MARCOS EDUARDO PINTINHA

CATEQUESE E EDUCAÇÃO NA OBRA DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA

MARINGÁ
2004

MARCOS EDUARDO PINTINHA

CATEQUESE E EDUCAÇÃO NA OBRA DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação, área de concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação do Professor Doutor Peter Johann Mainka..

MARINGÁ
2004

MARCOS EDUARDO PINTINHA

CATEQUESE E EDUCAÇÃO NA OBRA DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA

Aprovada em 15/03/2004

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação, área de concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, pela seguinte banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Peter Johann Mainka (Orientador – UEM)

_____

Professor Dr. José Maria de Paiva (UNIMEP)

_____

Prof. Dr. Cézar de Alencar Arnaut de Toledo (UEM)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho:

Aos meus pais Abel Alfredo e Maria Deirene pela minha vida.

À minha esposa Roseni pelo seu apoio e compreensão.

Aos meus filhos Manuela e Eduardo com carinho.

AGRADECIMENTOS

A Deus que me concedeu tranqüilidade e paz para desenvolver esta pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Maria de Paiva, pela participação na minha banca de qualificação e defesa e pelas valiosas contribuições.

Ao Prof. Dr. Cézar de Alencar Arnaut de Toledo, membro da banca examinadora, pela contribuição e apoio durante a realização desta pesquisa.

Ao Prof. Peter Johann Mainka, orientador e grande amigo que gentilmente me instruiu na realização desta pesquisa, contribuindo para o meu amadurecimento intelectual.

Aos professores do Programa de Mestrado em Educação da UEM, principalmente àqueles que ministraram as disciplinas que cursei durante o período que permaneci no programa.

Aos colegas de turma com quem pude partilhar momentos de aprendizagem, em especial à grande amiga Tânia com quem dividi algumas das minhas preocupações.

RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo analisar a catequese e a educação na obra do padre José de Anchieta (1534-1597), com vista a evidenciar a ligação existente entre a história da formação da cultura brasileira e a formação cultural portuguesa e o seu imbricamento na obra anchietana. O objeto em estudo foi abordado no contexto histórico de sua produção, o que implicou em estabelecer a mediação da problemática tratada com questões culturais, políticas e econômicas do período do descobrimento e do primeiro século da colonização do Brasil, interligado à expansão capitalista européia e à substituição do pensamento medieval. Tal abordagem teve como propósito elucidar os elementos ideológicos do processo de construção da sociedade colonial brasileira e a importância dos colégios e atuação dos jesuítas para a implantação da cristandade e imposição dos costumes europeus aos habitantes do Brasil colonial. Destacamos a importância da religiosidade como elemento amalgamador da sociedade colonial, localizando os conflitos sociais entre os portugueses e indígenas principalmente no campo da catequese e educação, atividades que visavam formar bons cristãos e líderes que fossem capazes de prestar serviços à comunidade e atuarem como multiplicadores das idéias e instituições portuguesas. Estabelecer e manter a cristandade no Brasil colonial foi o trabalho executado pelos jesuítas e pelo padre José de Anchieta e que acabou por promover a coesão ideológica e justificou a autoridade e ações dos reis de Portugal. A obra literária e artística do padre José de Anchieta exemplifica de maneira típica esse processo de inserção da colônia na lógica do mercado internacional capitalista e do desdobramento da expansão comercial dos séculos XIV e XV, que sujeitou todo habitante aos interesses da Metrópole portuguesa. Impor sobre os indígenas a cultura portuguesa, emendar os costumes e fazer o regresso ao fervor dos colonos era a garantia do estabelecimento e sucesso da empresa portuguesa. O procedimento adotado pelos jesuítas para alterar a cultura indígena está presente nas cartas, sermões e no teatro anchietano, compondo uma visão etnocêntrica que não identificava o diferente como “outro”, o que significou na prática que só sobreviveria nesta sociedade quem fosse sujeitado ou conseguisse fugir à perseguição dos portugueses. A influência dos líderes religiosos indígenas (os pajés) foi fortemente combatida pelos jesuítas, o desenvolvimento da ordem e da disciplina implicava em vigiar e controlar a prática social, fazer a gramaticalização da língua e demonização dos rituais indígenas, para posterior modificação e implantação de novos elementos culturais que substituíssem os contrários à mentalidade religiosa portuguesa. O padre José de Anchieta, como todos os jesuítas devem ser considerados como conquistadores, que atuaram como agentes promotores do mesmo processo que acabou por dizimar as comunidades nativas e transferir a posse do território indígena para o domínio dos portugueses, a catequese e a educação foram as formas utilizadas para realizar a instrumentalização e o controle daquela realidade.

Palavras-chave: José de Anchieta; Educação brasileira; Jesuítas; Século XVI.

ABSTRACT

This dissertation aimed at analyzing both the catechesis and the education in priest José de Anchieta's work (1534-1597), with the purpose of making evident the relation between Brazilian culture formation history and Portuguese cultural formation, and their insertion into Anchieta's work. The study object was approached inside the historical context of its production, what implied in establishing the mediation of the problem with cultural, political and economical issues from both the discovery period and the first century of Brazil's colonization, connected to the European capitalist expansion and to the substitution of the medieval thought. Such approach aimed at elucidating the ideological elements of the Brazilian colonial society construction process, as well as the importance of the schools and the Jesuits' way of acting concerning Christianity's implantation and the European habits imposition to the inhabitants of the colonial Brazil. The importance of religiosity as a connecting element of the colonial society is evidenced, localizing the social conflicts among the Portuguese people and the Indians, mainly considering the catechesis and the education, activities whose purpose was to form good Christians and leaders able to offer their service to the community and to act as multipliers of the Portuguese ideas and institutions. The Jesuits and Priest José de Anchieta worked in the sense of establishing and maintaining the Christianity in colonial Brazil, what promoted the ideological cohesion and justified the authority and actions of Portugal's kings. Priest José de Anchieta's literary and artistic work typically exemplifies this process of both the insertion of the colony in the logic of the capitalist international market and the development of the commercial expansion during the 14th and 15th centuries, what subjected every inhabitant to the Portuguese Metropolis interests. Imposing the Portuguese culture on the indigenous people, modifying the habits, and proceeding the regress to the settlers enthusiasm were ways of guaranteeing the Portuguese company establishment and success. The procedure adopted by the Jesuits in the sense of changing the indigenous culture can be observed in the letters, sermons and in Anchieta's plays, constituting an ethnocentric view which did not identify someone different as the "other", what meant in practice that only the subjected people or those who could run away from the Portuguese persecution would survive in this society. The influence of the indigenous religious leaders (the *pajés* – shamen) was strongly combated by the Jesuits, the order and discipline development implied in keeping a watch and controlling the social practice, doing the language grammaticalization and the indigenous ceremonials demonization, aiming at modifying and implanting new cultural elements lately to substitute those considered opposite to the Portuguese religious mentality. Priest José de Anchieta, as all the Jesuits must be considered as conquerors that acted as agents promoting the same process that abated the native communities and transferred the indigenous territory appropriation for the Portuguese domain; both the catechesis and education constituted the way used to perform the instruction and the control of that reality.

Key-words: José de Anchieta; Brazilian Education; Jesuits; 16th Century.

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour but l'analyse de la catéchèse et de l'éducation dans l'oeuvre de Père José de Anchieta (1534-1597), afin de mettre en évidence la liaison existant entre l'histoire de la formation de la culture brésilienne et la formation culturelle portugaise aussi bien que leur imbrication dans l'oeuvre de Anchieta. L'objet en étude a été abordé dans le contexte historique de sa production, ce qui a impliqué dans l'établissement de la médiation de la problematique traitée avec des questions culturelles, politiques et économiques de la période de la découverte et du premier siècle de la colonisation du Brésil, en conexion avec l'expansion capitaliste européenne et à la substitution de la pensée médiévale. Cette abordage a voulu éclairer les éléments idéologiques du processus de construction de la société coloniale brésilienne et l'importance des collèges et l'action des jésuites pour l'implantation de la chrétienneté et l'imposition des coutumes européens aux habitants du Brésil colonial. Nous soulignons l'importance de la réligiosité comme l'élément amalgamant la société coloniale, en situant les conflits sociaux entre les portugais et les indiens surtout dans le champ de la catéchèse et de l'éducation qui visait à former des bons chrétiens et des leaders étant capables de rendre service à la communauté et agir comme multiplicateurs des idées et des institutions portugaises. Établir et maintenir la chrétienneté dans le Brésil colonial a été le travail executé par les jésuites et par le Père José de Anchieta ce qui a finit par promouvoir la coésion idéologique et a justifié l'autorité et les actions des rois de Portugal. L'oeuvre littéraire et artistique du Père José de Anchieta exemplifie de façon typique ce processus de insertion de la colonie dans la logique du marché international capitaliste et le déploiement de l'expansion commerciale des XIV et XV siècles, ce qui a assujetti tout habitant aux intérets de la métropole portugaise. Imposer aux indiens la culture portugaise, rémedier aux coutumes et mener les conlons reprendre la ferveur, tels étaient les garanties de l'établissement et le succès de l'entreprise portugaise. La procedure adoptée par les jésuites pour changer la culture des indiens est présente dans les lettres, sermons e dans le théâtre d'Anchieta, cela compose une vision etnocentrique qui n'identifiait pas le différent como "l'autre", ce qui a signifié, dans la pratique que dans cette société ne survivaient que ceux qui s'assujettissent ou qui soient capabables de fuir aux persecutions portugaises. L'influence des leaders religieux indigènes (les "pagès") a été très combatue par les jésuites. Le dévélopement de l'ordre et de la discipline signifiait surveiller et contrôler la pratique sociale, réaliser la grammaticalisation et la démonisation des rituels indigènes visant à une modification ultérieure et l'implantation des nouveaux éléments culturels qui pourraient substituer les contraires à la mentalité religieuse portugaise. Père José de Anchieta, aussi bien que tous les jésuites doivent être considérés comme conquérants qui ont travaillé comme agents promoteurs du même processus qui a finit par anéantir les communautés natives et transférer la posséssion du térritoire indigène aux domaines des portugais, la catéchèse et l'éducation ont été les façons utilisées pour réaliser l'instrumentalisation de la réalité.

Mots-clés: José de Anchieta, Education brésilienne, Jésuites, XVI siècle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 9

CAPÍTULO 1 – ORIGEM E EXPANSÃO DA COMPANHIA DE JESUS..... 12

1.1 Contexto Histórico geral..... 12

1.2 Contexto histórico em Portugal..... 15

1.3 Companhia de Jesus..... 20

CAPÍTULO 2 – OS JESUÍTAS NO BRASIL..... 36

2.1 Chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil..... 36

2.2 Catequese como instrumento para estabelecer a sociedade da paz e do sossego..... 44

2.3 Educação jesuítica no Brasil Colonial..... 63

CAPÍTULO 3 – ATUAÇÃO DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA NO BRASIL..... 75

3.1 Vida..... 75

3.2 Obra..... 85

3.3 Anchieta missionário e educador..... 101

CONCLUSÃO..... 113

REFERÊNCIAS..... 115

INTRODUÇÃO

A importância da presença dos jesuítas nos primeiros séculos da história do Brasil (1549-1759) é de tal dimensão que aos padres da ordem fundada por Inácio de Loyola poderia ser dado o título de “Construtores do Império” – um império tropical onde encontraram a glória e a desgraça. No contexto social da expansão ultramarina de Portugal no século XVI, eles chegaram a “Pindorama” em 1549, organizados pelo padre Manuel da Nóbrega, dando início à grande empresa de conquistar o Brasil “para Cristo” e para a Coroa portuguesa.

O presente trabalho não poderia ser apresentado de forma isolada dessa realidade; por isso, iniciamo-lo fazendo uma análise do contexto social na Europa e, especificamente, em Portugal; e depois, do princípio da história da Companhia de Jesus e o seu estabelecimento no Brasil, cenário onde estava inserido o trabalho e a obra de Anchieta. Para tanto foi necessário desembaraçar as tramas sociais que os portugueses e indígenas estabeleciam entre si naquela época, como se comportavam, quais as instituições existentes e as relações de poder que mantinham com as outras populações.

O período do descobrimento e da colonização do Brasil está interligado com a expansão capitalista européia e a alteração do pensamento medieval. O mercantilismo e a burguesia foram os sinais da modernidade e do surgimento de um novo homem, que respirava as idéias da cidadania, sempre pronto a defender os seus interesses e o seu direito à liberdade e igualdade. O Estado absolutista teve como característica principal a centralização e unificação administrativa e o poder se revestiu de mecanismos de controle, o que obrigou à formação de quadros funcionais especializados para a manutenção do funcionamento da burocracia real.

No Império Português a realidade foi outra. Dom João III, rei de Portugal, assumiu também o papel de chefe religioso e representante dos negócios da Igreja Católica no Novo Mundo. A sociedade portuguesa, animada por uma forte religiosidade, procurou estabelecer na colônia a mesma mentalidade e valores defendidos pela cristandade, associados à busca das riquezas e lucros, o que gerou diversos desencontros e violentos conflitos.

O padre José de Anchieta chegou ao Brasil em 1553, no terceiro grupo de missionários jesuítas que embarcou para a colônia. A presença desses missionários foi uma das molas propulsoras para a realização da conquista espiritual e territorial portuguesa e consolidação da cristandade no Brasil. Através de suas obras e atuação missionária, Anchieta possibilitou, junto com seus companheiros, as condições necessárias para a realização da catequese e educação, que foram instrumentos importantes para se estabelecer a comunicação entre os indígenas, escravos e portugueses e alterar suas culturas, sujeitando-as ao projeto colonizador português.

Anchieta contribuiu para a unidade territorial e espiritual da colônia, sustentando, em conjunto com as autoridades civis, uma estratégia de defesa da colônia contra os ataques das tribos indígenas e das expedições armadas pelas nações estrangeiras rivais dos portugueses. Os jesuítas conseguiram manter a intercomunicação entre os escassos e esparsos núcleos populacionais portugueses espalhados pela costa, alertados muitas vezes dos ataques indígenas pelos neófitos que freqüentavam as suas aulas.

Anchieta é considerado o nosso primeiro artista e iniciador da literatura brasileira. Seus autos e versos, que foram utilizados muitas vezes para o entretenimento e diversão, tinham como principal finalidade evangelizar e sujeitar a população. Não podemos desconsiderar a sua relevância nesse processo cultural, que o transformou em uma figura lendária, sendo escolhido como o símbolo desse período e representado na história do Brasil de forma heróica, como o “Apóstolo do Brasil”.

Na obra de Anchieta encontramos representado o confronto ideológico que marcou o processo de construção da sociedade colonial brasileira. O projeto de catequese e educação dos jesuítas teve que ser adaptado para enfrentar os valores culturais dos indígenas e os interesses econômicos dos colonos em escravizar estes últimos. Por isso, muitos indígenas encontraram nas missões jesuíticas os melhores pontos de resistência e defesa de sua liberdade, fugindo à violência dos colonos.

Os colégios foram o principal meio de atuação dos jesuítas. Neles, por meio da catequese e educação, os missionários conseguiram substituir gradativamente a cultura dos

indígenas e colonos. Para tanto, atuaram como agentes dizimadores das culturas não-européias, propondo outra cultura, marcada pelo regime do padroado régio e pela idéia de estabelecer a cristandade no Brasil colonial. Restringimo-nos ao período entre 1553, ano da vinda do padre José de Anchieta para o Brasil, até 1597, ano de sua morte, ocorrida em Reritiba, no Espírito Santo, que atualmente recebe o nome de Anchieta, em sua homenagem.

Excelente observador, Anchieta registrou em suas cartas as peculiaridades da colônia: o clima, os peixes, animais de todos portes e de todas as espécies, inclusive vermes, mariposas e mosquitos, as plantas, pedras e conchas, além dos costumes dos indígenas, seus rituais e métodos de cura. Não pretendia selecionar ou classificar os fenômenos com espírito científico, mas simplesmente informar e convencer os ouvintes da real importância da missão, buscando o seu favorecimento através de mais recursos e missionários. Sua vasta obra, onde ele retratou a vida e o cotidiano da Companhia de Jesus na colônia, pode ser encontrada hoje nos arquivos de Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro e Madrid.

No Brasil, quem iniciou o trabalho de recuperação da história desses primeiros anos da colonização portuguesa foram os historiadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), como Capistrano de Abreu (1853-1927), que, desde 1885 se empenhou em localizar e publicar as cartas dos padres Nóbrega e Anchieta. O padre jesuíta Serafim Leite (1890-1869) continuou o trabalho nos arquivos da Companhia em Roma, Portugal e Espanha, onde localizou muitas cartas perdidas, verificou datas, autores e destinatários, transcreveu e posteriormente publicou as cartas dos primeiros anos da presença jesuítica no Brasil. Essa publicação disponibilizou para estudiosos um riquíssimo material seriado para pesquisas sobre diversos aspectos, o qual foi, em parte, aproveitado nesta dissertação: "*Catequese e educação na obra do padre José de Anchieta*".

O objetivo deste trabalho não é fazer juízo de valor a respeito da atuação dos jesuítas no Brasil. Pretende-se, sim, através de pesquisa bibliográfica, discutir a ligação entre a história da formação da cultura brasileira e a formação cultural portuguesa e o seu imbricamento com a obra anchietana da catequese e educação, um processo contraditório, que tinha como finalidade maior a manutenção do padrão cultural vigente da cristandade e substituição das culturas nativas.

1 ORIGEM E EXPANSÃO DA COMPANHIA DE JESUS

1.1 Contexto histórico geral

A Ordem dos Jesuítas foi fruto das transformações que tiveram origem no período do Renascimento, as quais influenciaram a mentalidade de toda a sociedade européia, até então subordinada aos princípios cristãos tradicionais, regidos por seu centro administrativo, a Cátedra de Roma. A sociedade confundia o poder espiritual com os poderes seculares; mudanças surgiram com a propagação dos novos conhecimentos, que projetavam uma nova visão do homem, através do antropocentrismo, que, se não substituiu o teocentrismo, confrontou-o violentamente.

A história da Igreja no século XV foi marcada por profundas transformações, as quais tiveram como as principais causas o descobrimento do Novo Mundo, a invenção da prensa tipográfica e surgimento do Humanismo[1]. Esta doutrina social começou a questionar a autoridade dos papas, valorizar o saber crítico e as potencialidades da condição humana, constituindo um novo sentido do homem e de seus problemas. Destacamos alguns fatos sobre as reformas e a cultura predominantes naquele momento histórico, no contexto social em que nasceu Iñigo López de Loyola (1491-1556), pois nele teve origem a Companhia de Jesus, que rapidamente se tornou um dos principais movimentos da reforma religiosa católica.

Em *Terra de canibais*, Zinka Ziebell (2002, p. 19) afirma que, os descobrimentos são apresentados como parte integrante do fenômeno da expansão européia, próprio do século XVI, o que evidencia a ausência de ruptura entre a Medievalidade e o Renascimento, ou seja, reflete

> [...] a inexistência de uma confrontação ou antagonismo explícito, sugerindo em lugar desses uma integração paulatina de teorias científicas e filosóficas e fantasias mitológicas ao experiencialismo renascentista, que denotam o seu caráter de continuidade e descontinuidade, a fusão da história com os heróis míticos.

[1] Sobre essa questão ver: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia:** do Humanismo a Kant. 3 ed. São Paulo: PAULUS, 1990, v. 2, p. 16-24.

No contexto histórico da Europa a religião era um sistema cultural e ideológico presente em toda a sociedade. O cristianismo tinha um peso significativo. Romano e Tenenti (1972, p. 74), discutindo sobre essa questão afirmam que:

> [...] la actividad econômica, política, artística, filosófica discurre por cauces religiosos. Según los sectores, logra extenderse más libremente o filtrarse em el subsuelo, pero el cauce existe siempre. El período que va desde mediados del siglo XIV a mediados del XVI se caracteriza todavia – no menos que los siglos anteriores, y a diferencia de los seguientes – por uma fuerte estructuracion cristiana de la civilización em su conjunto. Uno de los elementos de la mitad del XVI, consiste em la disociación cada vez má deliberada entre la realidad laica u la religiosa.

Existia, não obstante, um distanciamento entre a Igreja que a sociedade vislumbrava e a Igreja que existia de fato. As autoridades eclesiásticas estavam mais ocupadas com as questões econômicas e jurídicas do que com as suas funções espirituais; priorizavam os serviços da administração e não agiam como pastores. Tal realidade causou uma degradação geral nas crenças, conforme observam Romano e Tenenti (1972): a religiosidade estimulada pelo clero fez da morte o ponto central da vida cristã e o papel principal da igreja.

