentido do que os vermes da terra. Nesse sentido, Agnolin aponta o significado dado a esta prática:

Nesse ponto, é interessante observar que, dentro desse “princípio de reciprocidade”, assume um valor extremamente significativo o fato de o cumprimento, digno e glorioso, da vida de um guerreiro consistir em ser assimilado pelo corpo vivente do inimigo. A própria documentação de viajantes e exploradores europeus dos séculos XVI e XVII evidenciava como o estômago do inimigo representaria o único túmulo digno de um guerreiro tupinambá: sem a morte em mãos de outrem ter-se-ia paralisado o mecanismo interminável da vingança que constituía, aliás, a garantia da reprodução social, determinando a possibilidade do acesso ao *status* de pessoa na cultura tupi (2005, p. 315).

Entre os *Tupinambá*, havia a distinção entre uma morte boa (em guerra) e uma morte ruim (fora de combate). Configurada como destino comum a todos, uma boa morte seria fator fundamental para o estabelecimento da ordem cultural entre os participantes desse grupo. Em oposição a este entendimento, havia a possibilidade de uma morte desonrosa. Nesse sentido, considera-se que existia uma apropriação cultural dos sentidos dados a morte. Este evento se inseria na cosmovisão indígena “em torno da representação do inimigo, dos ritos sacrificais e das práticas alimentares antropofágicas” (Idem, ibidem, p. 316), garantindo, pois, a manutenção da identidade dos índios.

Nesta sociedade, quem se alimentava de carne humana detinha a certeza de, um dia, servir de alimento para seu oponente. Aquele que, aprisionado, cedia seu corpo ao gosto de seu adversário, já havia provado, pelo menos uma única vez, o gosto de ingerir o integrante de outra tribo. Aprisionando e sacrificando seu inimigo, os índios tornar-se-iam *avá* (homens), obtendo novo *status* entre seus pares. Nesse sentido, “os mortais comuns (mortos de morte natural) são ‘verdes’, ‘crianças’, afinal ‘crus’. É necessária a morte (ritual) e o cozimento (sacrifical) para que amadureçam, cresçam e se completem” (Idem, ibidem, p. 317-18).

Nóbrega tratou de narrar minuciosamente à antropofagia ritual demonizada pela ortopraxia jesuítica, destacando os sentidos desta *fiesta* para todos os participantes (aqueles que seriam ingeridos, bem como aqueles que celebravam a ingestão do adversário capturado):

Quando cativan alguno, tráenle con grande fiesta con una sogá a la garganta, y danle por muger la hija del principal, o qualquier otra qye más le contenta. Y pónenlo a cevar como puerco, hasta que lo han de matar; para lo qual se ayuntan todos los de la comarca a ver la fiesta. Y un día antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la

cintura con una cuerda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes. Y muerto, córtanle luego el dedo pulgar, porque con aquél tirava con las flechas, y lo demas hazen en pedaços, para lo comer assado o cozido. (CARTAS, I, 1956, p. 152).<sup>41</sup>

Segundo Fernandes (1970), a ligação estabelecida entre o sacrifício humano e a obtenção de uma boa morte se explica pela função mágico-religiosa que o rito de eliminação do inimigo detinha quando da destinação de sua morte em consagração ao espírito de um parente recentemente morto. Os sacrifícios descritos pela missão permitiram observarmos o deslocamento dos agentes da perturbação, que impediam a construção de relações normais entre o morto e os demais integrantes de sua tribo. A morte de um integrante do grupo atingia diretamente toda coletividade. Nesse sentido, o sistema de relações sociais da tribo era afetado. O rito funerário baseado no sacrifício e na antropofagia do inimigo tinha por finalidade restaurar a harmonia entre a tribo, excluindo o parente morto do mundo dos vivos, integrando-o ao espaço de seus ancestrais míticos e antepassados.