> Al fin, si la religión y la obra de la Iglesia, sobre todo, asistir al hombre em su caminho hacia la vida ultraterrena, si el conjunto de las prácticas y del culto debía culminar em la garantia de la buena muerte, el propósito ético Cristiano se vaciaba de su parte creadora y dinâmica, la existência cotidiana perdia su tensión espiritual e indispensable. Cuanto más dejaba la fé de ser fuente e imperativo de la instauración continua de los valores evangélicos, cuanto más se satisfacía com uma piedad exterior y se transformaba em la confianza moralmente casi inerte de bien morir, tanto más las creencias tracionaban su función substancial y se adaptaban, em el fondo, a las formas administrativas que la organización eclesiástica habia adoptado ya (Id., Ibid., p. 89).

Este processo de contradição pode ser identificado em dois momentos no século XV, os dois importantes concílios que marcaram a história da Igreja: o Concílio de Constança (1414-1418) e o de Basiléia (1431-1449). O papado, recorrendo aos concílios, conseguiu então superar as seqüelas do cisma ocorrido entre 1378 e 1415; porém isso não significava tivesse aceitado a teoria conciliarista.[2] Ocorreram importantes e decisivas transformações na

---

[2] As forças que tinham elevado o papa acima do imperador agora se afastavam dele e até se voltavam contra ele: os bispos protestavam contra o centralismo da Cúria; contra os seus fundamentos teóricos, os teólogos desenvolveram a doutrina da supremacia do concílio geral sobre o papa. Cf. FRÖHLICH, Roland. **Curso básico de História da Igreja.** São Paulo: PAULUS, 3 ed. 1987, p. 107.

vida e na constituição da Igreja, marcando o fim do papado medieval e o começo do papado renascentista, que se prolongou até o Concílio de Trento (1545-1563). Nesse concílio, não somente foram reformulados os fundamentos do dogma católico, mas, pela primeira vez, foram realizadas várias mudanças importantes, que podem ser consideradas como um divisor de águas na história da Igreja, pois com ele se iniciou o processo de centralização da organização e da administração da Igreja na modernidade.

No Concílio de Trento foi definida a atual autoridade hierárquica na Igreja, fazendo a distinção entre a função do cardeal, que deveria dar assistência ao papa no governo da Igreja Universal, e a do bispo, que era sagrado para "apascentar um rebanho", exigindo-se de todos a obrigação de residência. Destacamos que um dos objetivos mais importantes da Reforma Católica foi o de convencer os titulares dos benefícios eclesiásticos a se comportarem como cura de almas, impedindo que os bispos e abandonassem as suas dioceses e os párocos as suas paróquias e fossem viver com o dinheiro dos benefícios em outras localidades, entregando seus encargos a substitutos.

As transformações pelas quais passava a Europa nos séculos XV e XVI tinham o intento de insistir na busca de uma religião mais autêntica. As formas de ser e agir das pessoas aconteciam espontaneamente e a sociedade não aceitava cristalizações, o que fez surgir na religião algumas correntes místicas que propunham voltar ao cristianismo primitivo, elas inspiraram um fervor místico e manifestações populares que, conforme Romano e Tenenti (1972, p. 97):

> [...] no se limitan a tomar posición contra los abusos y la indisciplina del clero para imponerle uma conduta más severa, ni a inducir a los fieles al estúdio de la Bíblia y, sobre todo, del Novo Testamento. Sus afirmaciones éticas y su intento de volver a um cristianismo más auténtico tienen sus raíces em uma concepción nueva, teórica e práctica al mismo tiempo, de la vida religiosa.

Os tempos modernos apresentavam uma progressiva aceleração do saber, um crescente incremento da funcionalidade prática da inteligência. Não obstante, segundo Romano e Tenenti (1972), não podemos considerar que os humanistas desejassem no princípio renunciar aos valores cristãos da existência de Deus, da imortalidade da alma e da

virtude moral, substituindo-os por uma nova cultura secular, de fato, eles procuraram combinar os dois aspectos.

> Pero antes del siglo XVI creyeron que no atacaban la visión cristiana com su exaltación de lo terreno, estimaron que no debían modificar seriamente la estructura de la sociedad, aunque no guardase mucha correspondencia com sus ideales y, em general, consideraron que era su deber el de servir fielmente a los poderes de todos modos estabelecidos (Id., Ibid., p. 144).

Nos séculos XV e XVI surgiu na Europa Ocidental o mercantilismo e o desenvolvimento manufatureiro, fatores que geraram a idéia de lucro e a ascensão da burguesia como nova classe social; o que representou a modernização da sociedade absolutista, mas permanecia a contradição por continuar ligada pelos laços de linhagem familiar. Revelando a lentidão desse processo onde os valores medievais coexistiram com os valores humanistas, e nesse período de transição a filosofia antropocêntrica e humanista convivia com uma sociedade absolutista teocêntrica, estamental e ainda muito mística.

Os papas e reis continuavam fazendo concessões recíprocas, "[...] los príncipes obtienen, casi em todas partes, el derecho a disponer de los benefícios eclesiásticos, a nombrar los prelados y a imponerse como intermediários obligatorios entre la Cúria romana y el clero local" (ROMANO; TENENTI 1972, p. 198). E em nenhum outro país da Europa a religião se converteu em um instrumento tão eficaz do poder real como no Império Português, o que pode ser demonstrado através das suas conquistas, caracterizadas por um estado de guerra permanente e imposição cultural às populações locais.

1.2 Contexto histórico em Portugal

Para a compreensão do nosso tema, - "*Catequese e Educação na obra do padre José de Anchieta*" - e a sua influência na formação cultural brasileira, não se pode desprezar a importância do elemento português, que se constituiu um dos principais agentes formadores da cultura e do povo brasileiro, impondo-se violentamente aos indígenas e negros. A nossa

história tem vínculos indissociáveis com a nação portuguesa, por isso é necessário buscarmos algumas referências no contexto histórico português.[3]

A obra portuguesa das conquistas e descobrimentos representou inicialmente uma nova cruzada religiosa, e era considerada uma "Guerra Santa" em defesa da fé cristã e da Igreja Católica. A nação portuguesa assumiu como sua missão e dever religioso dilatar a fé cristã e libertar o mundo dos pagãos; ou seja, para os portugueses, "[...] o descobrimento e a evangelização da América, foi como o prolongamento e complemento da cruzada contra o mouro" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 40). O que caracterizou os séculos XV e XVI foi a união entre a Igreja e o Estado português com vista à realização do projeto colonizador, vindo por isso a ocorrer a interpenetração mútua entre a fé e a cultura lusitana. Por isso, em todo o lugar "[...] aonde chegasse a proa de um navio português, podia aparecer ou não a espada, mas surgia com certeza a Cruz" (LEITE, 1938, p. IX).

As primeiras dioceses portuguesas remontam à época romana. Os homens do clero eram os únicos que tinham cultura literária, estavam bem organizados, tinham direito próprio, hierarquia própria. Representavam "Deus no mundo" e esse poder estava muito acima do poder dos reis. Em Portugal, os primeiros reis seguiram uma política muito hábil, protegendo a Igreja, e tiveram, assim, a seu lado as mais poderosas autoridades eclesiásticas. Destaque-se que o culto da Igreja Católica implicava também a difusão de uma certa "visão de mundo", uma concepção de vida moral, um conjunto de conhecimentos ligados à vida dos santos. Estes eram constantemente recordados pelos pregadores e pelo próprio calendário litúrgico.

O aspecto religioso neste processo se constituiu em um instrumento eficaz para a manutenção da unidade e coesão social na época das conquistas e expansão do Império Português. Na história portuguesa, desde o século XII, o primeiro rei de Portugal, Afonso Henriques (1109-1185), já havia proclamado a vassalagem da Coroa portuguesa a Roma, e o papa Nicolau V (1447-1455), em 1454, com a bula *Romanus Pontifex*, reconhecia as conquistas de Portugal e concedia aos reis as terras desde os cabos Bojador e Nun até a Índia.[4]

---

[3] Sobre essa questão ver: FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640):** *um estudo comparativo*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 19-27.

[4] Cf. Bula Papal "*Romanus Pontifex*" de 8 de janeiro de 1454, in: SUESS, 1992, p. 288.

Segundo Mattoso (2001, p. 31-41), pensador português, não é possível encontrar vestígios coerentes de uma nacionalidade portuguesa antes da fundação do Estado. Ele compara o território português a um *puzzle*, com um grande número de peças que estavam associadas entre si e de várias maneiras, "[...] sem que os poderes superiores que aí exerciam a autoridade tivessem sobre elas grande influência" (Id., Ibid., p. 32). Um poder centralizador só se tornou realidade no reinado de Afonso II (1211-1223), considerado o fundador do Estado Português. Esse monarca, influenciado pelo processo de centralização da Cúria Romana, organizou o território politicamente e com um corpo de leis capaz de assegurar a administração e a autoridade sobre os poderes senhoriais.

O curto reinado de Dom Afonso II foi marcado pelo combate constante contra as classes privilegiadas. Ele queria limitar progressivamente as imunidades de que gozava o clero, efetivar a imposição da justiça real ao pessoal da Igreja, exigir trabalho nas obras régias aos moradores de terras pertencentes aos mosteiros e igrejas e a anular doações e outras aquisições de bens. Esta luta foi traduzida no primeiro conjunto de leis portuguesas escritas, e estão relacionadas nas leis das Cortes de Coimbra de 1211.

Esses procedimentos administrativos usados por Dom Afonso II revelaram-se instrumentos muito eficazes da defesa dos direitos da Coroa contra as usurpações ou privilégios constantes dos membros das classes privilegiadas, representando tendências de secularização da Igreja e do nascimento do Estado Pré-moderno Português. Como exemplo, podemos apontar a lei de desamortização, que proibiu a compra de bens imóveis pelas ordens religiosas, e as inquirições, inquéritos efetuados por comissões de funcionários régios que se deslocavam de terra em terra e averiguavam a situação jurídica das propriedades e os fundamentos das imunidades e privilégios que os respectivos proprietários se arrogavam. Os atos de validação eram concedidos depois de examinados os documentos comprobatórios.

Naquela sociedade marcada pela religiosidade, os reis existiam para dar a cada um, por igual, o seu direito. A traição ao rei era tida como um dos mais graves crimes, pois constituía, segundo o espírito da época, um crime tanto contra Deus - já que os reis tinham as bênçãos de Deus - como contra o povo, que via no rei a garantia da vida do povo e da sua honra. O português considerava-se cristão por nascimento e por direito. Por isso, "[...] a aliança em torno dos interesses religiosos, políticos e econômicos, sob controle cada vez maior do

Estado, faz parte do processo de fortalecimento das monarquias nacionais e do poder real, prenunciando, assim, os tempos modernos" (DEL PRIORE, 1994, p. 8).

O padroado, em Portugal, era uma tradição muito antiga, nascida nos tempos da reconquista. Conforme as bulas pontifícias, o rei de Portugal era o detentor dos dízimos eclesiásticos e o grão-mestre da Ordem de Cristo[5], o senhor dos mares e organizador da Igreja em termos de conquista e redução. A aliança entre o Estado Português e a Igreja Católica recebeu o nome de padroado régio, no qual a autoridade religiosa confirmava a autoridade real, aliando-se a ela em benefício próprio e garantindo a sua perpetuação e dominação perante as outras culturas existentes.

A autoridade real se revestia de certa "sacralidade", pois se acreditava que ela provinha diretamente de Deus e estava vinculada ao padroado e à autoridade papal; logo, o rei era o representante oficial de Deus na terra. Essa aliança, que se consolidou rapidamente, promoveu a aceitação incondicional das decisões do Concílio de Trento por parte do Estado Português, o que rendeu uma série de concessões e licenças ao rei de Portugal, acabaram por fortalecê-lo e por moldar a mentalidade através da qual se fez a educação e a catequese no Brasil.

Segundo Moreno (2001, p. 83), o clero formava uma estrutura privilegiada da sociedade portuguesa, e estava dividido em alto e baixo clero. Ambos estavam subordinados à hierarquia, mas o mais importante era

> [...] o alto clero constituído pelos abades, bispos, cônegos e outras categorias afins, os quais eram possuidores de foro privativo, isenção de impostos e de serviço militar, embora voluntariamente pudessem participar na guerra, direito de asilo e outras regalias. Nitidamente inferiores eram as condições em que se encontrava o clero rural, o qual estava subordinado aos patronos das igrejas possuidores de comendas e à autoridade episcopal,

[5] Na primeira metade do século XIV encontramos em Portugal três ordens religioso-militares, de fundação portuguesa: a Ordem de Aviz, a mais antiga, professando a regra de S. Bento, qual finalmente se fixara em 1181; a Ordem de Santiago, confirmada por Nicolau IV em 1288, que observava a regra de Santo Agostinho, e a Ordem de Cristo, a mais importante das três, criada pelo papa João XXII, no dia 15 de março de 1319. Os religiosos da Ordem de Cristo emitiam os três votos de pobreza, castidade e obediência e tinham direito de receber os dízimos vindos do Brasil. Depois a Ordem foi submetida ao rei D. Manuel, eleito Grão-Mestre em 1483, o qual, com as rendas, deveria sustentar o clero e promover o culto divino. In: OLIVEIRA, Oscar de. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil:** nos períodos da colônia e do Império. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964. p.39-64.

> vivendo das rendas que aqueles lhe deixavam, pelo que será de presumir com inúmeras dificuldades para sobreviver no dia-a-dia.

Com a morte de Dom Afonso II, em 25 de março de 1223, Portugal passou por uma reviravolta: o novo rei, Dom Sancho II (1223-1248), era ainda criança e os barões tomaram para si o poder, provocando uma crise política. Alguns bispos, nobres e representantes das populações descontentes apresentaram queixas em Roma, o que fez o papa Inocêncio IV (1200-1254) retirar do cargo o monarca e entregá-lo a seu irmão Dom Afonso (1248-1279), conde de Bolonha, que vivia na França. Essas mudanças favoreceram posteriormente a expansão ultramarina de Portugal, dando início a um período de paz e crescimento comercial, conhecido como o século de ouro de Portugal (1495-1580), que foi do reinado de Dom Manuel ao início da União Ibérica.

Foi intensa a atividade diplomática que Portugal manteve no governo de Dom João III (1502-1557) com as cortes européias, período de alianças de casamento, tratados de comércio, acordos marítimos, nomeações e dispensas para cargos religiosos. A todo o custo Portugal procurava manter uma posição de boa vizinhança na Europa, em face das diversas disputas entre os monarcas, de forma a tirar vantagens e não ter despesas com guerras desnecessárias. Voltou-se muito mais à realização da expansão marítima do reino, política que, ao longo dos séculos XV e XVI, possibilitou a conquista de territórios nos continentes africano, asiático e americano.

No período da Renascença o espírito de aventura manifestou-se com intensidade em Portugal. Os homens acreditavam na possibilidade de enriquecimento fácil através da expansão marítima, com a qual conseguiriam alcançar títulos e bens materiais. Este processo de expansão, que visava ao domínio dos mares e à obtenção de vias comerciais, proporcionou à Europa o contato com novas realidades terrestres. Paralelamente, conseguiu também realizar o alargamento do mundo sob a égide de Roma, no caso de Portugal, estendendo assim o conceito da *Respublica Christiana* para acolher todos os povos no seio da Igreja Católica, sem distinção de raças e como rebanho de um só pastor.

Para os monarcas portugueses a *Respublica Christiana* era a concepção medieval de unir todos os países sob a égide de Roma contra os infiéis (árabes e turcos). A Igreja Católica

representava a cultura oficial, tanto para as camadas superiores como para as populações rurais da Europa Ocidental.

Na cultura portuguesa pode ser encontrada a influência das culturas árabe e judaica, mas os portugueses conseguiram se impor e aproveitar os elementos dessas culturas para favorecerem seu projeto de conquista. “Até meados do século XVI, a língua árabe era a segunda língua dominada por qualquer espanhol ou português e tornou-se o instrumento vital de penetração nas terras do Oriente” (ZIEBELL, 2002, p. 20).

A herança da ciência islâmica medieval e da contribuição judaica foram fatores fundamentais que proporcionaram a posição de vanguarda na expansão européia no século XVI. Se os portugueses, nos primeiros séculos da reconquista. Saraiva (1978, p. 66) aponta que, tinham como prática passar todos os mouros à espada e não poupavam ninguém, com o passar dos anos compreenderam o valor da força de trabalho daquelas populações. Esse fato pode-se verificar pelo termo *medéjar*, que “[...] significa, etimologicamente, o árabe que se submete, mediante algum acordo ou ajuste, ao dominador cristão (no século XVI, essa mesma idéia é dita pela expressão mouro de pazes)”.

Coelho (2001, p. 88-89) postula que, não é possível desatar os nós, os fios estão ligados, e na expansão portuguesa houve de tudo um pouco,

> [...] descobrimentos, em absoluto, e não apenas para os europeus, de novas terras, novos mares, novas estrelas, como diria Pedro Nunes, e viagens de descobrimentos; evangelização com mão armada e também com martírio e novos métodos lingüísticos; transfega e troca de riquezas, de idéias, de técnicas, de animais e de plantas; guerra e paz armada com violência extrema de todas as partes; fome de honra; coragem para além do que pode a força humana; altruísmo, sacrifício; antropofagia, no limite e recusa dela; troca de idéias, de cerimônias, de vocábulos; confronto de culturas.

O rei necessitou dos jesuítas, porque cada instalação da administração colonial também implicava a obrigação da evangelização, garantindo o reconhecimento da posse das novas terras. A religião continuava a estabelecer uma lógica de funcionamento na sociedade portuguesa, mesmo que contraditória; quando questionamos a violência utilizada pelos conquistadores, esta era justificada pela necessidade da dilatação da fé e conquista dos homens para Cristo.

1.3 Companhia de Jesus

Os jesuítas constituíram uma ordem religiosa missionária que conseguiu combinar práticas antigas da cristandade com elementos dos Tempos Modernos. Embora a Companhia não fosse portuguesa, foi em Portugal que em 1542 se constituiu a sede da primeira Assistência (organização regional da Companhia de Jesus). O rei Dom João III tornou-se um dos mais importantes protetores da nova Ordem, que lhe retribuía os favores, colaborando "[...] ativamente com os embaixadores de Portugal em negócios atinentes à religião e, num momento de atritos entre o monarca e o pontífice, desdobrando-se para conseguir a paz entre os poderes" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 619).

A Ordem surgiu após a ruptura na cristandade, ocorrida com a Reforma Protestante. Foi, destarte, marcada pelo ambiente de renovação espiritual da Europa Ocidental e seguiu acompanhando a renovação das ordens regulares tradicionais, estimulada pelo Concílio de Trento (1545-1563). Entretanto, apesar de ter sido a nova Ordem inspirada pela devoção moderna das primeiras décadas do século XVI, os "[...] seus membros, além dos três votos habituais [obediência, pobreza e castidade] das demais congregações, acrescentaram um quarto voto, de estrita obediência ao papa, passando a Ordem, por isso, a ser considerada uma espécie de vanguarda da Reforma católica" (NEVES, 2000, p. 326-328).

A Companhia de Jesus formou-se fundamentalmente nos ideais de Inácio de Loyola; como ordem eminentemente não-contemplativa, buscava o equilíbrio entre a vida ativa e a vida ascética. Deste modo, "[...] a Companhia de Jesus, se enxertaria na árvore monástica tradicional da Igreja, mas com características totalmente originais e que escandalizavam os coevos, e que os pósteros tratariam de imitar" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 23). Os jesuítas despertaram muita oposição e ódio, inclusive no interior da própria Igreja Católica, que chegou a ser extinta em 1773.

Ainda hoje podemos verificar o reflexo destes acontecimentos, se observarmos os significados atribuídos à palavra jesuíta nos dicionários contemporâneos. Encontramos entre as formas de significado da palavra jesuíta: "**1** diz-se de ou membro da Companhia de Jesus, ordem secular fundada em 1540; **2** que ou aquele que é dado a intrigas; dissimulado, hipócrita, loiola" (HOUAISS, 2001, p. 1681).

Podemos verificar que o rancor e a inveja despertados pela Companhia de Jesus foram motivados principalmente pelo fato de tornar-se uma das instituições mais opulentas da América Portuguesa e Espanhola. Acumulou poder e riqueza, através de doações e pela cuidadosa administração de seu patrimônio e de vantagens fiscais de isenção de pagamento de direitos alfandegários e dos dízimos. Por isso, alguns funcionários da Coroa, colonos, e até o clero regular e o secular contribuíram para a expulsão dos jesuítas, em 1759, do território português e colônias, realizando o confisco de todos os seus bens.

Nesse processo conflituoso, surgiram interpretações diferentes sobre a história da Companhia de Jesus, não sendo mais possível aceitar as explicações reducionistas que apenas inserem a atuação dos jesuítas no contexto histórico da Reforma e Contra-Reforma É necessário buscar outras fontes explicativas. Alguns autores, como Alain Guillermou, apontam para outro caminho, afirmando que a reforma católica foi anterior à solução luterana e que a situação de crise e de decadência do clero secular em muitas regiões provocou a necessidade da "[...] restauração da vida monástica na sua pureza e austeridades primitivas e a regeneração do clero paroquial pela emenda dos costumes e o regresso ao fervor" (GUILHERMOU, 1997, p. 10).

Podemos afirmar que a Igreja Católica foi uma das instituições fundamentais da América Portuguesa. Contextualizando-a no início do século XVI, percebemos que ela passou por um intenso processo de transformação: as confissões protestantes tornaram-se suas adversárias, rivalizou com os poderes seculares que se consolidavam como Estados e em objeto da crítica mordaz de pensadores Ilustrados da Europa. Segundo Guilherme Pereira das Neves, como "[...] resultado do processo de secularização característico do período, essas mudanças implicaram num novo tipo de relacionamento do indivíduo com a religião, das autoridades eclesiásticas com os fiéis e dos monarcas com o papa" (NEVES, 2000, p. 292-296).

A Companhia de Jesus estava inserida nesse contexto histórico Foi um período marcado pela crise do cristianismo na Baixa Idade Média, quando se verificou a existência de impulsos tanto para a Renovação Católica, quanto para a Reforma Protestante. Ao contrário dos monges da época medieval, que se isolavam do mundo buscando a salvação, os jesuítas fariam de tudo para recuperar as almas para a Igreja, indo ao seu encontro por todo mundo.

A Companhia de Jesus, criada com a missão de realizar a renovação católica na Europa, não foi a única nem a primeira Ordem religiosa de "padres reformados". Outras Ordens também foram organizadas com o mesmo propósito de fazer a regeneração do clero paroquial e da vida monástica. Os jesuítas conviveram com a Ordem dos Barnabitas, que, na mesma época, promoveram a renovação litúrgica da Igreja Católica, além dos Teatinos, que surgiram a partir de 1527.

Todas as novas Ordens foram organizadas de forma a evitar o crescimento das idéias luteranas e para conseguirem encaminhar o povo ao catolicismo. Para elas, a religião deveria assumir o papel de transformadora dos homens e da sociedade, e os homens deveriam aceitar docilmente o ensino da Igreja e não se rebelar contra ela. Acreditavam que para realizar essa tarefa, seria preciso formar uma nova categoria de padres e promover a conversão do clero pela emenda dos costumes e pelo regresso ao fervor, combatendo o absentismo. Precisavam convencer os titulares de benefícios eclesiásticos a se comportarem como curas de almas, ocupando os seus postos e não os abandonando ou entregando a outras pessoas. Eram voltadas mais para as tarefas ativas do que para as contemplativas, e talvez "[...] a fórmula de renovação religiosa preconizada como eficaz pelos reformadores católicos do século XVI tenha sido uma fórmula mista aceitável tanto para os leigos como para os clérigos" (GUILLERMOU, 1997, p. 19).

O início da Companhia de Jesus se deu em Manresa, aldeia na Catalunha, quando Iñigo López de Loyola (1491-1556) começou a escrever os *Exercícios Espirituais*. Foi ali que Loyola elaborou em traços gerais o futuro e o objetivo da Companhia: a salvação e perfeição das almas e a maior glória de Deus. Definiu, antes da sua constituição, que a nova Ordem não deveria ter um caráter apenas contemplativo, mas, principalmente ativo, propondo aos seus participantes que realizassem os *Exercícios Espirituais* e seguissem pelo mesmo caminho que o havia transformado em "peregrino de Deus".[6] Inácio, por isso, estava sempre rodeado de discípulos, amigos e colaboradores para orientar nos *Exercícios Espirituais*. Ele procurava persuadi-los a trabalhar pela salvação do próximo e difundir o Evangelho pelo mundo inteiro, como ele próprio pretendia realizar futuramente.

---

[6] Na Autobiografia de Inácio, encontramos o seu nome na língua basca Iñigo. É um nome tipicamente espanhol (procedente do alemão *Innich*, Enmech, *íntimo*). Depois, durante os estudos universitários em Paris, ele latinizou o seu nome, sendo conhecido como *Ignatius*, creditando a sua devoção a S. Inácio de Antioquia. Entretanto, no trato familiar e com as pessoas de confiança continuou a ser chamado Iñigo, mas chamava-se a si próprio como "o Peregrino". Cf. GARCÍA-VILLOSLADA, 1991. p. 70-73.

Ravier (1982, p. 483) destaca que fazer os *Exercícios Espirituais* era e é ainda hoje a porta de entrada para a Companhia de Jesus. Eles podem ser considerados como uma iniciação à vida espiritual e assemelham-se "[...] mais a uma coletânea diversificada de conselhos, regras, experiências e sobretudo, de 'considerações' de fé, do que a um sistema". Os Exercícios têm como objetivo:

> [...] vencer a si próprio e ordenar a própria vida sem determinar-se por afeição alguma que seja desordenada. Vencer-se a si mesmo é conquistar o domínio de todos os sentidos e potências de corpo e alma (paixões, sentimentos, apetite sensitivo, pensamentos) de forma a sujeitá-los à razão, e que esta (entendimento da vontade) obedeça a Deus. Ordenar a vida é corrigir a própria conduta em tudo o que esteja distorcido com pecados e imperfeições, ajustando toda a atividade ao ideal da perfeição cristã (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 233).

Os *Exercícios Espirituais* só ficaram prontos em 1548, quando foram impressos 500 exemplares, distribuídos entre os jesuítas. Na sua composição Inácio procedeu da mesma maneira como redigiu o texto das *Constituições*: foram elaborados lentamente, observando as experiências e tentativas, solicitando críticas e conselhos de todos que os realizavam. Inácio conseguiu adaptar os *Exercícios* às condições de vida, saúde e situação espiritual de cada retirante. A forma mais simples dos exercícios era a dos "exercícios da primeira semana", que duravam apenas oito dias; em contrapartida, os exercícios de um mês ou de maior duração eram reservados para os candidatos à vida religiosa e para os religiosos.

Depois de impressos e aprovados pelo papa Paulo III, em muitas das casas e colégios da Companhia de Jesus eram reservados alguns quartos para os retirantes, os quais eram tratados como hóspedes. Inácio autorizava e treinava outros companheiros para ministrarem os *Exercícios Espirituais*, cabendo a cada diretor espiritual fazer a adaptação dos exercícios ao seu retirante - selecionando, ampliando ou eliminando, conforme as condições físicas e espirituais de cada retirante que acompanhava. Os *Exercícios Espirituais* tornaram-se um dos ministérios mais importantes da Companhia de Jesus, e foi através deles que Inácio e os jesuítas puderam recrutar novos candidatos e colaboradores para a Companhia, conseguindo manter o seu funcionamento e a organização administrativa com forte coesão.

Nas fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus temos o primeiro esboço escrito por Inácio e os seus companheiros do que deveria ser a Companhia, exposto em apenas cinco

capítulos, "[...] e que bem merece o título de '*Magna Charta Societatis Jesu*' e mais tarde se aprimorará" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 453). Os jesuítas receberam a sua aprovação em 27 de setembro de 1540, através da carta apostólica de Paulo III *Regimini Militantis Ecclesiae* e a confirmação na carta apostólica de Júlio III, em 21 de julho de 1550, *Exposcit Debitum*.

Nessas cartas, foram estabelecidos os propósitos da fundação da Companhia, voltados exclusivamente para a reforma da Igreja Católica. Foi instituída, na Carta Apostólica (LOYOLA, 1975, p. 20), conforme o texto apresenta, para a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã,

> [...] por meio de pregações públicas, lições e qualquer outro ministério da palavra de Deus, Exercícios Espirituais, formação cristã e dos rudes, e Confissão e administração dos outros Sacramentos, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos. Foi também instituída para pacificar os desavindos, piedosamente ajudar e servir os que se encontram presos nas cadeias e enfermos nos hospitais e exercitar as obras de caridade conforme se julgar conveniente para a glória de Deus e o bem universal.[7]

As inovações propostas por Inácio e os primeiros companheiros para a nova ordem foram comparadas com as idéias reformistas de Martim Lutero[8], o que a levou a sofrer críticas e dificultou a sua aprovação por alguns líderes da Igreja. Elas enfrentaram muita oposição, principalmente do Cardeal Jerônimo Guinucci, secretário dos "Breves" pontifícios, que precisou ser convencido a consentir a criação de uma ordem que ele considerava tão diferente e singular. Guinucci acreditava na necessidade da renovação das ordens religiosas, mas propunha outro caminho. O seu plano de reforma era "[...] suprimir quase todas, que estavam em decadência, reduzindo-as a quatro: das Ordens mendicantes, só os dominicanos e franciscanos; das não-mendicantes, somente os cistercienses e beneditinos. Falar-lhe em criar uma Ordem nova era destruir o seu projeto" (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 455).

---

[7] Cf. *Carta Apostólica "Exposcit Debitum"* de 21 de julho de 1550. In: LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus.** Lisboa. 1975. p. 20.

[8] Martinho Lutero nasceu em Eisleben, na Alemanha, no dia 10 de novembro de 1483. Iniciou os seus estudos universitários em Erfurt, tornando-se bacharel em 1502, o que lhe permitiu ensinar aos principiantes a gramática, a retórica e a lógica. Ingressou no convento dos agostinianos em 17 de julho de 1505, sendo consagrado diácono em 27 de fevereiro de 1507 e ordenado sacerdote em 3 de abril, do mesmo ano. Faleceu em 1546, em Eisleben. Cf. LIENHARD, 1998, p. 31-42.

Inácio recorreu a todos os meios e solicitou recomendações em todas as cidades e nações por onde haviam passado os jesuítas, organizou uma frente poderosa de batalha, de pessoas influentes da Igreja e dos Estados, além de distribuir entre os companheiros da nova Ordem, a celebração de 3.000 missas, pelo convencimento do Cardeal Guinucci e a aprovação das fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus. Foram aprovadas, mas com restrições que limitavam o número de professos a 60, até que a nova Ordem pudesse demonstrar o seu efetivo proveito para a Igreja.

Inácio e os "*Primi Patres*", considerados co-fundadores da Companhia de Jesus, foram homens que viveram a realidade do seu tempo e organizaram uma nova Ordem Religiosa, que pretendia dar resposta aos questionamentos e atender às necessidades da sua época. Por isso, pode-se afirmar que a Companhia de Jesus foi inovadora em diversos aspectos, diferenciando-se das outras ordens existentes. Para dar maior agilidade e eficácia à ordem, Inácio suprimiu a obrigatoriedade de algumas práticas tradicionais. Os jesuítas não tinham uma roupa especial e tempos determinados de oração, dando ênfase à obediência, reforçando o princípio da autoridade e da hierarquia e introduzindo o voto especial de obediência ao papa.

Nas *Constituições da Companhia de Jesus*, Inácio e os companheiros elaboraram todas as regras e normas de funcionamento da nova Ordem. Este documento pode ser considerado tanto espiritual como legislativo. Foi inspirado nos textos da *Deliberatio primorum Patrum*, nas deliberações feitas pelos companheiros em Roma (que tiveram início em março de 1539, e encerraram-se em 24 de junho), e no texto da *Prima Summa Instituti*, conhecido como a primeira súmula do Instituto da Companhia de Jesus, entregue ao papa para receber a aprovação canônica. O texto foi reproduzido quase integralmente na bula *Regimini militantis Ecclesiae*, pelo papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540.

Loyola (1975, p. 10) descreve que, os companheiros, no dia 4 de março de 1540, na cidade de Roma, assinaram "os 49 pontos de regra". Considerada a primeira constituição da Companhia, passou por muitas mudanças até chegar ao seu texto final. Sabemos que as constituições "foram escritas, e pacientemente corrigidas, pouco a pouco, durante 16 anos, conforme a experiência lhes ia ensinando o que convinha, e lhe ia sugerindo novas correções no texto redigido"; mas depois de aprovadas por todos, tornaram-se a norma diretiva da Companhia, marcada pela sua rígida imobilidade.

O texto das *Constituições da Companhia de Jesus* foi dividido em dez partes. No início das *Constituições* está o Exame Geral, mas historicamente a primeira parte escrita, foi a Parte VII, que trata das Missões:

> [...] é como o eixo das Constituições, em torno da qual rodam todas as outras. As seis partes precedentes tratam da admissão dos candidatos (P. I); da exclusão dos que não são aptos para ela (P. II); da formação dos noviços e dos escolásticos (PP. III e IV); da admissão e incorporação na Companhia (P.V); e da maneira de proceder dos jesuítas (P.VI). As três partes que seguem descrevem a maneira de conservar unido, na dispersão dos seus membros, todo o corpo da Companhia (P.VIII), e seu modo de governo (P.IX), e os meios para o manter e desenvolver em seu bom estado (P.X) (Id., Ibid., p. 9).

Os pretendentes a ingressar na Companhia teriam que fazer os votos de obediência, de pobreza e castidade. Mesmo antes desses votos, passavam por diversas provas para demonstrarem o seu valor e caráter. Uma delas consistia em "[...] distribuir todos os seus bens materiais que possuíssem, e renunciar a dispor de todos os que esperavam vir a ter" (Id., Ibid., p. 46). Depois disso, recebiam orientação para não guardar "[...] dinheiro em seu poder, nem nas mãos de algum amigo do mesmo lugar ou fora da casa. Mas deveriam distribuí-lo em boas obras, ou dá-lo a guardar ao que tem na casa esse encargo" (Id., Ibid., p. 48).

O voto de pobreza incluía não aceitar retribuição ou esmola alguma por missas, pregações, lições sacras, administração de Sacramentos ou qualquer outro ministério. Deviam os candidatos, por três dias e em horas determinadas, mendigar de porta em porta, para humilhar-se mais no serviço, e passar por provas como servir na cozinha e varrer a casa. Além dos três votos, deveriam aceitar, sem escusa alguma, nem exigências de ajuda material para a viagem, ir a qualquer parte aonde o papa os mandasse sem interferir diretamente, deixando a cargo do superior as negociações e acatando sem questionar, as determinações. Ao Superior era preciso ter em vista a primeira idéia do Instituto que era "[...] percorrer as diversas partes do mundo, e deter-se nelas mais ou menos tempo, conforme os frutos que se colhem, para se julgar se convém prolongar muito ou pouco esta ou aquela missão" (LOYOLA, 1975, p. 213).

A escolha dos missionários para cada missão era um passo crucial, que poderia significar seu fracasso ou seu sucesso. Inácio e os companheiros procuravam entre os membros da Companhia, apesar de serem poucos, os mais qualificados, aqueles com habilidade no aprendizado das línguas locais, facilidade no trato das crianças, os que sabiam

ensinar ou desempenhavam alguma arte ou ofício. Por isso, quando faziam a escolha dos missionários, procuravam sempre combinar as habilidades de cada um para a missão,

> [...] para se ajudarem mutuamente nas coisas espirituais e temporais, e também para maior utilidade daqueles a quem são enviados, dividindo entre si os trabalhos empreendidos para o serviço do próximo. E se forem dois, haverá vantagem em juntar um pregador ou professor com outro nas confissões, ou Exercícios Espirituais, possa recolher a seara que o primeiro preparou, e o ajude nas conversas e outros meios utilizados nas relações com o próximo. A um homem com menos prática na maneira de agir da Companhia e no modo de tratar com o próximo, deveria juntar-se outro com mais experiência destas coisas, para o poder imitar, consultar, e aconselhar-se com ele nas dúvidas que surgirem (LOYOLA, 1975, p. 211-212).

Desse modo, Inácio e os companheiros formalizaram parte do esforço coletivo dos primeiros jesuítas estabelecendo um método de ação missionária para a Companhia. Esta deveria suprir as dificuldades da dispersão dos jesuítas pelo mundo e facilitar o treinamento e as decisões perante as diferentes e contraditórias realidades culturais no campo da atuação missionária. É certo afirmar que o critério utilizado pela Ordem na escolha e preparação dos seus candidatos foi uma das causas que justificaram sua expansão e irradiação.

Conforme Loyola (1975, p. 81) nas *Constituições* estão enumeradas as regras para a aprovação dos novos candidatos, os quais deveriam possuir qualidades que possibilitassem o treinamento e aprimoramento para as missões:

> (154) Quanto à inteligência, uma doutrina sã ou aptidão para a adquirir; e no domínio da ação, discrição, ou mostras de bom juízo, capaz de a alçar. (155) Quanto à memória, capacidade de aprender, e fidelidade para reter o que se aprende. (156) Quanto à vontade, desejo de toda a virtude e de toda a perfeição espiritual, paz, constância, coragem nos empreendimentos pelo divino serviço, zelo da salvação das almas; e, por isso mesmo, estima do nosso Instituto, todo ele diretamente ordenado a ajudá-las e dispô-las para obterem o seu fim último das mãos de Deus nosso Criador e Senhor. (157) Quanto ao exterior, é para desejar que tenham o dom da palavra, tão necessário nas relações com o próximo.

A Companhia foi organizada hierarquicamente para propiciar a todos os seus membros a oportunidade de contribuírem conforme suas capacidades e talentos. Segundo ela, antes das decisões mais importantes, Inácio e os companheiros procuravam consultar todos os membros

da Companhia, de forma que a decisão fosse a mais acertada. Os assuntos eram discutidos exaustivamente até o momento da solução e votação final, mas, após a sua resolução, não se voltava mais à fase de discussão. A resolução era então encaminhada a todos os membros da Companhia e estes, pelo voto da obediência, deveriam acatá-la e procurar colocá-la em prática imediatamente. Procuravam estabelecer uma coesão interna que não perturbasse a organização e a autoridade dos trabalhos executados pela Companhia.

Outro fator que contribuiu para a expansão da Companhia foi a opção dos jesuítas de se ocuparem com as funções do ensino e os cargos de instrução da juventude. Era novidade nas Ordens daquela época receber jovens com voto simples de pobreza, que conservassem a propriedade dos seus bens mas não o usufruto, até os votos perpétuos. Os primeiros colégios da Companhia funcionavam como seminários e residências, onde os estudantes podiam viver e ser sustentados enquanto freqüentavam as aulas de alguma universidade pública.

> Surgiram assim os primeiros colégios (lares) de escolásticos a freqüentar as universidades: Paris em 1540, Coimbra, Lovaina e Pádua em 1542, Colônia e Valença em 1554. Porém, reconhecendo depois que o aproveitamento com a freqüência universitária era lento e pouco satisfatório, começaram a sentir a necessidade de ter professores e organizar cursos próprios (LOYOLA, 1975, p. 127).

Inácio e os companheiros não queriam os futuros membros da Companhia misturados, durante o tempo de estudos com os jovens leigos que freqüentavam as universidades. Não tardou muito que generosos benfeitores doassem os meios necessários para a abertura de colégios em cidades onde não havia universidade, criando assim os colégios-noviciado. O passo decisivo foi a aceitação do convite do duque Francisco de Bórgia para a Companhia assumir a universidade na cidade de Gandia, na Catalunha. “Em 1547, uma bula do papa concedeu a esse instituto todos os privilégios e prerrogativas habituais e a ele foi enviado, por solicitude de Inácio de Loyola, um corpo de docentes sob a autoridade do padre Oviedo” (GUILHERMOU, 1977, p. 27).

A Companhia de Jesus continuou a ser missionária e apostólica e ao mesmo tempo consagrada à educação da juventude. O objetivo que norteava as atividades pedagógicas da Companhia era a plena realização da natureza humana, através da religião:

> Os jesuítas, ao tomarem a cargo a instrução da juventude, foram levados não só a elaborarem um sistema de pedagogia que correspondesse às necessidades da época, mas também a definir um tipo de cultura que tome simultaneamente em conta as novas descobertas, a evolução dos espíritos e as crenças tradicionais (Id., Ibid., p. 22).

As *Constituições* determinavam que só poderiam ingressar na Companhia e fazer a profissão os candidatos que fossem aprovados ordinariamente pelos Superiores Provinciais e extraordinariamente pelos que têm delegação do Geral ou do Provincial. A primeira categoria era a dos que faziam os quatro votos solenes. A segunda categoria eram os Coadjutores, admitidos para o serviço divino e auxílio da Companhia nas coisas espirituais e temporais estes deveriam ter dois anos de experiência e provas. A terceira categoria, a dos Escolásticos, era constituída daqueles que demonstravam ter capacidade e dotes convenientes para os estudos, os quais, tendo terminado a formação intelectual, poderiam ingressar na Companhia. A quarta categoria eram os admitidos indeterminadamente em relação ao grau, para o qual, com o tempo se revelariam mais aptos, deixando a decisão sempre para o Superior da Ordem.