Os pontos desenvolvidos neste capítulo - o surgimento de uma América maléfica, construída a partir da suposta presença de um novo personagem (Diabo) e de um novo cenário (inferno) - permitiram o acompanhamento da ortopraxia missionária exercitada pelos padres da Companhia de Jesus. Nesse sentido, a forma de ser *Tupinambá* ganharia contornos específicos, centrados na inversão diabólica arquitetada pela ação do caraíba nas aldeias, conforme indicam as fontes produzidas pelos integrantes dessa Ordem. Problematizar estas fontes a luz da demonologia europeia, compreendendo, destarte, essa alatria gerada pelos malefícios do Diabo, em associação com alguns elementos basilares da forma de ser portuguesa quinhentista e do sentido da missão jesuítica, permitiu a presente interpretação documental apresentada, cujos reflexos da alteridade luso-cristã incidir-se-iam simbolicamente mediante a alma indígena, fixando-a como elemento real da disputa entre Deus e o Diabo travada na América portuguesa.

---

<sup>41</sup> Uma descrição completa da antropofagia ritual dos *Tupinambá*, fundamentada no estudo de diversas fontes relativas aos séculos XVI e XVII, pode ser observada em Métraux (1979), entre as páginas 115 e 145. Os objetivos de manterem vivos seus prisioneiros e conduzi-los até a tribo, bem como os respectivos desdobramentos até o ato de sua execução (ritos preliminares) e o compartilhamento da carne obtida com sua morte são amplamente discutidos por este autor em um dos trechos desta obra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O irmão Pedro Correia escreveu a um de seus colegas que se encontrava no continente africano, o padre João Nunes Barreto, que, entre a gentildade brasílica e seus grandes erros, havia indivíduos que se faziam santos e, de tempos em tempos, persuadiam todos os demais indígenas. Acreditando que esses indivíduos recebiam espíritos, que lhes garantiam a capacidade de prever o futuro, esses homens profetizavam muitas mentiras. Esses mesmos homens também acreditavam, segundo Correia, que poderiam curar os doentes e prever se os integrantes de uma tribo seriam vitoriosos ou não em um conflito, garantindo, outrossim, a vitória em uma futura guerra, vez que a decisão de seguir para esta ou não dependia, nesse momento, do presságio anunciado por este homem. Portando seu maracá, ele conduzia os membros da tribo a participarem de muitas festas, que envolviam cantares e o consumo de cauí. Juntos, ao longo do dia e da noite, homens e mulheres se reuniam em torno desses cantares e da ingestão de cauí, perfazendo, pois, uma harmonia diabólica (São Vicente, 1551) (CARTAS I, 1956).

A descrição desse missionário indica a associação entre a demonização dos ritos relativos à forma de ser *Tupinambá* e a presença dos caraíbas (ou feiticeiros, na concepção jesuítica) nas aldeias. O objetivo desta pesquisa foi compreender os motivos que conduziram a missão enviada à América portuguesa a construir essa percepção. Nesse sentido, optamos por percorrer um caminho que, a princípio, nos permitisse estabelecer algumas categoriais relativas à ideia de demonização do *Outro*. O Diabo, adversário histórico do cristianismo, havia atravessado mares em direção a outro continente, fixando-se na América. Ao desembarcarem neste espaço, os componentes da missão enfrentariam uma série de dificuldades, centradas nos ritos que fundamentavam a vida dos *Tupinambá*, para cumprirem o objetivo da presença jesuítica nestas terras: evangelizar e converter o *Outro*, transformando o diferente em um semelhante, unindo-o, em espírito e carne, ao grêmio da cristandade luso-corporativo quinhentista.

Percebe-se, pois, que, da proposta de união corpórea aqui estabelecida, resulta a junção das ideias de salvação e sujeição. Salvar-se, para integrantes da missão, significava estar com, viver para e morrer com Cristo. Indo ao encontro do *Outro*, os jesuítas previam a possibilidade de salvarem a *Si Próprios*. Nisso consistia um dos desejos da conversão dos índios. A outra motivação era, de fato, modificá-lo, moldando-a a luz do interior do Verbo Divino, expurgando-lhe toda sua exterioridade.