> Nunca, por qualquer meio, poderá nem deverá pretender ou tentar, direta ou indiretamente, ter na Companhia um grau de preferência a outro: o de Professo ou Coadjutor espiritual de preferência ao de Coadjutor temporal ou Escolástico. Mas, abrindo-se a uma total humildade e a uma completa obediência, deve deixar inteiramente o cuidado de si mesmo quanto ao ofício ou estado para que for escolhido, a seu Criador e Senhor, e em seu nome, e por seu divino amor e reverência, à Companhia ou ao Superior que então a governar (GUILHERMOU, 1977, p. 69-70).

Nas *Constituições*, já havia sido reservada a quarta parte do texto para tratar sobre *Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*. A *Ratio Studiorum* não contrariou as deliberações das *Constituições*, ao contrário, procurou confirmá-las, validando a prática dos jesuítas. Tornou-se um texto autorizado e imperativo, elaborado pela experiência amadurecida, que procurava evitar o inconveniente das mudanças freqüentes acarretadas pela grande variedade de opiniões e preferências individuais.

Conforme Calógeras (1911, p. 19), a missão foi inspirada na máxima de Inácio: ser tudo para todos, a fim de merecer a confiança de todas as almas para poder conquistá-las para Cristo; e “seria a escola, fatalmente, a arena desta contenda, pois ali se formaria a mentalidade

das novas gerações de combatentes". Os jesuítas buscavam, através da educação e das escolas, a evangelização das almas e a formação do espírito da mocidade que um dia governaria o Brasil.

A *Ratio Studiorum* foi o resultado da participação e elaboração de mais de meio século de construção da Companhia de Jesus. Para Hansen (2001, p. 13-41), a *Ratio Studiorum* era "um conjunto de normas, que definiam saberes a serem ensinados e condutas a serem inculcadas, e um conjunto de práticas, que permitiam a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas". A primeira promulgação da *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* aconteceu em 1599.

Arnaut de Toledo (2000, p. 181-187) postula que, só poderemos compreender a importância da *Ratio* no contexto de seu tempo:

> [...] dentro do espírito de transformações, típico do século XVI, a expansão requeria mais do que pios sacerdotes e competentes intelectuais. Deveriam ser militantes da fé católica. A expansão deveria ser calcada, também, na grande ênfase dada à educação e formação de elites intelectuais e políticas nas várias nações. Para tal empreitada, tornava-se imprescindível a fundação de colégios também para não internos.

A *Ratio Studiorum* tinha uma finalidade prática, procurando ser o fruto da experiência comum de todas as escolas. Buscava uma padronização que garantisse a unidade e harmonia na Companhia, mesmo que espalhada por diversos países e convivendo com diferentes culturas e línguas. Desta forma, os jesuítas priorizavam o conhecimento do vernáculo. Era regra da Companhia aprender a falar a língua local. Nos países de missão esta prática obteve importantes resultados, a exemplo dos estudos das línguas indígenas do padre José de Anchieta no Brasil.

Conforme Franca (1952, p. 6), a "[...] obra educativa dos colégios da Companhia foi um dos fatores mais eficientes da Contra-Reforma católica, senão também que a ela se acha ligada grande parte da aristocracia intelectual dos últimos séculos". Tavares (2002) cita que foi no contexto da expansão das atividades missionárias da Companhia de Jesus que aconteceu a fundação do colégio de Goa, o primeiro colégio destinado a não-internos. Deu-se no ano de 1543, por Francisco Xavier, e nesse colégio começaram a surgir dúvidas sobre a

missão e a necessidade de regulamentação dos estudos. Os colégios multiplicaram-se em número e tornaram-se importantes centros de cultura humanista.

Franca (1952, p. 7-8) enumera que em 1548 foi fundado o colégio de Messina, na Sicília (Itália), e no ano seguinte o de Palermo, também na Sicília. Essas três escolas serviram de inspiração para a criação do Colégio Romano, em Roma, em fevereiro de 1551, o qual se transformou em uma espécie de escola normal e depois, seria a escola-modelo para todas as demais escolas da Companhia. O primeiro superior foi um francês, o padre Pelletier, que aplicou no Colégio Romano o *modus parisiensis* de ensino, que depois foi adotado como regra geral para todas as escolas da Companhia.

Para Guilhermou (1977, p. 28) essa Ordem, essencialmente missionária, a partir de 1548 tornou-se também educacional. Assim,

> [...] toda a nova implantação importante no mundo se traduziu na forma concreta pela fundação de um colégio. Para começar, na própria cidade de Roma foi inaugurado o 'Colégio Romano', que veio a tornar-se numa espécie de escola normal, ao mesmo tempo modelo para outras instituições e lugar de encontro e de confrontação das diversas experiências tentadas pelos pedagogos da Companhia.

Arnaut de Toledo (2000, p. 182) argumenta que, os métodos educacionais dos jesuítas deviam ser "[...] explicitamente tributários do *modus parisiensis* de ensino e aprendizagem, indicando, este sim, clara filiação escolástica. Assim sendo, pode-se dizer que os jesuítas não pretendiam inovar nos métodos pedagógicos, na teologia ou mesmo na filosofia". O objetivo era a salvação das almas, levar todos os estudantes à prática das virtudes e dos bons costumes; todos os recursos eram utilizados e justificados se promovessem a vivência da fé.

A rápida expansão dos colégios provocou numerosos problemas de organização e governo. Buscando solucioná-los, a Companhia adotou o sistema de visitas de *comissários gerais*, que foram incumbidos de manter a uniformidade da estrutura e desenvolver a eficiência da obra educativa da Companhia de Jesus. Conforme Arnaut de Toledo, a *Ratio Studiorum* é a resposta às necessidades das primeiras escolas da Companhia, que precisavam ter

> [...] um conjunto de regras destinadas à organização da vida dos estudos, relacionadas à espiritualidade dos colégios da Companhia de Jesus, que buscava dar parâmetros para a educação, a avaliar as responsabilidades e atribuições e, ainda, a reger as formas de avaliação e promoção nas escolas – estabelecendo metas, objetivos e procedimentos universais (ARNAUT DE TOLEDO, 2000, p. 183).

Para Franca (1952, p. 16) as dificuldades exigiam a elaboração "[...] de um código de ensino que se impusesse com a autoridade de uma lei e assegurasse a semelhança e a uniformidade de orientação da crescente atividade educativa da Ordem". O objetivo da Companhia era criar um plano de estudos e de ensino uniforme e sistemático. Para isso, em 1584, o padre Cláudio Aquaviva (†1615), eleito Geral da Ordem em 1581, nomeou, durante a própria Congregação Geral que o elegera, uma comissão de doze membros para elaborar uma fórmula dos estudos. Em 1584 Aquaviva, tendo nomeado outra comissão, com seis membros. Conseguiu realizar o objetivo tão esperado, após intensa verificação "[...] do imenso material pedagógico que se acumulava em mais de 40 anos de experiência e que agora entrava na fase da codificação definitiva" (FRANCA, 1952, p. 19).

O trabalho teve início em 8 de dezembro de 1584 e foi concluído em agosto de 1585, nove meses depois, e enviado a todos os Provinciais, em 1586. Como determinava Aquaviva,

> [...] esta primeira edição do Ratio não tinha caráter definitivo, nem força obrigatória. Não devia ser posta em execução mas unicamente examinada e criticada pelas autoridades mais competentes nas diferentes regiões da Europa onde a Companhia tinha os seus melhores colégios. A sua forma geral era mais discursiva que imperativa. Encerrava discussões e dissertações pedagógicas às quais faltava por vezes o vigor e concisão da lei ou do regimento (Id., Ibid., p. 20).

Em janeiro de 1599, depois da resposta de todos os Provinciais e correções no texto enviado inicialmente, Aquaviva promulgou a versão definitiva da *Ratio atque Institutio Studiorum Jesu*, decorrido mais de meio século de experiência (1548-1599), desde a abertura do primeiro colégio da Companhia. Este código de leis representou o trabalho de quinze anos (1584-1599) até a sua redação, representando meio século de prática pedagógica dedicada à educação da juventude. Na *Ratio*, conforme a avaliação de Franca, os jesuítas,

> [...] não desceram a campo, em matéria de educação, como revolucionários ou como inovadores. Não pretenderam romper com as tradições escolares

> vigentes nem mesmo trazer-lhes contribuições inéditas. Ajustaram-se às exigências mais sadias da sua época e procuraram satisfazer-lhes com a perfeição que lhes foi possível (FRANCA, 1952, p. 27).

Na pedagogia proposta pela *Ratio*, o mestre ocupava o lugar central, tudo dependia do professor. Por isso, a perfeita formação pedagógica do professor era uma das preocupações fundamentais da Ordem; ele deveria receber uma formação integral, ser homem de ciência e de virtude: "só depois de 30 anos, por via de regra, terminava o professor jesuíta a sua formação intelectual" (Id., Ibid., p. 90).

Quando faleceu Inácio, em 31 de julho de 1556, a Companhia já possuía colégios na Itália, na Espanha, na Áustria, na Boêmia, na França e em Portugal,

> [...] ao todo 33 colégios em atividade e 6 outros já por ele formalmente aceitos. Na aurora do século XVI, (sic) pouco depois de promulgado o seu Código de ensino, já eram 293 os colégios dirigidos pelos jesuítas, deles, 37 no ultramar; e em 1615, ao falecer Aquaviva, o grande promotor e promulgador do Ratio, o seu número ascendia a 373 (FRANCA, 1952, p. 13-14).

Conforme Schmitz (1994, p. 19), podemos resumir os princípios e critérios estabelecidos para a educação na preocupação dos jesuítas pela boa qualidade do ensino, pela defesa do princípio da dignidade humana, por propor uma educação integral e integradora e sempre aberta a aprender dos outros. Não visavam formar apenas intelectuais, mas principalmente bons cristãos, líderes que fossem capazes de prestar serviços à comunidade e atuar como multiplicadores das idéias propostas pela Companhia.

Foi o que Inácio estabeleceu quando definiu que a educação deveria ser adaptada

> [...] às circunstâncias de tempos, lugares e pessoas, o que significa, em linguagem atual, o estar inserido no contexto, estar encarnado. Partindo deste princípio, é que se devem entender todas as normas e regulamentações estabelecidas nas Constituições e na Ratio Studiorum, que não visam a limitar o homem, mas libertá-lo, dentro de suas circunstâncias concretas. Erraria, pois, quem quisesse aplicar as normas e prescrições de maneira rígida, como aconteceu muitas vezes, ignorando o princípio da adaptação. Somente procedendo assim, se educa um homem livre, responsável (SCHMITZ, 1994, p. 19).

O treinamento das lideranças para atuarem na sociedade significou conquistar o máximo de pessoas para a fé católica e estabelecer um corpo social com valores e normas em que fosse dominante a idéia da cristandade. Por isso, não restringiram a educação aos ricos e poderosos, mas abriram as escolas também para os pobres, “[...] iniciando a ‘democratização’ da educação” (Id., Ibid., p. 27).

Inácio e os companheiros acreditavam no valor da educação e tinham em mente criar fortes lideranças católicas nos países em que tinha havido um afastamento da religião católica ou que estavam em perigo de cair sob a influência das novas tendências religiosas. Mas, conforme o pensamento de Schmitz, “[...] contrariamente ao que geralmente dizem, a Companhia não foi fundada para combater Lutero e os protestantes, mas antes para reavivar a fé católica, muito abalada por diversos problemas e mesmo escândalos, fazendo-se especialmente através da boa educação cristã” (SCHMITZ, 1994, p. 39).

A educação foi considerada como o apostolado essencial e primordial. Foi a única atividade a merecer uma regulamentação especial, porque era através dela que os jesuítas procuravam promover a formação das lideranças católicas e dos novos candidatos para a Companhia. Também foi em torno das escolas que se formaram algumas das aldeias, como foi o caso da de São Paulo, onde Anchieta foi professor.

2 OS JESUÍTAS NO BRASIL

2.1 Chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil

As missões ultramarinas dos jesuítas foram realizadas com o patrocínio da nação portuguesa, pois foi de Portugal que partiram as missões com destino à Índia e ao Brasil. Os primeiros jesuítas chegados ao Brasil zarparam de Belém, no dia 1.º de fevereiro de 1549. Eram os padres Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Antonio Pires, João de Azpilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, que depois haveriam de se ordenar. Desembarcaram após oito semanas, no dia 29 de março, na Baía de Todos os Santos, na povoação de Pereira, (nome devido ao primeiro donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho), que mais tarde receberia o nome de Vila Velha.

Na armada em que viajavam os primeiros jesuítas estava o primeiro governador geral Tomé de Sousa, alguns funcionários e colonos, gente de guerra e aproximadamente 400 criminosos degredados. Era uma das maiores armadas dirigidas ao Brasil. Constava de três naus - a Ajuda, a Conceição e a Salvador - duas Caravelas - Leoa e Rainha - e um bergatim, cujo nome não se sabe ao certo se era São Roque ou Santiago. Em 31 de março, o padre Manuel da Nóbrega celebrou a primeira missa dos jesuítas no Brasil, onde teve início a grande empresa de conquistar o “Brasil para Cristo” e para a civilização portuguesa.

O Governo Geral[9] que teve início no Brasil coincidiu com o início da missão dos jesuítas. Instalou-se em 1549, como solução para assentar as bases da colonização e da pacificação dos indígenas, promovendo assim a incorporação dos poderes políticos e da evangelização para atenderem ambos às mesmas necessidades da Coroa. Não havia preocupação em fazer a distinção entre os fins religiosos e os fins do Estado, pois estavam todos a serviço da mesma política colonizadora, eram todos funcionários do Estado e deviam

[9] As principais esferas da ação administrativa do Governo Geral podem ser divididas em cinco: civil, militar, judiciária, fazendária e eclesiástica. A ação civil era constituída pelo governador geral, os governadores de capitanias e as câmaras municipais; a esfera militar desempenhava inúmeros serviços à Coroa, desde a cobrança de impostos até a manutenção de caminhos; a esfera judiciária estava definida a partir da figura do rei como fonte de justiça, o qual, por delegação, transferia a sua autoridade aos representantes locais; a esfera da ação fazendária era orientada para o controle fiscal das atividades mercantis e transferência de rendas coloniais para a Metrópole; e a ação eclesiástica estava organizada em freguesias, presentes no Brasil desde os anos de 1530, em Olinda e São Vicente (GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Administração*. In: VAINFAS, Ronaldo (Org). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 15-19.)

obediência ao mesmo soberano. A maior dificuldade era definir qual o papel das autoridades na ação administrativa da colonização, para evitar os conflitos internos na aplicação e no entendimento das leis.

Não podemos considerar o projeto de conquista espiritual dos jesuítas como um fenômeno independente da realidade social existente na Colônia e do projeto civilizador português, fatores que se encontravam profundamente vinculados, cooperando entre si para o desenvolvimento histórico da atividade social e produtiva do Brasil. O poder político e a autoridade eclesiástica reconheciam a sua interdependência, e cada qual, a seu modo, procurava tirar vantagens da situação. Procuravam trabalhar como parceiros. Os jesuítas ajudavam na conquista, mas reconheciam que, sem as leis e as armas, seria impossível obter o sucesso da missão; as autoridades da administração colonial também sabiam que sem os jesuítas seria impossível controlar os indígenas e estabelecer definitivamente a Cristandade no Brasil.

Naquele momento predominava na Colônia o imbricamento entre os interesses privados e as funções públicas. Estas estavam organizadas de uma forma “abrasileirada”, desempenhando na burocracia colonial funções mistas. Como exemplo citamos o padre Manoel da Nóbrega, fundador da missão e o primeiro provincial do Brasil, que foi também o colaborador na fundação da cidade de Salvador e revelou-se um importante político, buscando manter sempre um bom relacionamento com as autoridades locais, para garantir o atendimento das necessidades e interesses dos jesuítas.

Moura (2000, p. 20) afirma que as leis régias eram promulgadas para garantir o sucesso da missão e evitar os conflitos entre as autoridades da Igreja e do Estado:

> [...] as Leis Régias regulamentavam quase todo o trabalho missionário, e para lhes garantir a fiel observância admitiam-se, de preferência, religiosos portugueses. Salvaguardava-se a autonomia dos missionários, teoricamente, quanto ao espiritual; mas, na realidade, o sistema do padroado tornava difícil estabelecer as fronteiras entre o temporal e o espiritual. Portanto, nas colônias, o missionário geralmente não passava de funcionário régio.

Em que pese a reconhecermos o envolvimento de todos os funcionários com o projeto colonizador, não podemos afirmar que não existissem contradições neste processo. O poder

secular estabeleceu uma relação conflituosa com a Igreja. O sistema do padroado régio serviu como instrumento de subordinação dos interesses da Igreja aos da Coroa, transferindo para as ordens regulares as obrigações da manutenção do culto e, em alguns casos, da administração política da colônia. Em Portugal "[...] os inúmeros aspectos jurídicos envolvidos nesses documentos converteram-se em permanente motivo de disputas, não só entre a monarquia e o papado como ainda, no interior do reino, entre a alta hierarquia eclesiástica e o tribunal régio da Mesa de Consciência e Ordens" (NEVES, 2000, p. 466).

No Regimento entregue pelo rei a Tomé de Sousa, conhecido como *Regimento que Levou Tomé de Souza Governador do Brasil*, estavam determinadas as principais diretrizes do Governo Geral, hierarquizadas na forma de passos que deveriam ser respeitados para alcançar o sucesso no estabelecimento da civilização nas novas terras, "[...] detalhadamente definidas pelos 41 artigos do Regimento Real assinado em 17 de dezembro de 1548 – espécie de 'carta magna' do Estado Brasileiro" (BUENO, 2002, p. 46).

Tomé de Souza recebeu a incumbência de realizar e estabelecer um centro de unidade política e administrativa no Brasil, o que não significou o fim das capitanias, mas uma ajuda efetiva aos capitães donatários. O Governador Geral precisava construir fortalezas, visitar e proteger as capitanias, redistribuir terras e regulamentar a relação entre colonos e nativos. O *Regimento* determinava que ele deveria, em primeiro lugar, considerar como suas prioridades "[...] 'o serviço de Deus e exaltamento da nossa santa fé'; segundo, 'o serviço meu e proveito dos meus reinos e senhorios'; e terceiro, 'o enobrecimento das Capitanias e povoações das Terras do Brasil e o proveito dos naturais delas'" (LEITE, 1956, v. 79, p. 5).

No *Regimento* estavam os princípios da administração pública, entre eles três assuntos relacionados diretamente à ação da Companhia de Jesus no Brasil, referindo-se à catequese, à liberdade, ao aldeamento dos índios e ao ensino dos seus filhos. Quanto à catequese, ordenava: "Tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão nem agravo algum, e, fazendo-lhes, lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas, que lho fizerem, sejam castigadas como for justiça" (LEITE, 1956, v.79, p. 6).

Quanto à liberdade, para evitar os confrontos entre portugueses e indígenas, determinava: "Não vá saltear nem fazer guerra aos gentios, por terra nem por mar, em seus

navios nem em outros alguns, sem vossa licença ou do capitão da capitania cuja jurisdição for, posto que os tais gentios estejam alevantados e de guerra" (LEITE, 1956, v.79, p. 6). E determinava quanto aos aldeamentos dos índios e ao ensino dos meninos:

> [...] será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos, morem juntos, perto das povoações das ditas capitanias, pera que conversem com os cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé (Id., Ibid., p. 6).

Essa foi a primeira tentativa do governo português de organizar administrativamente o território e de realizar a evangelização sistemática das nações indígenas. Os jesuítas foram os responsáveis pela expansão da fé e do Império sob o regime do padroado, pelo qual o reino de Portugal se comprometera com o Sumo Pontífice a promover eficazmente a propagação da fé e em troca recebera diversos privilégios.

Hoornaert (1983, p. 36) esclarece que pelo direito de *ius praesentandi*, o direito de "provisão" de bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em geral, nenhum clérigo poderia partir de Portugal para o Brasil sem a autorização explícita do rei, que antes exigia uma audiência particular com juramento de fidelidade; os bispos também não podiam comunicar-se diretamente com Roma e só podiam encontrar-se com o papa por ocasião da visita *ad limina*. Desta forma o padroado régio determinou que durante o primeiro período colonial não houvesse comunicação direta entre Roma e a Igreja no Brasil.

Os jesuítas receberam isenções alfandegárias e a doação de terras, além de serem apoiados pela Coroa nas suas tarefas da catequese, recebendo da ação fazendária as ordinárias, as quais provinham dos tributos e deveriam ser requeridas a cada nova missão. O viático, que era destinado ao pagamento das viagens dos missionários, e as côngruas que eram concebidas quando se formavam os conventos. Em virtude da demora e dos conflitos entre os jesuítas e as autoridades na colônia na obtenção da aplicação destas ordenações, a dependência da Corte passou a ser considerada como prejudicial ao resultado da missão evangelizadora, provocando a busca, por parte dos jesuítas, da autonomia na manutenção da missão no Brasil.

Os jesuítas chegaram ao Brasil subordinados à Província de Portugal, chamada de Assistência de Portugal no Brasil, mas duas razões concorreram para que fosse criada a Província do Brasil: as distâncias de Portugal e os obstáculos criados pelo Bispo da Bahia, Dom Pero Fernandes Sardinha,[10] quando se opôs severamente à maneira como os jesuítas realizavam a catequese. Destarte, foi necessário conferir ao superior da missão os poderes determinados pelo direito canônico e as bulas pontifícias, isentando-o principalmente da obediência ao bispo.

Leite (1957, v. 80, p. 130) aponta que em carta endereçada da Bahia em 27 de dezembro de 1554 a Inácio de Loyola, o padre Luís de Grã relata como as casas dos jesuítas conseguiam garantir a alimentação e a sobrevivência da missão no Brasil:

> Las aguas generalmente son mui buenas. Los mantenimientos próprios de la tierra, aunque húmedos quase todos son em abundancia. El pescado es mui gostoso y saníssimo. Las carnes no las avia entre los Índios sino de mato, que ellos caçavam com sus flechas y laços, y agora también com carnes que ovieron de los christianos; pero todo el gênero de guado se cria em abundancia, porque los christianos tienen muchos porcos, bueis, cabras, gallinhas, patos, etc...

Sobre o período de estabelecimento dos jesuítas no Brasil, nos primeiros quarenta anos de missão, o padre Serafim Leite[11] descreve na *História da Companhia de Jesus no Brasil* que

---

[10] D. Pedro Fernandes chegou à Bahia a 22 de junho de 1552 sendo bem recebido por todos e por Nóbrega, que o hospedou no colégio da Companhia. D. Pedro Fernandes não se considerava "bispo dos Índios", mas só dos portugueses, criando graves conflitos com os jesuítas e dificultando o trabalho da conversão. Manifestou abertamente sua oposição a Nóbrega, julgando os indígenas incapazes de se fazerem cristãos. Depois de quatro anos no Brasil, retornando a Portugal, naufragou em 16 de junho de 1556 na foz do Rio Cururuípe. Salvou-se do naufrágio, mas em terra foi morto e devorado com quase toda a tripulação. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Missionum Societatis Iesu:** Missiones Occidentales. Monumenta Brasiliae I (1538-1553). Roma: 1956, v. 79. p. 46-52.

[11] Nasceu em 6 de abril de 1890 em Portugal na Quintã, pouco abaixo do Porto na Vila de São João da Madeira, filho de José Francisco Leite e Leonor Emília da Conceição, concluiu o curso primário em 1899 e ingressou no Internato dos Carvalhos, interrompendo a carreira para acompanhar o pai, que emigrou para o Brasil, em plena febre da borracha na Amazônia, vivendo em Belém do Pará, Manaus e Rio Negro. Teve contato com o ambiente, os indígenas e seus costumes, o que facilitou na elaboração da *História da Companhia de Jesus no Brasil*. O seu pai faleceu em Belém do Pará, onde foi sepultado e Serafim Leite regressou a Europa em fins de 1913, onde entrou para a Companhia em 30 de julho de 1914, sendo ordenado a 27 de julho de 1926, aos 36 anos de idade. Foi escritor de diversas obras, iniciou escrevendo em 1917 as *Cartas Edificantes da Província de Portugal*, depois a biografia do *Pe. Miguel de Barcelos (1873-1917), do Pe. Júlio Ferreira (1844-1916) e do Pe. Joaquim Farinha (1880-19212).* A primeira obra de destaque foi "*Um centenário célebre* (1534-1934)", publicada em 1934 na *Brotéria*, a notícia biográfica de Anchieta, escrita pelo Pe. Quirício Caxa. Faleceu em Roma, no dia 27 de dezembro de 1969. Cf. VIOTTI, Hélio Abranches. **Padre Serafim Leite (1890-1969**). São Paulo: Loyola, 1999.

“[...] a visão inicial que eles tiveram da nova terra foi boa, desde logo fizeram a paz com o gentio, os mesmos índios da terra que ajudaram a fazer as casas e outras coisas em que se queria empregá-los” (LEITE, 1938, p. 24). Na Bahia construíram uma igreja de taipa, coberta de palha, a primeira dos jesuítas no Brasil. Foi chamada de Nossa Senhora da Ajuda, nome de uma das naus da armada de Tomé de Souza, de onde foi trazida para a igreja a imagem da padroeira.

Tomé de Souza não achou segura a povoação de Pereira para ali estabelecer-se definitivamente. Talvez por ser perto da barra e menos defensável, já havia permitido aos jesuítas que morassem fora dos muros da cidade, numa colina que recebeu o nome de Monte Calvário. Ali os jesuítas começaram os batismos e investiram contra a antropofagia, realizando um ataque direto contra ela. Foi esta ação que provocou a investida violenta dos indígenas contra eles e contra a cidade. No tempo em que foi Governador Geral, Tomé de Souza favoreceu a Companhia doando-lhe as primeiras propriedades. Entregou o cargo a seu sucessor, D. Duarte da Costa, em 13 de julho de 1553, e voltou a Portugal, onde faleceu em 28 de janeiro de 1579.

Analisando os acontecimentos, comprovamos que o avanço da conquista espiritual estava estreitamente ligado ao avanço da conquista territorial do Brasil. Para realizarem a conquista, os jesuítas e a administração precisavam cooperar mutuamente. Os primeiros jesuítas necessitavam da proteção e manutenção da missão, pois sozinhos não poderiam realizá-la; e a administração precisava dos jesuítas para dominar os indígenas. Freqüentemente a missão dos padres e a administração política formavam uma unidade; e como e os jesuítas eram daqueles poucos que sabiam ler e escrever, tornou-se a sua participação primordial para o sucesso da empresa colonial.

Polanco (1999, p. 97) afirma que a ação evangelizadora ocupava a maior parte do tempo dos padres. Conforme descreve o autor:

> Na segunda e na terça-feira, o padre visitava três ou quatro aldeias. Na quarta e na quinta-feira, outras duas ou três mais longínquas. Na sexta-feira, voltavam à cidade para uma pregação a uma confraria de pessoas que na quaresma se penitenciavam com chicote; tal exemplo movia também outros à piedade. E no domingo e dias de festas os jesuítas faziam pregações nas localidades ocupadas por portugueses, onde os cristãos assistiam ao sacrifício da missa.

A missão dos jesuítas não era direcionada apenas à pacificação dos indígenas, mas tinham que socorrer todas as necessidades locais, além de desempenhar muitas funções para as quais não estavam preparados. O projeto colonizador procurava evitar a “indianização” dos brancos. Retirava-os das aldeias e da convivência com os indígenas para manter a ordem e os costumes, e simultaneamente promovia a destribalização, retirando os indígenas das aldeias e conduzindo-os para as reduções, e assim modificando a sua identidade cultural.

Nos mais importantes povoados, alguns indígenas principais que tinham aceitado os jesuítas colocavam à disposição dos padres casas para o ensino da doutrina cristã. O padre João de Azpilcueta “[...] percorria as aldeias e ficava com eles também à noite, pois estavam dispersos em localidades diversas e só à noite podiam ser encontrados e ensinados” (Id., Ibid., p. 91). No início, os jesuítas não conseguiram obter sucesso no trabalho de pacificação e catequese, porque os indígenas constantemente deslocavam as suas aldeias, e com isso os padres acabavam perdendo o contato com os seus neófitos.

> As aldeias localizavam-se em um sítio alto, arejado, perto de matas férteis, do mar, de um rio ou de uma fonte de água. No litoral, caminhos ligavam as aldeias ao mar. As aldeias permaneciam no mesmo local de três a seis anos e após se deslocavam para outra paragem. Esta migração dava-se dentro de um mesmo espaço geográfico e as roças abandonadas eram reaproveitadas durante longos anos, já que continuavam fornecendo produtos cultivados e atraindo a caça. As aldeias podiam fracionar-se durante as mudanças. Os tupinambás migravam mais devido ao esgotamento dos recursos alimentícios da região – caça, pesca, coleta – do que devido à queda da fertilidade dos terrenos (MAESTRI, 1994, p. 46).

No enfrentamento desta nova realidade, os jesuítas procuravam organizar uma diferente maneira de realizar a evangelização e a catequese dos indígenas e portugueses, solicitando o envio de reforços para a missão. Depois da primeira expedição, dirigida por Nóbrega,

> [...] no ano seguinte chegou uma nova expedição de três jesuítas e em 1553, outra de quatro, entre os quais o irmão Anchieta. As expedições continuaram chegando regularmente e, ao mesmo tempo, recebiam numerosas vocações locais. Dessa forma, no catálogo de 1562-1568 aparecem já 61 jesuítas, entre os quais 37 entrados no Brasil (KONINGS, 2001, p. 15).

Procuravam construir um ambiente em que reinasse a paz e o sossego, sinal de que o sagrado determinava toda a realidade e as relações sociais. Por isso a principal missão da empresa portuguesa foi estabelecer os valores e as instituições portuguesas na Colônia, o que era observado como a única possibilidade de garantir a manutenção do seu domínio e do sucesso da empresa colonizadora.

Tudo deveria funcionar conforme a religião determinava e os mandamentos orientavam. O clero ocupava um lugar de destaque na sociedade. As transgressões eram punidas e censuradas publicamente. Para o professor José Maria de Paiva, essa inversão da sacralidade dos gestos sociais representada nas transgressões, o que evidenciava a forma de pensar, toda ela religiosa, do homem português, ainda que recusando obediência.

Paiva (2002, p.11) demonstra que a relação com o clero padecia de uma ambivalência congênita, que se expressava em juízos e também em atos, denunciados nas cartas e documentos escritos pelos jesuítas. Todos deveriam agir de acordo com a mentalidade religiosa. Segundo ele:

> A prática social, religiosa nas suas raízes, assume formas concretas que permitem tratar o sagrado e as instituições dela oficialmente incumbidas como parte que só no todo encontra sua razão de ser e a explicação do tratamento que recebe. O todo é a sociedade portuguesa tal como organizada e historicamente modelada. É a ela que se deve estar atento quando se põe a religiosidade como elemento da formação da cultura brasileira.

A missão dos jesuítas representava o estabelecimento e a manutenção da cristandade no Brasil. Na prática, acontecia através da moralização dos costumes, do regresso ao fervor religioso dos colonos e pela pacificação e domesticação dos indígenas. Assim, a missão significava promover a educação da fé - o que se realizou pelo encaminhamento de todos os seres humanos à participação numa vida social, profissional e artística marcada pelo ambiente religioso - e esta ação não poderia ser pensada e desenvolvida separadamente do processo de expansão e colonização dos primeiros séculos e da colaboração do poder secular.

2.2 Catequese como instrumento para estabelecer a sociedade da paz e do sossego

Antes dos jesuítas, no período de 1500 a 1549, os únicos missionários que estiveram no Brasil foram os franciscanos, que iniciaram a catequese. Na navegação portuguesa era costume ter capelão a bordo, e na frota de Pedro Álvares Cabral, em 1500, chegaram ao Brasil oito franciscanos em companhia de Frei Henrique de Coimbra. Segundo Hoornaert (1983, p. 33):

> Assim chegaram também casualmente outros franciscanos: dois italianos em Porto Seguro em 1515 (um se afoga no Rio do Frade, o outro volta), dois em São Vicente em 1523, alguns espanhóis em São Vicente em 1538: estes já pensam em missões mais estáveis na região do Rio da Prata.

Nos *Textos Históricos*, o padre José de Anchieta escreve sobre os frades que antes e depois da Companhia vieram ao Brasil, afirmando que:

> Os primeiros religiosos que vieram ao Brasil foram da ordem de S. Francisco, os quais aportaram em Porto Seguro não muito depois da povoação daquela capitania, e fizeram sua habitação com zelo da conversão do gentio, e, ainda que não sabiam sua língua, de um deles se diz que lhes lia o Evangelho e, como lhe dissessem os portugueses para que lho lia, pois o não entendiam, respondia: “Palavra é de Deus, ela tem virtude para obrar neles”. Um deles na passagem dum rio se afogou, donde lhe ficou o nome o rio do Frade; todos os mais mataram os índios levantando-se contra os portugueses. E depois, não sabendo o que passava, veio ter aí uma nau, e os índios vestidos nos hábitos com os breviários nas mãos passeavam pela praia como os religiosos soíam fazer, para com isto fazer cilada aos do mar e matá-los, mas quis Deus que entenderam a falsidade e escaparam. Nunca mais vieram cá religiosos até que veio a Companhia (ANCHIETA, 1989, v. 9, p. 46).

Hoornaert (1983, p. 55) destaca que a fase de estabelecimento dos franciscanos em conventos foi a partir de 1585, com a criação da custódia de Santo Antônio em Olinda, a pedido dos moradores, que queriam reproduzir no Brasil um ambiente de vida parecido com o de Portugal. Nesse período edificaram-se diversos conventos na Paraíba, Alagoas, Salvador e Espírito Santo. A atuação missionária dos franciscanos estava voltada para os moradores, não para os indígenas e menos ainda para os africanos. Na visão desse autor:

> Os franciscanos entendem missão como dilatação das fronteiras do sistema católico, como expansão religiosa, em primeiro lugar, enquanto os jesuítas

> tiveram uma verdadeira abertura ao “outro”, uma verdadeira procura do indígena e da defesa de sua “liberdade”. Não se descobre isso nos documentos que conhecemos acerca da missão franciscana, pelo contrário, vemos os franciscanos acompanhar os passos da conquista do litoral nordestino do Rio Grande do Norte até Alagoas, benzer os estabelecimentos de engenho de açúcar, acompanhar as bandeiras que caçam indígenas, e mesmo animar as guerras regulares contra os indígenas: a capitania de Olinda só conseguiu florescer após a “guerra justa” contra os Caetés, que foi realizada antes do estabelecimento dos franciscanos, mas na guerra paraibana contra os potiguares em 1585 os franciscanos participaram e ganharam as simpatias do capitão, contra os jesuítas.

A catequese acontecia como um processo de ordenamento e de interação dos fiéis na Cristandade, onde toda a sociedade se considerava animada pela religião cristã, a ponto de se estabelecer uma forte aliança entre o poder civil e o poder eclesiástico. Anchieta participou desse processo, contribuindo de forma significativa com a missão jesuítica e deixando a sua marca permanente na cultura brasileira.

No Brasil a realidade bem diferente da européia, onde acontecia a luta contra o avanço dos Protestantes. Os jesuítas que vieram para o Brasil não encontraram nenhum Protestante para ser vencido. O projeto de evangelização precisou ser adaptado à nova realidade. Outras estratégias foram utilizadas, outros métodos de catequese, porque o inimigo que precisava ser vencido também era outro. A atuação dos jesuítas no Brasil proporcionou o aparecimento de um novo modo de evangelização e de catequese, ainda que não tenha sido modificado o conteúdo de sua mensagem, mas apenas a sua forma.

Enquanto procuravam adaptar e desenvolver novas estratégias para garantir a estabilidade do projeto civilizador, os portugueses conseguiram imprimir o caráter e as novas regras da cultura brasileira. Nos primeiros anos os jesuítas não diferenciavam a catequese da educação. Leite (1938, p. 71-72) escreve:

> No Brasil, nos colégios propriamente ditos, devia haver, por direito, algumas aulas de ensino secundário, pelo menos Gramática ou Humanidades. Fora dos colégios existiam nas casas, espalhadas pelas capitanias, escolas de ler, escrever e cantar. Mas este primário pode e deve considerar-se prolongamento da catequese.

Na dissertação de mestrado de Rachel Silveira Wrege (1993), os colégios aparecem como suporte para a ação catequética, a preocupação dos jesuítas era atrair as crianças. Analisando a educação e a catequese nesse período, a autora observa:

> [...] parece que ambas se identificavam, porém, o conteúdo educacional era preponderantemente catequético, porque os jesuítas estavam preocupados em combater os costumes indígenas e em convertê-los à fé católica, mediante o ensinamento da doutrina e de rudimentos da leitura e escrita para crianças e adolescentes de sangue indígena. Os filhos dos colonos tinham, então, que se adequar a este tipo de ensino voltado para a pacificação aborígine, pois havia de se garantir, primeiramente, a permanência colonizadora portuguesa (WREGE, 1993, p. 18-19).

Essa cultura marcada pela religião levava todos os colonos a assumirem um compromisso com a ação evangelizadora. Eles acreditavam que esse deveria ser o principal propósito da empresa portuguesa: e, a "todo custo", o governo português deveria instituir e reproduzir na nova terra um universo real e conhecido, ordenado conforme o existente no seu imaginário e na corte em Portugal. Dessa maneira, fazer nascer a cristandade no Brasil, colocar todos sob o poder do rei e tutela da Igreja e estabelecer os valores e as instituições portuguesas na Colônia representavam a única possibilidade de garantir a manutenção do seu domínio e do sucesso da empresa colonizadora.

O principal objetivo da catequese foi modelar e adaptar todos aqueles seres humanos considerados "estranhos" ou "contrários" à fé e não pertencentes à cultura portuguesa. Os jesuítas tinham a função de arranjar um lugar e um papel para os indígenas dentro da sociedade portuguesa, atraí-los e inseri-los naquele universo, onde predominava a idéia da cristandade, isto é, a unidade dos povos e países cristãos em torno de interesses religiosos e políticos comuns, sob a proteção da Igreja Católica.

DEL PRIORE (1994, p. 9) afirma que a colonização imprimiu nos colonos uma mentalidade católica impregnada de um vivo espírito cruzadista. Em sua visão, esses colonos,

> [...] partilhavam a mentalidade de seus reis, ou seja, participavam de uma maneira de pensar comum aos católicos de seu tempo: todo o não católico, era considerado inimigo, infiel, aliado do demônio, um perigo para a unidade religiosa desejada por Roma. Por isso deveriam ser tratados com o rigor e a violência com que nas cruzadas foram tratados os mouros.

Hoornaert et al. (1983, p. 237) postula que os leigos não se consideravam apenas meros assistentes do culto religioso, mas verdadeiros promotores da fé católica. Organizavam-se em confrarias, associações religiosas nas quais se reuniam com a finalidade de promover a devoção a um determinado santo ou difundir uma prática religiosa. Tais associações possuíam um estatuto que ditava o direito e os deveres dos seus membros, onde predominava o aspecto devocionista, rico em manifestações culturais, como faziam a Irmandade do Santíssimo, que promovia o culto do Sacramento da Eucaristia, ou a Irmandade do Rosário, que, desde o século XVI, começou a difundir no Brasil a devoção do Rosário de Nossa Senhora.

A religião estava entre as principais expressões culturais da sociedade colonial, tornando-se instrumento e veículo de socialização, o que identificamos pelas diversas manifestações culturais: as procissões, romarias e as festas dos santos padroeiros. As características da fé católica no Brasil se devem, em grande parte, à tradição católica que as famílias portuguesas trouxeram, e também às precárias condições da organização eclesiástica no Brasil colonial, que promoveu um catolicismo familiar, que perdurou, bastante desligado do magistério oficial da Igreja.

Outra conseqüência desse modo de pensar é que a religião passou a delimitar o território conquistado, construir igrejas, oratórios e ermidas, ou chantar cruzes. Eram garantias de domínio sobre o território e sobre as almas, que deveriam ser trazidas para Deus, ainda que à força. A teologia dava sustentação ideológica para a missão, os indígenas representavam a natureza não domesticada que precisava ser sujeitada. Não foi Anchieta quem introduziu esse pensamento na prática missionária; as medidas de força eram justificadas pela passagem bíblica de Lucas 14, 23, a parábola do banquete. Os convidados não compareceram ao banquete, por isso o senhor enviou os servos pelas estradas, convidando as pessoas que eles encontraram pelo caminho a entrarem, para que a casa ficasse repleta.