A partir dessa premissa, fez-se a prática cotidiana, ou seja, a ortopraxia jesuítica. Os inacianos compartilhavam uma mesma linguagem. A gramática que compunha essa forma, delineadora do Império português e, por conseguinte, da expansão ultramarina exercitada no decorrer do Antigo Regime luso, era dada pela junção dos léxicos relativos à vida religiosa, social e comercial que motivava os lusitanos a se aventurarem além-mar, estabelecendo missões, fundando vilas e criando feitorias ao longo de diversos territórios entre os oceanos Atlântico e Índico. A linguagem praticada era, com efeito, articulada em torno desses sentidos, tornando, pois, possível uma comunicabilidade religiosa-jurídico-mercantil exercitada em todos os espaços luso-cristãos constituídos ao longo do século XVI.

É preciso considerar que essa lógica motivou a missão aqui estabelecida, fundamentando, deste modo, os gestos do agir jesuítico. O índio lido nas cartas, descrito nos diálogos e nas informações, exposto nos e aos catecismos, apresentado nos textos teatrais e traçado pela poesia inaciana é reflexo de um *Drama da Salvação*, constituído pelo universalismo cristão contrarreformista que atinge a América portuguesa com a Companhia de Jesus. Quer-se, destarte, uma nova configuração para este espaço, moldando-o em conformidade com o ideal de uma *Respublica Christiana*, equilibrando, pois, as três linguagens praticadas no seio do cotidiano colonial luso-brasileiro. Deste modo, somente uma ideia, relativa à portabilidade da única verdade (*Veritas*) existente no mundo, será tomada como admissível ao redor da missão. Inseridos neste quadro, os padres da Companhia de Jesus operam a transmissão das linguagens adotadas. São, portanto, os mediadores culturais desse processo.

A mensagem cristã, agora, deve ser universalizada a todos os povos, legitimando, portanto, a missão aqui estabelecida. Na constituição desse processo, os missionários deparar-se-iam com uma deriva: a alma indígena, isto é, os ritos fundamentais do cotidiano *Tupinambá*, âmago coletivo dos habitantes de nosso litoral. Inicialmente incompreendidos, os índios foram descritos a partir do exemplo de um papel em branco, que deveria ser preenchido. Sequencialmente foram comparados à murta, pela necessidade de serem moldados não apenas uma única vez, em função de sua inconstância. Entretanto, as dificuldades enfrentadas pela missão, em especial no que consistia a administração do batismo e a manutenção dos bons costumes luso-cristãos, converteriam a inconstância em um elemento diabólico, reluzindo a ação luciferiana exercida nos trópicos. A seu lado, havia outros elementos diabólicos capazes de confundir os silvícolas que entraram em contato com a Coroa e a Igreja: a ambiguidade, a ilusão e a falsidade. Cooptado pelo Demônio, em

especial pela intervenção dos caraíbas nas aldeias, os índios, assim como outros povos não-cristãos, confundiam o *miraculum* da salvação com o *mirum* da ilusão.

Sempre disposto a praticar o mal, disperso pela ausência de sabedoria e negação do exercício dos conselhos dados pelos missionários, o índio não se dispunha a se sujeitar ao *Gubernatio* cristão, evitando, igualmente, o compromisso estabelecido pela presença jesuítica na América portuguesa. Surge, portanto, dessa condição, a alteridade inaciana, fixada na consagração da ação catequética dos missionários e de sua respectiva produção escrita e circulação acerca das impressões não mais sobre o *Outro*, mas, sim, sobre *Seu Outro*, traduzido em função da tentativa de eliminar as diferenças culturais identificadas e torná-lo um análogo não mais distante de *Si Próprio*. Frente esse desafio, encontrar-se-iam os ritos diabólicos supostamente gestados no interior da festa satânica organizada pelas tribos, muitas vezes com a presença dos caraíbas. A nudez, a poligamia, a cauinagem, o nomadismo, a guerra e a antropofagia faziam parte de um novo conjunto sabático redimensionado à realidade luso-americana. A experiência herética do velho mundo ancorar-se-ia em nossa costa, mediada por uma novidade. Na ausência de ídolos identificados, toda extirpação dos maus costumes tribais se daria em conformidade com a necessidade de se vencer o principal adversário dos missionários: o caraíba.

Antes de acompanharmos este cenário infernal e seu personagem diabólico, optamos por trilhar um caminho metodológico que justificasse as ideias que apresentamos no desenvolvimento de nossa tese. Daí resultou a discussão apresentada em nossa introdução acerca dos fundamentos que ampararam a alteridade jesuítica. Considerando que a experiência anterior, relativa à construção demonológica europeia, em especial portuguesa, influenciaria a nitidez inaciana ao lidar com os *brasis*, optamos por constituir uma discussão sobre as práticas e representações alusivas ao Demônio neste continente. Acompanhamos, outrossim, o desenvolvimento de uma estética medonha que, com efeito, assolou grande parte da Europa, por meio da literatura, da iconografia e de um conjunto de crenças estabelecidas em relação à presença de Satã entre os habitantes de diferentes reinados. Mediante esse contexto, a disputa pelas almas portuguesas também foi observada. O ordenamento divino, estabelecendo a ordem real, travava uma interminável batalha contra o Diabo, conforme pudemos acompanhar no decorrer da leitura do primeiro capítulo de nosso trabalho. Esse mergulho infernal fez-nos emergir a compreensão da transferência de parte desses códigos simbólicos para outro espaço. Partilhados conforme a nova experiência vivenciada na

América, o Diabo ganhou novos adornos, entre estes cocares e plumas coloridas, comandando suas hordas através de diferentes ritos que fundamentavam a forma de ser ameríndia.

As funções da missão aqui instalada não eram somente definidas pelos jesuítas. Conforme indicamos, os missionários compartilhavam de diferentes signos próprios da experiência portuguesa quinhentista. Neste sentido, o segundo capítulo de nossa pesquisa tratou de apresentar os principais aspectos relativos a esta forma de ser, destacando os sentidos de ordem e hierarquia, típicos de uma sociedade fortemente corporativa, praticados no cotidiano do Império. A Providência, princípio comum a todos, organizara um só reino destinado a expandir o número de conversos ao redor do mundo. Os antigos portugalenses transformar-se-iam em emissários dos sentidos da missão, articulando as gramáticas religioso-jurídico-mercantins que espelhavam sua face. Ao índio, caberia ser reduzido à condução de súdito pelos irredutíveis jesuítas que ministraram o dever de salvar e integrar o *Outro* a *civis luso-cristã*.

Foi ainda preciso compreender os fundamentos da identidade jesuítica. Feito esse exercício, poderíamos entender as motivações da missão na América portuguesa. Desta forma, a análise dos textos fundadores e reguladores da Ordem - os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições* -, comparando-os com parte da correspondência produzida pelos religiosos acerca da instrumentalização da forma de ser inaciana, nos permitiu observar o desenvolvimento de uma nova espiritualidade, baseada nas transformações que o mundo ocidental, em especial a Europa, vinha sofrendo desde o século XI. Dessas modificações surgiu a *devotio moderna*. A experiência jesuítica de ir ao encontro do *Outro*, a partir dos diversos preceitos básicos que permitiram o estabelecimento de missões por várias partes do globo, se fundamentou em uma nova racionalidade (*pio mercantil*), que influenciaria os contornos da missão.

A experiência com os índios na América portuguesa foi resultado da articulação dos três fatores observados nesta tese. A compreensão demonológica não só portuguesa, mas europeia, ao lado dos elementos que fundamentaram duas experiências que se unificaram - a portuguesa e a jesuítica - determinaram a demonização da alma indígena. A alteridade construída por estes elementos tornou, deste modo, possível a transferência do Inferno para a América, ressignificando não somente a residência do Diabo, mas também o principal arquiteto de suas ações. Logo, ao acompanharmos essas modificações, pudemos compreender os motivos que levaram os padres da Companhia de Jesus a fundarem uma missão que elegeria o caraíba e os ritos supostamente articulados em torno de sua presença como

diabólicos. A alma do índio, posta em disputa, fora exposta aos efeitos incompreensíveis da catequese, tornando-se, pois, demonizada, à medida que as dificuldades da missão necessitavam ser racionalmente, em conformidade com a verdade universalizante do Império, explicadas aos habitantes da colônia e também aos demais integrantes desse corpo social dispersos pelo mundo afora.

## FONTES

**Actas da Camara da Villa de S. Paulo** [1562-1639]. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo: Duprat & Cia, 1914-15. 4 v.

ANCHIETA, José de. Auto de São Lourenço [1583]. **Teatro de Anchieta**. CARDOSO, Armando (Org.). São Paulo, Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. Informação do Brasil e de suas capitanias [1584]. In. **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, pp. 309-56.