Ingressar na Igreja era o único caminho para os indígenas, e lhes abria a porta para a sociedade portuguesa. Os jesuítas aceitavam a violência como justa e necessária para o estabelecimento da ordem e conversão dos indígenas, mas a condenavam quando não estava voltada para tal propósito. Nesse duplo sentido, a cruz, desde o início de colonização do Brasil, serviu como expressão da religião oficial. Chantar uma cruz nas novas terras era o marco da conquista e foi também a indicação do local de culto. Os missionários se preocupavam em erigir cruzes pelas diversas regiões do Brasil, para convocar o povo para o

culto e para a catequese. A cruz "[...] não lembrava mais a vitória cristã sobre o pecado e a morte, mas sim a vitória da milícia cristã sobre os 'inimigos da santa fé" (HOORNAERT et al., 1983, p. 344).

Forçar todos os seres humanos a pertencerem e se comportarem segundo os valores da cristandade gerou o estabelecimento de um sistema estruturalmente agressivo, principalmente diante dos indígenas. Por isso, no projeto colonizador no Brasil, o discurso evangelizador não conseguiu escapar à agressividade, mesmo quando encontrou condições favoráveis. Usar a terminologia "evangelização" passou a ser justificativa da opressão e escravidão dos indígenas. "[...] já na época de Nóbrega, Anchieta, Luís da Grã, Antônio Blasques, Francisco Pires, Afonso Brás, homens sobremaneira respeitáveis, mas que já aceitavam pacificamente a famosa tese expressa no '*Diálogo sobre a Conversão do Gentio*', de Nóbrega: conversão só após sujeição" (HOORNAERT et al., 1983, p. 26-27).

Daher (2001, p. 43-52) discorre, no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, que os indígenas brasileiros não aparecem como "bestializados", mas como "conversíveis" quando superada a prática dos maus costumes, caminho que poderia conduzi-los à ordem hierárquica do Império Português. Foi necessário forjar uma memória de culpa para construir a representação do indígena "conversível":

> A memória então produzida para o índio – e, poderíamos dizer, no índio – foi, antes de tudo, uma memória de culpa, um passado de trevas e de pecado. Esse passado é inventado, antes de tudo, por meio da escrita missionária, de estratégias retóricas e sintáxicas, produtoras também do presente consciente e contrito do índio converso. Nesse sentido, como já nos fez prova um imenso número de escritos, das biografias espirituais às relações de missões, o passado devasso é a condição de possibilidade da conversão religiosa.

Para Daher (2001), o maior obstáculo à conversão dos indígenas não era representado pela "presença de uma doutrina inimiga", mas, sobretudo, pelos maus costumes, carência que poderia ser suprida, na medida em que fosse possível torná-los cristãos, criá-los nos bons costumes, e assim remediar sua falta de fé, de lei e de rei. Essa "destribalização" era a tarefa cotidiana dos jesuítas. Tratava-se, antes de tudo, de educar os menores, que cuidariam de ensinar a doutrina aos mais velhos, estratégia essencial de produção de novas formas de organização do tempo e da memória.

Os jesuítas acreditavam que, para se conseguir estabelecer a cristandade no Brasil, todos os habitantes deveriam manifestar visivelmente, conforme os dogmas da Igreja Católica, um comportamento de vida sacramental e participar das atividades da Igreja, freqüentar as missas e a confissão, contribuir com as ofertas e os dízimos e procurar cumprir os mandamentos da lei de Deus. Não obstante, observamos que as regras da ação sacramental não se mantiveram sempre as mesmas, mas foram alteradas, flexibilizadas ou endurecidas conforme os jesuítas foram adquirindo maior controle e um melhor entendimento daquela nova realidade, modificando assim as exigências para a distribuição e aquisição, de modo diferenciado, dos Sacramentos pelos brancos e indígenas.

Para Leite (1957, v.80, p. 107) o Sacramento do batismo passou por mudanças desde o início da colonização. Ele não era concedido a todos que o pedissem. Anchieta, em suas cartas, destaca que:

> [...] todos os domingos se lhes celebra missa; mas muitos dos catecúmenos levam a mal serem mandados embora depois do ofertório e pedem-nos assiduamente que os admitamos ao batismo. Se não fazemos é por precaução, para que não voltem ao vomito dos antigos costumes, pois pensamos que o batismo não lhes deve ser concedido senão depois de longa prova.

Receber o Sacramento do batismo significava, para o indígena, dentro daquele contexto histórico, ser integrado à cristandade. Em princípio, o batizado passava a ter os mesmos direitos e deveres dos cristãos e a ser visto e tratado de outra maneira pelos brancos e pelos próprios indígenas. Para o indígena, ser batizado poderia representar a libertação da escravidão e proteção contra os colonos. Nóbrega desconfiava do comportamento dos indígenas após serem batizados, preocupação compartilhada por Afonso Brás, que, ao escrever aos jesuítas residentes em Coimbra, afirmava:

> […] no oso aqui baptizar esto gentiles tan facilmente, aúnque lo piden muchas vezes, porque me temo de su inconstancia y poça firmeza, si no quando están em el punto de la muerte. Tiénese aça muy poça confiança em ellos, porque son muy mudables, y parece a los hombres impossible poder éstos venir a ser Buenos christianos: porque acontecío ya baptizar los christianos algunos, y tornarse a huyr los gentiles, y andan después Allá peores que dantes, y tórnanse a meter em sus vícios, y a comer carne humana (LEITE, 1956, v.79, p. 274).

Os jesuítas exerciam o papel de conquistadores, não só do corpo, mas da alma e da natureza. Atrás do discurso doutrinário encontramos um caráter guerreiro, possuindo um discurso evangelizador que não possibilitava aos missionários ver outros interesses ou procurar conhecer e valorizar a cultura dos "outros". Podemos destacar que a Igreja que evangelizou o Brasil foi uma Igreja "em pé de guerra". "Ora, a guerra 'mobiliza' as pessoas, para conquistar, dilatar, expandir, propagar. Na guerra, o que importa é a disciplina: daí o caráter imposto e disciplinador de toda a catequese durante o antigo sistema colonial, daí o lugar central ocupado pela doutrinação" (HOORNAERT et al., 1983, p. 27).

Paiva (2000, p. 43-59) escreve que a vida cotidiana se fazia de ataque e defesa e que a guerra passou a ser um dos ingredientes da vida no Brasil, ao contrário da experiência cotidiana da sociedade portuguesa em Portugal. Conforme a sua primeira observação dos documentos quinhentistas e seiscentistas, é em estado de guerra que os portugueses viviam no Brasil.

> Por precisarem das terras e por precisarem do braço indígena, puseram-se em guerra contra os nativos. Sujeitados ou amigos, os nativos estavam ali para trabalhar como escravos. Ora, a população nativa era milhares de vezes mais numerosa, estavam presentes a cada canto, como que fechando o espaço ao português. Havia índio demais para tão poucos portugueses.

Para a evangelização dos indígenas adultos era indispensável que o missionário tivesse o conhecimento da língua. Já os meninos aprendiam com facilidade o português e depois eram utilizados como intérpretes no trabalho de doutrinação. O padre Manuel da Nóbrega ordenara, desde a sua chegada ao Brasil, o estudo dessa língua, e para se apoderarem desse conhecimento, os jesuítas escolheram entre os padres o que tinha maior facilidade e o enviou para viver nas aldeias para "[...] *aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua 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 vocábulos tem]"* (LEITE, 1956, V.79, p. 112).

Nóbrega, no início da missão, acreditava que a tarefa da catequese seria fácil, contudo, era preciso conservar os indígenas na vivência dos bons costumes, o que não ocorreria "[...] *senam com muitos obreiros, porque em coussa nenhuma crem, e estão papel branco pêra nelles escrever há vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem*" (Id., Ibid., p. 292).

Hansen (2000, p. 21), no texto *A Civilização pela Palavra*, escreve sobre a importância da transmissão oral da fé, que reproduzia visivelmente uma relação fundamental de poder. Segundo ele:

> Nos séculos XVI e XVII, nas missões jesuíticas do Brasil e do Maranhão e Grão Pará, a iniciativa de fazer a pregação oral o instrumento privilegiado de divulgação da Palavra divina pressupunha que a luz natural da Graça inata ilumina a mente dos gentios objeto da catequese, tornando-os predispostos à conversão.

A catequese deveria seguir o modelo tradicional ou oral dos bons exemplos e das boas obras e os oradores deveriam convencer o público utilizando afetos de esperança e medo, tentando levá-lo aderir efetivamente à ação proposta; por isso, o lugar social do orador era um lugar de poder. Hansen (2000, p. 35) afirma que, o "público" não tinha nenhuma autonomia crítica:

> É básico observar, no entanto, que os sermões compõem "prescritivamente" a pessoa do destinatário e a posição da recepção, de modo que o destinatário é sempre o "testemunho" da lei e da regra dadas em espetáculo na pregação. Dito de outra maneira, o destinatário é constituído como público somente "pela" representação, "na" representação e "como" representação.

Leite (1956, v.79, p. 252) explica que, por diversas vezes Nóbrega solicitou a vinda de novos missionários. Anchieta veio na terceira expedição, a fim de ajudar na missão. O primeiro jesuíta que utilizou a língua tupi no ensino da doutrina cristã foi o padre Juan Navarro[12], encarregado por Nóbrega

> [...] de ir transladar las oraciones y sermones em la lengua desta tierra, com algunos intérpretes que para esso avia muy Buenos; las quales traslado muy bien, y es mucho para dar alabanças al Señor viéndole predicar mucha parte Del viejo testamento y nuevo, y outros sermones del juyzio, infierno, gloria, etc. Em lo qual a todos nos lleva la ventana, y em esto tenemos todos mucha falta em carecer de la lengua, y no saber declarar a los Índios lo que queremos por falta de intérpretes que se lo sepan, como desseamos, explicar y dezir.

[12] Juan de Azpilcueta Navarro nasceu em Navarra entre 1521 e 1523. Parente de S. Francisco Xavier, entrou em 22 de dezembro de 1545 para a Companhia, em Coimbra, embarcando para o Brasil com o padre Manuel da Nóbrega em 1549, faleceu na Bahia em 30 de abril de 1557. Cf. LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I.** 1956, v. 79, p. 38.

Entretanto, Juan Navarro escreveu, em 1553, uma carta aos padres e irmãos de Coimbra na qual acabou confessando as dificuldades da língua tupi, e "[...] quanto ao modo da arte, não alcanço aún para se hazer, ny me parece tienen sino ciertos vocablos que sirven em general, que para outro tiempo dexo que estuviere más devagar que agora" (LEITE, 1956, v. 79, p. 9-10).

Nóbrega, ao enfrentar as primeiras dificuldades na catequese - entre elas o domínio da língua tupi - percebeu que a transformação que os jesuítas pretendiam impor aos indígenas não iria se dar como ele esperava. Seria necessário perseverar diante das dificuldades e buscar novas alternativas. Serafim Leite corrobora está idéia afirmando que, embora os jesuítas tivessem vindo ao Brasil com o intuito de trabalhar na catequese dos adultos,

> [...] foi mais fácil e seguro conquistar as crianças, preparar os homens do futuro, e depois estes evangelizariam os seus pais. A instrução foi o meio, os jesuítas convidavam os meninos a ler e escrever e conjuntamente ensinavam a doutrina cristã, a vontade de aprender a ler e a escrever abriu o caminho da catequese, das crianças iriam sair, com o tempo, pais de família, chefes e governadores dos povos (LEITE, 1938, p. 31).

O que ocorreu no Brasil pode ser classificado como uma "inversão pedagógica": enquanto de um lado os indígenas valorizavam o saber dos velhos, do outro os jesuítas passaram a valorizar a aquisição de conhecimentos pelas crianças – e a conseqüente transformação dessas crianças em "professores" dos mais velhos, o que constituiu um grande choque cultural.

Segundo Paiva (2002, p. 19), os indígenas não tinham capacidade de estabelecer diferença entre os diversos gestos sociais.

> Recebiam o impacto da colonização como uma totalidade que os retirava do seu sossego e os punha em nova situação, exigindo-lhes trabalho braçal, participação nas guerras, mudanças de costumes, adesão visível à doutrina. Por isso, a catequese se lhes tornou expressão de sua conformação com a vontade dos invasores.

Em meados de 1550 chegou à Bahia a segunda expedição de missionários jesuítas, e com eles sete meninos órfãos. Teve então início o trabalho de atração "[...] mais natural que se podia imaginar, de criança para criança, tornando-se o Colégio da Bahia o mais eficaz

centro de catequese e civilização de crianças a glória da catequese jesuítica: o nivelamento de todas as raças perante Deus" (LEITE, 1938, p. 36). E foi a necessidade de casa para agasalho e de manutenção dos novos jesuítas e dos meninos órfãos o motivo que fez Nóbrega recorrer ao governador, solicitando a sua interferência para garantir o sucesso da ação evangelizadora. "E este, no dia 21 de outubro do mesmo ano, deu-lhe a primeira sesmaria que possuiu, no Brasil, a Companhia de Jesus, denominada *Água dos Meninos*, por ser para o sustento deles" (Id., Ibid., p. 34).

Os jesuítas acreditavam que pelo coração das crianças conseguiriam chegar até a alma dos pais. Nóbrega procurou convencer o Governador e os principais moradores de que, com a vinda dos órfãos, poderiam ganhar os indígenas da terra, atuando aqueles como pequenos catequistas e doutrinadores.

> Quando algum destes nossos meninos sai fora, juntam-se mais de duzentos meninos dos gentios e o abraçam e riem com ele, fazendo muita festa, e vêem ali a casa dos meninos a aprender a doutrina, e depois vão-se a suas casas a comunicá-la e a ensiná-la a seus pais e irmãos; e os gentios já fizeram uma ermida lá dentro da terra, onde teem uma cruz, e os meninos índios ajuntam-se ali e fazem oração e ensinam aos outros a doutrina que os nossos meninos lhes ensinaram; e como são novos, logo aprendem, de maneira que já os nossos meninos entendem coisas da sua língua (LEITE, 1938, p. 36).

O Colégio dos Meninos de Jesus, projetado por Nóbrega e organizado conforme o modelo existente em Lisboa de Confraria de Meninos Órfãos, teve curta duração e gerou forte oposição na colônia. Os funcionários de El-Rei começaram a exigir os dízimos do peixe e do mantimento dos meninos, mesmo considerando que a legislação em vigor isentava do pagamento de impostos as instituições eclesiásticas. No segundo livro das *Ordenações Filipinas - De que cousas as Igrejas, Mosteiros e pessoas Eclesiásticas não pagarão a El-Rei*, determinava-se:

> Porque nossa tenção he favorecer, quanto em Nós for, as Igrejas e pessoas Eclesiásticas, havemos por bem, que as Igrejas e Mosteiros, asi de homens, como de mulheres, e as Províncias, em que há Ermitães, que fazem o dito voto, e os Beneficiados, que vivem como Clérigos, e por tais são havidos, posto que não sejam de Ordens Sacras, sejam exemptos e excusos de pagarem dizima, e portagem, e aquella parte de Sisa, que segundo os Foraes e Artigos de Sisas de nossos Reinos erão obrigados a pagar de todas aquelas coisas, que trouxerem, comprarem, ou venderem para suas necessidades somente, e daquelles, que com eles viverem, a que continuadamente derem

> de comer, e bem assi do que venderem de suas novidades, e rendas de seus Benefícios e bens patrimoniais, moveis e de raiz, e não de outra cousa alguma (ORDENAÇÕES FILIPINAS – Livros II e III, 1870. p. 430).

Conforme escreve Leite (1938, p. 39-43), além dos funcionários de El-Rei, o bispo também começou a observar os objetos materiais dos jesuítas. Nóbrega escreveu para Portugal expondo a situação, justificando "[...] que eram necessárias, nestas regiões, casas de meninos e que se não podiam ter sem bens temporais e que havia de haver sempre estes e semelhantes escândalos" (Id., Ibid., p. 39) e que para os moços órfãos de Portugal nunca foi a sua intenção "adquirir a eles nada, nem fazer casas para eles senão quando fosse necessário para com eles ganhar os da terra e os ensinar e doutrinar" (Id., Ibid., p. 43).

O colégio foi elevado em 1556 de elementar para secundário, e a Companhia determinou que não era papel dos jesuítas o estabelecimento e manutenção de confrarias, o que fez Nóbrega modificar os seus planos iniciais. Isto, porém, não significou abandonar o trabalho de catequese dos meninos, muitos dos quais depois fariam parte do quadro da Companhia na colônia, estudando e se ordenando.

Leite (1957, v.80, p. 54) aponta que a aliança estabelecida entre Nóbrega e Mem de Sá (†1572), o terceiro governador geral do Brasil, resultou desse projeto. A chegada do governador Mem de Sá, em fins de 1557, veio facilitar a imposição cultural, pela qual se pretendia realizar a reforma dos costumes dos cristãos e a pregação da fé aos indígenas. Na prática isso significava impor-lhes uma lei: "Era preciso dar-lhes outra criação e sujeitá-los a uma lei comum, tirando-lhes duas liberdades, a de comerem carne humana (contra as exigências da lei natural) e a de terem muitas mulheres (que é pelo menos contra a lei cristã)".

Para o autor os jesuítas sozinhos não conseguiriam estabelecer esse controle, mas o poder secular e o poder religioso tinham esperança de que juntos poderiam fazê-lo, com a imposição da lei:

> [...] hão-se [1] defender-lhe comer carne humana, e guerrear sem licença do Governador; [2] fazer-lhes ter uma só mulher; [3] vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; [4] tirar-lhes os feiticeiros; [5] mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; [6] fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte, se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinar (LEITE, 1957, v.80, p. 54).

Primeiramente os indígenas deveriam ser assujeitados. Isso significava fazê-los viver como determinavam os valores estabelecidos pelos portugueses, ou seja, guardar a lei. Os jesuítas acreditavam que sem a sujeição não poderiam povoar e valorizar a terra, porque os indígenas continuavam a matar e comer corpos humanos, sem exceção de pessoas, segundo eles. O fato que causou maior indignação e rancor foi a morte do bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha, o primeiro bispo do Brasil.

A antropofagia foi um dos maiores obstáculos que os jesuítas tiveram que enfrentar, provocando mudanças no seu discurso e atuação missionária. Mário Maestri, no seu estudo sobre História do Brasil e escravidão colonial, afirma que a importância e o sentido das relações estabelecidas entre europeus e nativos constituem nexos explicativos essenciais da história brasileira dos séculos XVI e XVII.

> Da colaboração pacífica e voluntária inicial entre portugueses e brasis, os lusitanos evoluíram à luta pelo controle territorial da faixa costeira e da força de trabalho americana. Os nativos foram combatidos, iludidos, escorraçados, aculturados, reduzidos à escravidão, dizimados. Em menos de um século, desapareciam as numerosas comunidades tupinambás senhoras do litoral no momento do achamento cabralino (MAESTRI, 1994, p. 10).

A ocupação da terra impunha, primeiramente, acabar com a prática da antropofagia, modificar os hábitos culturais dos indígenas e estabelecer o controle e a vigilância sobre todos os habitantes, não se permitindo, nas áreas conquistadas, qualquer prática que contrariasse os princípios da fé e da lei portuguesa. Conforme Anchieta escreveu em suas cartas, os indígenas que estavam para morrer pediam carne humana, e se não a recebiam, morriam desconsolados, o que levou os jesuítas a desconfiarem da veracidade da conversão dos indígenas e do sucesso da missão.

Vasconcelos (1977, p. 199-200), no primeiro volume da *Crônica da Companhia de Jesus*, descreve que um dos padres jesuítas, chegando a uma aldeia, achou uma índia velhíssima, no fim da vida;

> [...] Catequizou-a naquele extremo, ensinou-lhe as cousas da fé, e fez cumpridamente seu ofício. Depois de haver-se cansado em cousas de tanta importância, atendendo à sua fraqueza, e fastio, lhe disse (falando a modo seu da terra): Minha avó (assim chamam às que são muito velhas) se eu vos dera agora um pequeno de açúcar, ou outro bocado de conforto de lá das

> nossas partes do mar, não o comeríeis? Respondeu a velha, catequizada já: Meu neto, nenhum cousa da vida desejo, tudo já me aborrece; só uma cousa me pudera abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de um rapaz Tapuia de pouca idade tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomara algum alento; porém eu (coitada de mim) não tenho quem me vá flechar um destes.

Anchieta apresentou como justificativa para a falta de resultados do trabalho da catequese o fato de que os indígenas são inconstantes e não estão

> [...] sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso, freqüentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência (LEITE, 1957, v.80, p. 114).