\_\_\_\_\_. **De Gestis Mendi de Saa**. [1563]. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **Diálogo da fé** [16--]. São Paulo: Loyola, 1988.

ANTONIL, André João (João Antonio Andreoni, S.J.). **Cultura e Opulência do Brasil** [1711]. 3ª. Edição. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982.

Apontamentos de Diogo Nunes das suas viagens na América [1554]. In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, p.367-368.

APULEIO, Lúcio. **O asno de ouro** [02--]. São Paulo: Cultrix, 1963.

AZURARA, Gomes Eannes de. **Chronica do descobrimento e conquista da Guiné** [1453]. Paris: J.P. Ahlaud, 1841.

BARROS, João de; COUTO, Diogo de. **Da Ásia** [1552]. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1778 (fac-símile da Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid).

BENCI, Jorge. S.J. **Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos** [1700]. São Paulo: Grijalbo, 1977.

**BÍBLIA SAGRADA**. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Edição Claretiana, 1986.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez e latino**. Vol. III. Lisboa: Of. Pascoal da Silva, 1712.

\_\_\_\_\_. **Vocabulario portuguez e latino**. Vol. VI. Lisboa: Of. Pascoal da Silva, 1720.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil** [1618]. ABREU, Capistrano (Org.). Salvador: Progresso, 1956. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; Acesso em 04. set. 2007.

BRITO, Bernardo. **A Chronica de Cister, onde se contam cousas principais desta religiam com muytas antiguidades , assy do Reyno de Portugal como de outros muytos da**

**Christandade.** Lisboa: Pedro Crasbeek, 1602 (fac-símile da Biblioteca Nacional de Portugal).

Bula Summus desiderantis affectibus, emitida pelo papa Inocência VIII [1484]. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras** [Malleus Maleficarum, 1487]. Trad. Paulo Fróes. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, pp. 43-46.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas** [1572]. Disponível em: <http://www.oslusiadas.com/content/view/22/45/>; Acesso em: 26 fev. 2013.

CARDIM, Fernão. **Tratados de terra e gente do Brasil** [16--]. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980.

CARDOSO, Jerónimo. **Dictionarium latino lusitanicum et viceversa lusitanico latinum.** Coimbra: João Barreira, 1570 (fac-símile da Biblioteca Digital Brasileira, da Universidade de São Paulo).

Carta de doação da capitania de Pernambuco a Duarte Coelho [1534]. In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, pp. 309-312.

Carta de Duarte Coelho [1542]. In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, p. 313-314.

Carta dos Oficiais da Câmara de Salvador [1556] In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, pp.381-382.

Carta de Pedro de Góis escrita da Vila da Rainha ao seu sócio Martim Ferreira [1546]. In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, pp.262-263.

Carta de Vasco Fernandes Coutinho [1558] In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, pp. 382-383.

**Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil.** LEITE, Serafim. S.J. (Org.). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58. 3 v.

**Cartas Jesuíticas (1549-1594).** Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988. 3 v.

**Confissões da Bahia (1591-1592).** VAINFAS, Ronaldo (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

**Confissão de umas Bruxas que queimaram na Cidade de Lisboa – Ano de 1559, pelo Juízo Secular em uma devassa que mandou tirar a Rainha D. Catarina.** In: RÊGO, Yvonne Cunha. Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses. Lisboa: INCM/Biblioteca Nacional, 1981, pp. 13-21.

**Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares** [1540]. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

**Constituições do Arcebispado de Goa, aprovadas pelo primeiro cõcilio provincial.** Goa: João de Endem, 1568 (fac-símile da Biblioteca da Universidade Nacional de Portugal).

**Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707 [1707].** São Paulo: Typrographia 2 de dezembro, 1853 (fac-símile da Biblioteca Digital do Senado Federal).

**Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente.** REGO, Antônio da Silva (Org.). Lisboa: Agência das Colônias / Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1947-1950. 4 v.

Foral da capitania da Bahia e cidade de S. Salvador [1534]. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). **Raízes da formação administrativa do Brasil.** Brasília: IHGB / CFC, 1972. p. 117-21. 2 v.