A catequese só iria avançar à medida que a força da lei se fizesse presente, garantindo as conquistas e estabelecendo nas novas terras as instituições portuguesas. Era a única garantia para todos os habitantes, pois tinham que provar, pelo convencimento e pela força, a superioridade do modo de ser português:

> [...] desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais todos são comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vêm cada ano, e haveria estalagens de cristãos por toda a costa, assim para os caminhantes da terra como para os do mar (LEITE, 1957, v.80, p. 449).

Maestri (1994, p. 72) afirma que a guerra entre os indígenas não tinha objetivos canibalescos. Segundo ele, a prática antropofágica era um ritual, uma importante arma psicológica. Por outro lado, eles acreditavam que, devorando os inimigos, adquiriam suas qualidades, e o mesmo acreditavam sobre os animais que caçavam e pescavam. “Os atos de abater e devorar os inimigos teriam significados cerimoniais e mágicos. Entretanto, as dificuldades alimentares periódicas – sobretudo a carência de proteína animal – desaconselhariam o desperdício das carnes dos cativos abatidos”.

Em sua pesquisa de mestrado, Kok (2001, p. 20) mostra que as expedições guerreiras, encabeçadas por um chefe, “[...] percorriam geralmente grandes extensões de terra até

alcançarem o território inimigo, onde irrompiam os ataques em campo aberto ou nas aldeias. Os inimigos abatidos que não podiam ser removidos do local eram devorados e esquartejados no calor da hora". Aos inimigos capturados com vida era-lhes reservada outra sorte: a morte no terreiro.

Leite (1957, v. 80, p. 133), discutindo sobre essa mesma questão destaca que, os jesuítas presenciaram muitos dos rituais antropofágicos. Anchieta, em São Paulo de Piratininga, escreve em 1 de setembro de 1554 ao padre Inácio de Loyola:

> Desde Pernambuco, que é a primeira povoação de cristãos, até aqui e mais além, toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem excepção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que freqüentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande.

Kok (2001, p. 27) afirma que os guerreiros não temiam a morte: tanto a vítima como o matador expunham publicamente os valores guerreiros. A morte do inimigo possibilitava ao guerreiro "[...] adquirir um novo *status* em sua sociedade e reforçava o vínculo com os antepassados, com o mundo dos mortos. Em última instância, a esfera do sobrenatural regia e norteava o mundo dos vivos, assegurando a ordem social".

Nas primeiras experiências com a catequese, devido às dificuldades encontradas na missão, os jesuítas acreditavam que só tiravam "fruto da terra" quando conseguiam a oportunidade de aplicar aos indígenas moribundos o sacramento do batismo e em seguida o ritual *in extremis*, garantindo desta maneira, segundo os dogmas da teologia católica, a salvação daquela alma, mandando-a direto para os braços de Deus. Para avançarem no trabalho da catequese, era preciso que os jesuítas modificassem a cultura indígena e através da catequese impusessem a cultura portuguesa aos silvícolas.

Os jesuítas combatiam tanto os vícios da população indígena quanto os da portuguesa, desde o simples costume de fazer juramentos e os jogos até a poligamia e tudo que

discordasse do pensamento religioso. Realizavam o trabalho de vigilância e organização da sociedade local, evitando a “indianização” dos brancos e o desregramento dos costumes. Procuravam a cada oportunidade chamá-los à atenção, usando de todos os meios disponíveis para transformar os costumes. Consideravam, entretanto, que o resultado obtido entre os indígenas até aquele momento era insignificante, diante do tamanho da missão e da quantidade de missionários para realizá-la.

Leite (1957, v. 80, p. 55) esclarece que, quanto aos núcleos indígenas, muito reduzidos e móveis, os jesuítas já tinham percebido que a doutrinação e o acompanhamento se tornariam impossíveis, tornando-se necessário reuni-los em núcleos maiores e estáveis. Realizar a concentração dos indígenas em aldeias regidas pelos jesuítas era a condição necessária para a catequese. Na concepção do autor as aldeias se fundavam com o fim de

> [...] manter os indígenas juntos para aprenderem a doutrina cristã sem demasiada dispersão de missionários que eram poucos; e também para se sustentarem com uma laboração agrícola disciplinada e suficiente; e ainda (terceira característica das aldeias do Brasil) para ficarem ao alcance do Governador, associando-se desta forma às necessidades da defesa geral e do bem público. E, entretanto, os padres da Companhia doutrinavam quando podiam os adultos e lhes educavam os filhos, não desabrindo mão das Casas de Meninos, procurando harmonizá-las com as Constituições, para, dentro das suas normas, se lançarem as bases dos futuros Colégios de dotação régia, vanguarda da educação e cultura do Brasil.

Leite (1957, v.80, p. 292) aponta que as missões volantes foram inovadoras no Brasil, mas não foram eficientes, porque constantemente os jesuítas, ao retornarem às aldeias, para dar continuidade ao trabalho da catequese, não as encontravam mais no mesmo local. Segundo o autor, os jesuítas reclamavam que

> [...] maior difficultad nos haze es la mudança contina desta gente, que no atura em um lugar sino mui poco, porque como las casas de tierra que usan o de palma no duran sino três o quatro años, vanse a hazer otras em outro lugar; y es también la causa que acaba uma novedad de mantenimientos em uma parte, buscan outra em outra parte, derrocando siempre para ello matos, como lo hazen los blancos; y lo peior es, que no se mudan juntos, sino espargidos.

Os aldeamentos que os jesuítas iniciaram no Brasil foram diferentes dos preconizados pelo *Regimento de Tomé de Souza*. A convivência com os portugueses acabou transformando-

se em um grande obstáculo para a conversão dos indígenas e prejudicial ao trabalho da catequese, por causa do comportamento e maus exemplos dos colonizadores, que levavam uma vida desregrada e contrária à pregação dos jesuítas. Isto levou os padres a distanciar cada vez mais as aldeias dos indígenas, porque corriam perigo quando estavam vizinhas dos colonos, que procuravam capturá-los e fazê-los escravos.

Os aldeamentos podem ser considerados "planos de colonização". Ao invés de continuarem realizando as missões volantes, os jesuítas deslocavam os indígenas para estas aldeias, onde os últimos eram submetidos ao território colonial e cristão. Ali,

> [...] eles ficariam obrigados a obedecer ao calendário cristão, a sedentarizar-se por meio do trabalho agrícola, a adotar os 'costumes cristãos', a terem vida diária pontuada, em resumo, pelas badaladas dos sinos. É certo que, entre o plano de aldeias e a prática da catequese, muitas adaptações foram feitas, mas o sentido do aldeamento era, por princípio, radicalmente aculturador (VAINFAS, 2000, p. 22).

Os primeiros aldeamentos indígenas foram constituídos na Bahia, embora essa prática tenha sido utilizada em todo o litoral brasileiro, conforme a carta do padre Antônio Pires ao provincial de Portugal, escrita em 18 de julho de 1558:

> Neste tempo se fundou uma igreja uma legoa desta cidade, onde se ajuntarão quatro aldeãs das que estavão mais perto da cidade que já dantes doutrinávamos, que foi o primeiro ajuntamento que se começou a fazer, e tem por nome a Villa de Sam Paulo, que mostra bem Nosso Senhor querer já abrir a porta que tanto tempo há tem cerrada, porque alem do gentio estar mui sujeito e atemorizado, deixão com isto de cometer alguns pecados que dantes entre eles erão mui usados (LEITE, 1957, v.80, p. 465).

Para Palacin Gómez (2001, p. 22), a propagação dos aldeamentos foi espetacular e parecia realizar todas as expectativas dos missionários, multiplicando-se; e com eles os jesuítas obtiveram muitas conversões, as quais, porém, não foram resultado da contínua doutrinação. "O que empurrava o índio a abraçar a religião dos padres era o vazio produzido pela destribalização: ver sua cultura inteira destruída, seus pajés impotentes, e os padres, personificação da nova religião e ordem moral, vitoriosos e honrados pelas autoridades".

Os jesuítas enfrentaram a resistência dos próprios indígenas, que se recusavam a sair do seu território, e dos colonos, que queriam aprisioná-los para o trabalho escravo. Nas aldeias os jesuítas cuidavam para que os indígenas livres aprendessem ofícios, o que despertou o interesse dos moradores em aliciá-los, para utilizá-los como escravos, criando muitos obstáculos e desorganizando as aldeias. Os jesuítas aprendiam os ofícios para ensinar aos indígenas não com o objetivo de dar-lhes autonomia, mas principalmente para desenvolver a cultura da piedade através do trabalho, voltada para a submissão nas tarefas, conforme as *Constituições* recomendavam para os candidatos e membros da Companhia de Jesus.

Kok (2001, p. 170) comenta que os aldeamentos deveriam ser considerados territórios livres e intocáveis. Aí o tempo era marcado pelo ritmo das orações; e os indígenas aldeados

> [...] eram atrelados a uma rígida disciplina e a um sistema de castigos corporais para aqueles que não seguiam as normas vigentes. Sujeição e doutrina cristã estavam estreitamente vinculadas, a exemplo da relação índios escravizados–frutos da catequese. Além disso, os aldeamentos promoviam a destribalização e a propagação de surtos epidemiológicos. A mortandade indígena verificada na segunda metade do século XVI contribuiu para a cristianização dos índios e a propagação de um modelo de morte e de além.

Palacin Gómez (2001, p. 23) descreve que os aldeamentos diminuíram drasticamente, devido à natureza dos indígenas, que não era voltada para o trabalho rotineiro, e ao anonimato nos grandes grupos, além de outras dificuldades provenientes da frontal oposição dos moradores, que queriam escravizar os índios, o que resultava em choques contínuos com os missionários. “Em 1563, as aldeias da Bahia haviam se reduzido a cinco; em 1585, só havia três, com 1.500 almas. A isso se tinham reduzido as 14 aldeias, que chegaram a ter perto de 40 mil índios”.

Os aldeamentos foram nesse período o único meio de evitar a total escravização e o desaparecimento dos indígenas, mas não conseguiram impedir a perseguição constante dos colonos, que queriam escravizá-los e ocupar as suas terras. Essas circunstâncias tornaram os jesuítas e colonos grande rivais, cada grupo buscando o estabelecimento da cristandade, mas defendendo aspectos diferentes do mesmo projeto civilizador.

Leite (1957, v. 80, p. 109) postula que para criar uma mentalidade religiosa na colônia, foi preciso impor os valores propostos pela cultura portuguesa e substituir as práticas e costumes que contradiziam os valores da cristandade. Os jesuítas combatiam intensamente os pajés, líderes religiosos indígenas. Estes eram os seus piores inimigos, pois tinham a estima dos seus liderados, que os jesuítas precisavam possuir bens para realizar a catequese. Eles desenvolviam outra religiosidade e práticas ritualísticas próprias: "[...] chupam os outros, quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob o seu poder a vida e a morte".

Para Kok (2001, p. 95), os indígenas acreditavam que os pajés transmitiam a palavra dos antepassados, encarnando, deste modo, a memória e a tradição da tribo. Segundo a autora, os jesuítas lutaram pela posse da palavra: "A sobrevivência de dois discursos antagônicos que transmitiam mensagens do mundo sobrenatural era inadmissível aos olhos cristãos. Por isso, além de difundir os ensinamentos, os jesuítas preocupavam-se sobretudo em silenciar a fala dos pajés".

Além dos líderes religiosos indígenas, entre os cristãos existiam alguns que eram contrários aos jesuítas e à sua catequese. Eles procuravam derrubar a obra jesuítica, persuadindo os catecúmenos com conselhos a que se apartassem dos missionários, não acreditassem nas suas pregações e voltassem à prática dos antigos costumes. Alguns cristãos, para fazer os catecúmenos retornarem aos antigos costumes, capturavam os inimigos dos indígenas para oferecer-lhos como presente e poderem realizar o ritual da antropofagia.

Conforme Anchieta (1933, p. 46) nos relata em suas cartas, depois de os jesuítas já terem

> [...] gasto um ano quasi inteiro no ensino de uns certos, que distam de nós 90 milhas e tinham renunciado a costumes pagãos, estavam determinados a seguir os nossos, e haviam-nos prometido que nunca matariam aos contrários, nem usariam de carne humana em suas festas; agora, porém, induzidos pelos conselhos e palavras destes Cristãos e pelo exemplo da nefanda e abominável ignominia dalguns deles, preparam-se não só para os matar, mas também para os comer.

Para Maestri (1994, p. 61), "[...] os jesuítas foram um dos principais agentes do processo de aculturação dos europeus americanizados e da luta pela imposição da hegemonia

ideológica ocidental no litoral brasílico". Os lusitanos eram arrastados de volta ao convívio colonial e os jesuítas utilizaram a sua autoridade eclesiástica com maior rigor e violência, procurando fazer por força o que não se conseguia fazer por amor. Os missionários expulsaram alguns da comunhão da Igreja, o que não fez com que mudassem de vida,

> [...] mas de tal modo se depravaram que nos perseguiram com maior ódio, esforçando-se em fazer-nos mal por todos os meios e modos, ameaçando-nos também com a morte, mas especialmente trabalhando para tornar nula a doutrina com que instruímos e doutrinamos os índios e movendo contra nós o ódio deles (MAESTRI, 1994, p. 47).

Para viabilizar a catequese, foi necessário fazer a codificação da língua tupi, trabalho realizado por Anchieta, e que ultrapassou em muito os seus propósitos iniciais. A gramática de Anchieta estimulou a composição de outros textos, e outras línguas indígenas também foram objeto de gramáticas similares, vocabulários e catecismos, podendo-se apontar como exemplo as línguas dos tapuia. Isto possibilitou o desenvolvimento de novos métodos de doutrinação, que não se limitavam simplesmente a traduzir as palavras do português ou latim para a língua tupi.

Vainfas (2000, p. 347) registra que:

> [...] os jesuítas tiveram que estabelecer analogias e correspondências simbólicas entre o mundo cristão e as crenças nativas, do que muitas vezes derivou uma' tupinização' do catolicismo ou, quando menos, a tessitura de um complexo religioso sobremodo híbrida. Tupã, por exemplo, que na mitologia dos tupinambás era o herói-trovão que alertara Tamandaré, ancestral desses índios, de um dilúvio iminente que afogaria a todos, foi o nome escolhido pelos padres para designar o deus cristão.

A língua tupi passou a ser também a língua das alianças entre portugueses e chefes nativos, e em algumas regiões a sua difusão foi tamanha que foi adotada como idioma principal dos colonos. Anchieta colaborou neste processo de forma a gerar as ferramentas necessárias para a sua realização e a catequese não teria a mesma eficácia sem a sua participação. Diante dos obstáculos, os jesuítas desenvolveram novas estratégias. Anchieta, ao compor os seus autos, sermões, cantigas e poemas, procurava dar resposta às dificuldades e transformar a realidade do Brasil-colonial.

2.3 Educação jesuítica no Brasil Colonial

A educação, no sentido mais amplo, não está relacionada apenas com a educação escolar: ela é resultante de um processo em que os homens se relacionam entre si e estabelecem os seus valores, hábitos e costumes. É através das relações sociais que construímos e mantemos a nossa identidade e damos significado às nossas ações no mundo. A educação desenvolvida pelos jesuítas no Brasil colonial foi resultado do contexto social no qual eles estavam inseridos, - marcado pela religiosidade. As suas ações correspondiam às idéias que julgavam corretas, e tudo que divergia precisava ser modificado e adaptado, conforme "aquela visão de mundo". Todos tinham a mesma certeza: deveriam participar na construção do projeto civilizador, que não era só português, mas assumia, através da religiosidade, os aspectos de um projeto universal, de estabelecer no Brasil o "Reino de Deus".

Os jesuítas, espalhados por todo o mundo, inclusive no Brasil, sabiam que os reformadores luteranos tinham na educação uma das suas grandes armas para expandir a fé e realizar a Reforma Protestante. Por isso, para fazer frente às suas pregações religiosas, era preciso desenvolver um trabalho pedagógico que atingisse o maior número de pessoas, o que para os jesuítas não significava fazer apenas uma imitação, mas realizar um trabalho preventivo. O ensino transformou-se, para os jesuítas, não só no caminho para o desenvolvimento humano, mas também em um instrumento eficaz para a defesa da fé católica.

Por isso, com o intuito de propagar a fé, os jesuítas lançaram as bases de um vasto sistema educacional, que se desenvolveu progressivamente com a expansão territorial da colônia. Agindo com rapidez, menos de cinqüenta anos depois da chegada ao Brasil já haviam se espalhado pelo litoral, com muitas incursões também pelos sertões. Estabeleceram-se no litoral e penetraram as aldeias indígenas, fundando casas e colégios. Por dois séculos permaneceram como os principais educadores do Brasil.

Quando foi iniciada a missão jesuítica no Brasil, ainda não haviam sido elaboradas as *Constituições*, e toda a orientação era baseada nas regras do Colégio de Coimbra, das quais uma grande parte foi, depois, incluída no Instituto da Companhia. O objetivo principal da missão do Brasil era realizar a conversão dos indígenas, mas simultaneamente os jesuítas

tiveram que atender os habitantes portugueses, utilizando o mesmo método de trabalho: procuravam atender os brancos, visitar e atrair os indígenas, reunir e educar os meninos.

Assim, na concepção de Leite (1956, v. 79, p. 8) a ação da Companhia de Jesus

> [...] começou a alargar-se pela costa, primeiro pelas Capitanias mais vizinhas da Baia: da parte do Sul, as de Ilhéus e Porto Seguro; depois a de São Vicente mais distante; logo a seguir, a intermédia, do Espírito Santo (entre Porto Seguro e São Vicente); e da parte do norte, Pernambuco.

Os jesuítas estabeleceram escolas e começaram a ensinar, voltados inicialmente para a evangelização dos indígenas e preparação de novos missionários. O texto mais antigo que menciona o início da organização das escolas de ler e escrever aparece na primeira carta de Nóbrega ao padre Simão Rodrigues, a qual destaca como primeiro mestre-escola do Brasil o irmão Vicente Rijo[13], que "[...] ensina há doutrina aos meninos cada dia, e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os Índios desta terra, os quais tem grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos" (LEITE, 1956, v.79, p. 110-111).

A melhor estratégia dos jesuítas para realizar a evangelização foi servir-se dos meninos, que eram considerados os melhores e mais eficientes pregadores junto aos indígenas. Os meninos convertidos e instruídos nos colégios eram os instrumentos mais importantes para garantir a missão do estabelecimento da civilização no Brasil. Foi este um dos novos métodos utilizados pelos jesuítas para realizar a doutrinação e transformação dos indígenas e colonos. Essas seriam as sementes lançadas pelos jesuítas para plantar uma nova cristandade, conforme o irmão Pero Correia expressava na sua carta ao Provincial de Portugal Simão Rodrigues, em 10 de março de 1553: "*Si tubieran com qué y mucha renta aiuntáramos todos los moços y doutrináramoslos em la fe, y los biejos fuéranse gastando em sus malas*

[13] Vicente Rijo logo depois começou a ser chamado Vicente Rodrigues, conforme consta nas cartas e documentos da Companhia, talvez por ser outro dos seus sobrenomes. Foi o primeiro mestre-escola do Brasil e nasceu em 1528 em São João da Talha, em Lisboa. Entrou para a Companhia em 16 de novembro de 1545, na cidade de Coimbra, seguindo para o Brasil com Nóbrega em 1549, onde foi ordenado padre em 1553. Faleceu no Rio de Janeiro, em 9 de junho de 1600, com 51 anos de serviços no Brasil. Cf. LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. 1956, v. 79. p. 40-41.

costumbres y los moços quedaran em posesión de la tierra, y se hiziera uma nueva christiandad" (LEITE, 1956, v.79, p. 447).

As escolas elementares, consideradas a base do sistema educacional na colônia, funcionavam nas casas dos jesuítas, onde os índios aprendiam a ler, escrever, cantar e falar o português. Desse ponto de vista, os missionários atuaram como elementos desintegradores das culturas não-européias. Para instruí-los, "[...] os jesuítas usavam o seguinte método: convidavam os jovens a aprender a ler e escrever; nessa oportunidade, ensinavam os elementos da doutrina cristã e faziam sermão sobre ela, os que já estavam instruídos no catecismo faziam-se mestres para os outros" (POLANCO, 1999, p. 90).

Conforme o questionamento apresentado por José Maria de Paiva, podemos constatar que a alfabetização dos indígenas no Brasil para os jesuítas trata-se:

> [...] de uma atitude cultural de profundas raízes: pelas letras se confirma a organização da sociedade. Essa mesma organização vai determinar os graus de acesso às letras, a uns mais, a outros menos. A certa altura da catequese dos índios, os próprios jesuítas vão julgá-las desnecessárias. E os colégios, estes sobretudo, se voltam para os filhos dos principais (PAIVA, 2000, p. 44).