**Fórmulas do Instituto** [1539]. In: Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 29-36.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz** [16--]. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, s.d.

\_\_\_\_\_. **Tratado da província do Brasil** [1576]. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1980. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; Acesso em 04 de out. 2007.

KEMPIS, Tomás de. **A imitação de Cristo** [1441]. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/imitacao.pdf>; Acesso em 08 mai. 2013.

KINIVET, Anthony. **Vária fortuna e estranhos fados** [16--]. São Paulo: Brasiliense, 1947.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum** [1487]. Trad. Paulo Fróes. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia.** Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005.

\_\_\_\_\_. **Cartas** [1526-56]. COELHO, António José (Org.). Braga: Editorial A.O., 2006.

\_\_\_\_\_. **Os exercícios espirituais de Inácio de Loyola.** Trad. Vera Lúcia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2004.

MACEDO, António de Sousa de. **Flores de España, excelencias de Portugal:** em que brevemente se trata lo mejor de sus historias y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tempos, y se descubren muchas cosas nuevas de provecho y curiosidade. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1631 (fac-símile da Biblioteca da Universidade de Coimbra).

NÓBREGA, MANOEL. **Cartas do Brasil.** 1549-1560. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

\_\_\_\_\_. Diálogo sobre a conversão do gentio [1556-57]. In: **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Vol. II. LEITE, Serafim (Org.). São Paulo: Comissão do quarto centenário da cidade de São Paulo, 1956, pp. 317-45.

**Ordenações Manuelinas**. Lisboa: Manoel João, 1521 (fac-símile da Biblioteca Nacional de Portugal). 5 v.

Regimento dado ao provedor mor Antônio Cardoso de Barros [1548]. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). **Raízes da formação administrativa do Brasil**. Brasília: IHGB / CFC, 1972. pp. 91-98. 2 v.

Regimento de Tomé de Sousa [1548]. In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Vol. I. Porto: Litografia Nacional, 1924, pp.345-350.

**Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo** [1583-1752]. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo: Duprat & Cia, 1917-18. 5 v.

SÁ, Antônio de. **Sermões vários do padre Antônio de Saa da Companhia de Jesus oferecidos ao ilustríssimo e excelentíssimo marquês de Marialva por Manoel da Conceição**. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, Impressor do Excelentíssimo Senhor Patriarca, 1750 (fac-símile da Biblioteca da Universidade de Coimbra).

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. 1500-1627. 7ª. Edição. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982.

VICENTE, Gil. Auto das fadas [1562]. In: **Obras**. REMÉDIO, Mendes dos (Org.). Tomo II, Coimbra: França Amado, 1912, pp. 293-95.

Visão de Túndalo. Ed. de Patrícia Villaverde. **Revista Lusitana**, n. s., v. 04, 1982-1983, pp. 38-52.

XAVIER, Francisco. **Obras completas**. Trad. Francisco de Sales Baptista. Braga: Editorial A.O.; São Paulo: Edições Loyola, 2006. 2 v.

## BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Appetite da Antropologia**. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

ALDAMA, Antonio M. de. **The formula of the Institute: Notes for a commentary**. Trad. Ignacio Echániz. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1990.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. 4ª ed. Ética a Nicômaco: trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim; Poética: trad. de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BAILLY, Anatole; BRÉAL, Michel. **Dictionnaire étymologique latin**. Paris: Librairie Hachette et Cia., 1885. Disponível em: <http://archive.org/stream/dictionnaireetym00bailgoog#page/n6/mode/2up>; Acesso em 07 de mai. 2013.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Trad. J. Guinsburg. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sade, Fourier, Loyola**. Trad. Mário Laranjeira, São Paulo: Brasiliense, 1990.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1700)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

\_\_\_\_\_. **La possession de Loudun**. Paris: Gallimard/Julliard, 1980.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**. A ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna. São Paulo: EDUSP, 2006.

COSTA, Célio Juvenal da. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império português (1540-1599)**. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Piracicaba (SP), 2004.

DEISSMANN, Gustav Adolf. **Licht vom Osten**. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800. Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

FABRE, Pierre-Antonie. **Ils iront en pèlerinage... L' "expérience" du pèlerinage selon l' "Examen général" des Constitutions de la Compagnie de Jésus et selon les pratiques contemporaines**. In : BOUTRY, Philippe ; FABRE, Pierre-Antoine ; JULIA, Dominique. Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIII siècles). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 159-188.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 381-96.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 1970.

\_\_\_\_\_. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERNANDES, João Azevedo. Sobriedade e embriaguez: a luta dos Soldados de Cristo contra as festas dos tupinambás. **Tempo**, v. 11, nº 22, 2007, pp. 98-121.

FRANCO, Antônio. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. In: **Cartas do Brasil – Manoel da Nóbrega**. Vol. I (1549-1560), Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, pp. 21-69.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**: o novo mundo. Trad. de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. 2ª. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ler & Ver**: Pressupostos da Representação Colonial (1999), Disponível em: [http://www.geocities.com/ail\\_br/lerverpressupostos.htm](http://www.geocities.com/ail_br/lerverpressupostos.htm); Acesso em 04. out. 2007.

\_\_\_\_\_. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega: 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, nº 38, 1995, pp. 87-119.

\_\_\_\_\_. **Prefácio**. In: PÉCORA, Alcir. Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Edusp & Campinas: Editora da Unicamp, 1994. pp. 13-36.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado**. A construção do sebastianismo em Portugal: séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **Os exercícios espirituais e o teatro**. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). Educação, história e cultura no Brasil Colônia. São Paulo: Arké, 2007, pp. 59-72.

HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. 2ª. ed. Bauru: Edusc / São Paulo: Unesp / Lisboa: Instituto Camões, 2001, pp. 117-81.

\_\_\_\_\_. **Cultura Jurídica Europeia**. Síntese de um milénio. São Paulo: Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. O poder eclesiástico. Aspectos institucionais. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). **História de Portugal**. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 287-99.

JANSEN, T. Devotio Moderna [verbete]. In: **Lexicon. Dicionário teológico enciclopédico** [Dicionario teologico enciclopedico]. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 191-92.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Ed. UNICAMP, 2001.

LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. **Revista Brasileira de História**, nº. 21, 1992, pp. 02-05.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949. 10 v.

LONDÔNNO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 43, 2002, pp. 11-32.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. **A sociedade**. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero (Org.). História de Portugal. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). III Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 469-509.

MATTOSO, José. **A escrita da história**. Teorias e métodos. Lisboa: Estampa, 1997.

\_\_\_\_\_. A formação da nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. 2ª. ed. Bauru: Edusc / São Paulo: Unesp / Lisboa: Instituto Camões, 2001, pp. 31-42.

MELLO e SOUZA, Laura de. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

\_\_\_\_\_. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 8ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. 2ª Edição. São Paulo: Nacional / Edusp, 1979.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Bauru: Edusc, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese (1549-1600)**. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

\_\_\_\_\_. **Religiosidade e cultura brasileira - século XVI**. In: Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. PAIVA, José Maria de. BITTAR, Maria. ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). São Paulo: Arké, 2007, pp. 07-28.

\_\_\_\_\_. **Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI-XVII**. Maringá: EDUEM, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre a civilização ocidental**. Comunicação apresentada no I SIMDES (Simpósio do Grupo de Pesquisa Educação, história e cultura: Brasil, séculos XVI, XVII e XVIII). Piracicaba, outubro de 2011 (mimeo).

PÉCORA, Alcir. **Teatro do sacramento**. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo: Edusp, Campinas: Unicamp, 1994.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**, Vol. 21, nº. 40, 2001.

\_\_\_\_\_. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, Edusc, 2003.

PORTUGAL, Ana Raquel. Feitiçaria, bruxaria e o pacto demoníaco. **Maracanan**, v. VII, 2011, pp.138-153.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A representação do índio de Caminha a Vieira. São Paulo: Edusp / Fapesp, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 225-47.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. 2ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino português**. 2ª. ed. Porto: Gráficos reunidos Ltda., 1942.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VANDENBROUCKE, François. **Spiritualità del Medioevo**. Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XVI) [La Spiritualité du Moyen Age] Bologna: Edizioni Dehoniane, 1969.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS de CASTRO. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183-264

XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. **A representação da sociedade e do poder**. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 121-51.