Os jesuítas, onde quer que estivessem, sempre ministravam aulas - de catequese, de ler, de escrever e de gramática, - responsáveis de maneira marcante pela formação e produção intelectual brasileira nos primeiros séculos - da literatura, da poesia, da escultura, da arquitetura, do teatro e da música. É importante destacar que os jesuítas, conforme aponta Guilhermou (1977, p. 34),

> [...] consideravam a formação intelectual, por muito brilhante que devesse ser, como a serva da formação religiosa, devendo as humanidades apenas preparar o aluno para a escolha do melhor gênero de vida. Não pode haver dúvidas de que esta preocupação – muito inaciana de espírito – foi à base da sua pedagogia.

A prática educacional dos jesuítas estava ligada às necessidades existentes do contexto colonial brasileiro, seguindo uma forma de organização peculiar, eles promoveram e estruturaram a sua ação na colônia. Podemos afirmar que os aspectos educacionais também se organizaram desse modo, qual passou por sucessivas mudanças. Assim, não podemos pensar a

educação na colônia como se fosse um bloco único e intacto que tivesse se mantido sempre inalterado. Os jesuítas abriram colégios visando fomentar a atividade missionária e estimular novas vocações, de modo a moldar o “bom cristão”. Essa influência estava presente em toda a sociedade de forma muito intensa. Eles tiveram que inventar o caminho para atingir esse objetivo, combinando os princípios norteadores da cultura portuguesa com a realidade de onde deveriam obter as condições materiais de sobrevivência.

Os colonizadores só tinham uma visão de sociedade, e, mesmo considerando que estavam realizando algumas adaptações naquele modelo, estas eram feitas com o objetivo de garantir o estabelecimento da matriz da sociedade portuguesa. Como afirma Paiva (2000, p. 44) era seguindo este modelo que eles se relacionavam com as demais culturas,

> [...] o único comportamento possível, no caso, era a imposição. A sociedade portuguesa tinha uma estrutura rígida, centrada na hierarquia, fundada na religião. Hierarquia e religião eram princípios inadiáveis em qualquer situação. O serviço de Deus e o serviço d’El-Rei eram os parâmetros das ações sociais e obrigavam a manutenção das letras, como eram entendidas à época.

A atividade educativa tornou-se a principal tarefa dos jesuítas. No início, a gratuidade do ensino favoreceu a expansão dos colégios, devido à diversificação das fontes de renda da Companhia, que permitiu a manutenção da gratuidade. Com o passar do tempo esse quadro mudou, e o aumento da complexidade levou os jesuítas à cobrança dos serviços educacionais prestados às famílias que tinham condições de pagar, na forma de contribuições, visando equilibrar os gastos crescentes. Assim, a educação escolar feita pelos jesuítas não foi só o modelo para a educação pública brasileira, mas foi também, praticamente, a única forma de educação escolar pública no Brasil-colônia.

Os jesuítas procuraram transmitir aos seus alunos o gosto pelas atividades literárias e acadêmicas de acordo com a concepção de “homem culto” vigente em Portugal. Principiando pelas escolas de literatura e escrita, os jesuítas não pararam por aí: já no primeiro século, surgiu o curso de humanidades em seus colégios do Rio de Janeiro, da Bahia e de Pernambuco. Serafim Leite escreveu que o curso de Letras, na Bahia, começou a funcionar a partir de 1553, e em 1572 teve início o curso de Artes (filosofia e ciências) que “[...] foi o primeiro no Brasil” (LEITE, 1938, p. 76).

Os colégios que exerceram maior influência foram os de Todos os Santos, na Bahia, no qual foi educado Antônio Vieira, e o de São Sebastião, no Rio de Janeiro. Ambas as escolas apresentavam o sistema educacional jesuíta em sua forma mais completa, desde o curso de humanidades até o de teologia e ciências. Eram os centros por excelência de formação dos líderes religiosos e dos futuros funcionários da administração portuguesa.

O Colégio de Catecúmenos, fundado por Leonardo Nunes na Bahia, em 1549, quando chegaram os jesuítas, não foi considerado por estes o primeiro colégio no Brasil colonial. Escreveu Anchieta que os jesuítas residiam na casa de São Vicente entre os portugueses, "[...] onde tinham juntado muitos filhos dos Índios de diversas partes e os instruíam muito bem nos rudimentos da fé cristã, nas primeiras letras e na escrita" (LEITE, 1957, v. 80, p. 105). Em 25 de janeiro de 1554 os jesuítas saíram de São Vicente para Piratininga, onde fundaram um novo colégio, tendo início a conquista do planalto brasileiro e a expansão para o interior do Brasil. A decisão de transferir a numerosa comunidade de estudantes não previa nenhuma organização econômica, e três anos após a fundação, no final de 1556, aconteceu uma debandada dos indígenas, restando apenas no colégio os filhos dos portugueses, que freqüentavam as aulas do irmão José de Anchieta.

A fundação régia do Colégio da Bahia aconteceu em 7 de novembro de 1564, autorizada pelo rei, conforme a carta de 18 de julho de 1554: "*Para las Índias Del Brasil manda tanbién Su Alteza, ultra de lo que antes dava, manda dar todo lo necessário para um collegio que Allá quiere que se haga de nuestra Compañia em la Ciudad Del Salvador, para em él se leer las lenguas y casos de consciência al modo de la Compañia*" (LEITE, 1957. v. 80, p. 62). Antes só existiam as Confrarias dos meninos.

O Colégio dos Meninos de Jesus foi construído na Bahia logo após a chegada de Nóbrega ao Brasil, mas "[...] em 1556 ao Colégio dos Meninos de Jesus, sucedeu o que leva o nome de Colégio de Jesus" (LEITE, 1938, p. 46). Podemos diferenciá-los pelo tipo de fundação. O Colégio dos Meninos de Jesus era uma espécie de orfanato, uma confraria, onde estudavam os órfãos trazidos de Lisboa, os filhos dos indígenas e mamelucos que sabiam a língua da terra. Ali aprendiam as primeiras letras e, às vezes recebiam aulas de humanidade. O Colégio de Jesus foi uma escola onde estudavam os filhos dos portugueses e mais tarde também serviria para a preparação de candidatos ao ministério presbiteral.

Esses foram os primeiros passos para a educação dos meninos, órfãos e mamelucos, e estão registrados em cartas, onde Nóbrega afirmava "[...] que deles tinha cuidado, pêra eu poder fazer casas e confrarias da maneira que em Lisboa se fizeram, e com eles não veo nenhum aviso, mas estes vinhão encarregado[s] aos Padres" (LEITE, 1957, v.80, p. 280). Diante das dificuldades de manutenção, Nóbrega solicitou que não mais enviassem meninos órfãos para o Brasil, o que não ocorreu. No mesmo ano, "[...] mandaram dezoito ou vinte à Baía, que não foi pequena opressão pêra os Padres que ali estavão pêra lhes buscarem a sustentação, porque o que eles tinhão não lhes abastava" (LEITE, 1957, v. 80, p. 281).

Para realizarem a fundação dos colégios no Brasil, como era o pedido do rei, era preciso que os jesuítas possuíssem os meios para a subsistência. Nas *Constituições*, Inácio havia determinado que a pobreza fosse rigorosa, "[...] não podiam ganhar o próprio sustento com ocupações alheias ou impeditivas de seu fim próprio, nem podiam confiar só na caridade dos fiéis. Em 1576, com a dotação real deixou de vigorar a ordem de viver só de esmolas, o jesuíta pessoalmente, não podia possuir nada, só coletivamente" (LEITE, 1938, p. 107).

Era dever do rei sustentar os padres da Companhia de Jesus no Brasil, mas "[...] o sistema de redizima era complicado. Colocava os padres à disposição dos humores dos funcionários públicos e dos seus interesses ou política" (LEITE, 1938, p. 115). O autor afirma que os padres eram sempre prejudicados pelos oficiais, que pagavam mal e tarde. Era necessário ir muitas vezes à sua casa sem nada receber, e "[...] tirando um ou outro período, nunca os jesuítas receberam, em paz e sem lutas, uma dotação, que parecia prometer segurança na catequese e colonização do Brasil, para não se endividarem, os religiosos eram obrigados a buscar por outros meios de subsistência" (LEITE, 1938, p. 117).

A solução encontrada pelos jesuítas para não serem considerados pelo povo como pedintes e interesseiros foi a organização das fazendas, sendo que a manutenção da missão do Brasil dependia desta organização:

> [...] se nós não lavrássemos as nossas terras com escravos, que para isso compramos, e se não criássemos algumas vacas com os mesmos, de nenhuma maneira nos poderíamos sustentar. E assim, nos é necessário fazer mui estreita provisão e padecer muitas necessidades assim no comer e beber, azeite, vinagre, e outras coisas desta sorte, como no vestir (LEITE, 1938, p. 121).

A província jesuítica do Brasil separou-se canonicamente da província de Portugal em 1553. Contudo, Lisboa continuava sendo o centro de onde fluiriam missionários para o Brasil, além de permanecer em Lisboa o cargo de Procurador, que era o responsável pelos

> [...] negócios, assim de pleitos como despachos de El-Rei, e expedições deles e doutros, as provisões dos colégios e casas desta Província. Os negócios, que tocavam mais diretamente ao Brasil, eram promover o pagamento em dia da dotação dos Colégios, e receber, agasalhar e promover à viagem e embarque para o Brasil (LEITE, 1938, p. 132).

As compras diretas no Brasil eram proibidas, tudo deveria passar pelas mãos do Procurador em Lisboa. Os jesuítas acreditavam que, agindo desta maneira poderiam economizar, porque comprar os produtos no Brasil era mais dispendioso. Pela demora em realizar essas negociações, chegavam a faltar o vinho e o trigo para as missas, quando não acontecia mandarem por engano para o Brasil produtos destinados à Índia, e vice-versa.

O procurador também cuidava dos objetos enviados do Brasil para a Europa, e Nóbrega, que havia consultado o provincial de Portugal, começou a enviar açúcar e outras mercadorias do Brasil, o que serviu de moeda de troca, para que de Portugal viesse o que era necessário para a Província do Brasil. Assim, Leite (1938, p. 144) comenta:

> [...] a falta de dinheiro, por um lado, e a abundância de alguns produtos, por outro, sugeriu e impôs, naturalmente, no Brasil, a forma primitiva do comércio humano, o intercâmbio de gêneros. São os célebres resgates. Davam-se uns objetos e recebiam-se outros em troca. O açúcar, por muito tempo, quási fazia de moeda.

Para a organização desses assuntos, ordenou o visitador Inácio de Azevedo que houvesse em cada casa um livro, onde se apontasse o que entrava e saía, de forma a não se quebrantar o voto de pobreza e estabelecerem-se relações mútuas entre as diversas casas. O rei de Portugal Dom Sebastião, em 1572, declarou-se patrono da construção do Colégio de Pernambuco fornecendo “[...] um Alvará isentando de direitos de entrada e saída todas as coisas que os padres recebessem e enviassem – direitos alfandegários” (LEITE, 1938, p. 146). A falta de dinheiro obrigava os jesuítas a pagarem os pedreiros, carpinteiros e mais oficiais que trabalhavam nas obras do colégio com panos, azeite e vinho que tinham recebido de Portugal.

Destacamos que, para manter o trabalho da catequese e da educação, os jesuítas estabeleceram o princípio de que os colégios podiam possuir bens, promovendo a autonomia e independência através da formação de grandes núcleos territoriais, que recebiam por doações *inter vivos*, sesmaria, herança ou compra. Leite (1938, p. 151) relaciona as propriedades que os jesuítas possuíram naquele período. Segundo ele, as aquisições tiveram início

> [...] a partir do ano de 1550, em 21 de Outubro – carta de sesmaria da Água de Meninos, na cidade da Baía, pelo Governador Tomé de Sousa, a pedido do P. Manoel da Nóbrega; em 1557, 5 de Outubro – Diogo Álvares Caramuru, falecido nesta data, deixou ao Colégio metade de sua têrça.; e em 1563, 22 de Maio – doação das primeiras terras que deram no sertão de Passe (Iapacé).

Outras propriedades foram sendo incorporadas pela Companhia:

> [...] no ano de 1566, 10 de março – novas sesmaria dada por Mem de Sá, no Passe; no dia 20 de Maio – doação de terras no Passe, feitas por Lázaro de Arévolo; no ano de 1584, 24 de Setembro – carta de compra de 150 braças de terra a Maria de Almeida; em 1585, 28 de Setembro – compra de um pedaço de terra a António de Fonseca; no ano de 1586, 13 de Fevereiro – doação de Francisca Velha, de 300 braças de terra; no dia 24 de Abril – compra de 300 braças de terra em quadra de Fernão Ribeiro de Sousa; em 16 de Maio – doação de Braz Afonso, entregando toda a sua fazenda ao Colégio da Baía (LEITE, 1938, p. 152).

O Colégio da Bahia era dono, em 1561, de algumas léguas de terra, resultado das doações, mas estavam sob litígio nos tribunais, por causa de dívidas. Contrariando as determinações vigentes na Companhia de Jesus, com o pensamento voltado para salvaguardar o patrimônio do Colégio, determinara-se que, ao se vender alguma terra, o produto deveria ser aplicado noutra propriedade e não na construção de edifícios como o colégio. “Medida prudente e útil. Mas a dupla proibição de se não aplicar a edificações o produto das vendas das terras, nem fazerem-se aforamentos perpétuos, mostrou a experiência que foi contraproducente” (LEITE, 1938, p. 160). Os jesuítas sofreram ameaças, correndo o risco de perder as suas posses, num período em que se envolveram em diversas disputas territoriais, conforme nos “[...] diz o Pe. Visitador, Cristóvão de Gouveia em 25 de Julho de 1583, que os colonos se queixam de estarem às terras do Camamu defeituosamente demarcadas, possuindo portanto os jesuítas terras que lhes não pertencem” (LEITE, 1938, p. 155).

O colégio desempenhava o trabalho de guardião da fé e era o local onde os letrados eram formados para garantir a estabilidade e manutenção da ordem e dos valores vigentes. O sistema de ensino era rígido, fundamentado na autoridade das normas e práticas das crenças religiosas, e tudo era disciplinado para agradar a Deus e para o bem das almas. Tudo que foi realizado pelos jesuítas era justificado pela idéia que visava a instalação do "Reino de Deus" no Brasil e, conseqüentemente, do reino de Portugal. A atividade pastoril e agrícola estava inserida nesta lógica de criar as condições necessárias para alcançar o sucesso da missão, para promover a catequese e a educação no Brasil.

Em todas as casas, os jesuítas realizaram a criação de gado, coelhos e pombas. Leite (1938, p. 174) informa que:

> [...] o começo do gado dos jesuítas, no Brasil, foram 12 novilhas. Indicando Nóbrega, em 1561, que o melhor para o Colégio era a criação de vacas, por se aproveitar tudo, 'carnes e couros e leite e queijos', (industria de lacticínios e curtumes) o colégio de São Vicente já tem 100 cabeças de 7 ou 8 que houve.

Assim, perto da aldeia dos indígenas havia os currais, que pertenciam a Companhia, "[...] não só para a ocupação da gente, mas para sustento dela mesma, evitando que os índios levassem a vida anterior semi-errante e vexatória" (LEITE, 1938, p. 176). Isso Exigia dos jesuítas enfrentar outra dificuldade, que era criar os hábitos de laboriosidade disciplinada entre indígenas e colonos, que não os reconheciam como necessários para a sua sobrevivência.

Nesse período, marcado pelo controle e centralização do governo, o rei determinava que dentro da organização administrativa do Estado tudo deveria ser fiscalizado e relacionado, trabalho que exigia o recrutamento de muitos funcionários na colônia. Os colégios dos jesuítas forneciam a mão-de-obra necessária, preparando-a de forma virtuosa e disciplinada, e os colégios se tornaram o centro cultural e produtivo do Brasil, assegurando a manutenção da sociedade portuguesa no Brasil.

Leite (1938, p. 24) comenta que os indígenas não aprenderam somente a ler, escrever e contar. Conforme o autor, também eram priorizados

> [...] os ofícios dos meninos índios, que aprenderam sob o amparo dos Padres e ficaram na Baía e vilas do litoral, e sem dúvida a primeira página do trabalho civilizado, que sem ser de português do Reino, se diferencia do primitivo indígena: quer dizer, já é trabalho brasileiro. E assim principia tudo no Brasil, Vicente Rodrigues começou a aprender o ofício de tecelão para ensinar os Índios, o Ir. Diogo Jácome, o de torneiro que de fato ensinou: e os ofícios de carpintaria dos Padres António Pires e Afonso Brás só se podem compreender com Índios ajudantes e aprendizes, constando positivamente que o Ir. Amaro Lopes ensinou a Índios e Negros o ofício de oleiro. Pouco a pouco, mas com segurança, iam-se exercendo e crescendo em volume de ofícios e artes à proporção que a vida social evoluía e se agrupavam à roda dos Colégios e das Fazendas, trabalhadores, livres e escravos, nas grandes construções de Colégios e Igrejas.

Nas residências e colégios da Companhia, era obrigatória a existência de enfermarias, onde existiam enfermeiros e remédios para atender às necessidades da população local. Os jesuítas contavam com os instrumentos mais eficazes para avançar na persuasão dos indígenas: o aprendizado de sua língua e a cura de suas doenças.

> O colégio era o refúgio de todos nas calamidades públicas, o dispensário geral nas epidemias como a que assolou São Paulo em 1561 (Câmaras de sangue e bexigas). No começo os padres fizeram de clínicos; e não só no começo: indo de Piratininga nos socorrer a armada do Rio, foram também os ‘barbeiros’. Encarregando-se os padres da cirurgia empírica do tempo (flebotomia) (LEITE, 1938, p. 308).

Os estudos não foram a única finalidade dos colégios, que foram organizados para promover o controle e sustentação da sociedade. Assim a importância dessas instituições não ficou restrita aos seus muros, mas se irradiou por toda a colônia o modo de vida proposto pelos jesuítas, das regras e dos bons costumes. Os jesuítas queriam sujeitar os indígenas criando hábitos de laboriosidade para discipliná-los, conforme o padre Serafim Leite apresenta no livro *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil*:

> [...] os primeiros Seminários dos Meninos de Jesus, iniciados por Nóbrega na Baia e logo também em São Vicente, tinham uma intenção de formação missionária. Mas a cristianização doutrinal e moral, sem base antiga, não permitia ainda a ascensão ao sacerdócio do elemento indígena, excepção feita para um ou outro mestiço: e praticamente foram escolas de catequese e de artes e ofícios (LEITE, 1953, p. 23).

Franzen (2003, p. 57) destaca a preocupação dos jesuítas com a assistência espiritual dos negros (escravos da Guiné) que eram encontrados nos engenhos e fazendas. Os colégios foram centros de irradiação da doutrina cristã, porque muitas missões saíam dos colégios para levar a doutrina aos escravos, mas "[...] os negros, escravos, não tinham acesso à educação, posto que os senhores os tinham comprado para trabalhar na lavoura ou na casa, nunca para que fossem estudar. Aos índios e negros escravos, os senhores só admitiam a catequese, não a instrução".

Anchieta (1989, v. 9, p. 54-55) afirmou que antes da presença dos jesuítas os escravos não eram batizados, apenas recebiam nomes cristãos e viviam sem conhecimento das coisas da fé, em perpétuas trevas,

> [...] como que não fossem suas ovelhas; nem os bispos fazem muito caso disso, pois com os índios livres visto está que se não faz diligência nenhuma no que toca a sua salvação, quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e redimida para a Gloria. Toda esta carga tomou a Companhia a seus ombros, porque, desde que entrou no Brasil, logo ordenou que se dissesse cada domingo missa particular para os escravos e isto continua até agora em toda a costa, doutrinando-os cada dia, instruindo-os para o batismo, casando-os e confessando-os, nem se sabe em toda a terra chamar outrem para lhes acudir senão os nossos.

A disciplina colegial no século XVI era rigorosa. Leite (1938, p.89-90) descreve que a legislação para as escolas do Brasil determinava:

> [...] que não recebessem açoites os estudantes de 16 anos para cima e não se castigassem por ninguém da Companhia mas pelo Corrector, como ordenavam as Constituições. Os colégios dos jesuítas regiam-se no Brasil provavelmente pelo que foi ordenado na metrópole pelo visitador Jerônimo Nadal, em 1561. Dividiu ele os estudantes externos em três grupos, menores, médios e grandes. Os menores podiam ser açoitados, os médios recebiam apenas palmatórias, e os grandes nem palmatórias nem açoites. Seriam somente repreendidos, primeiro em particular, depois em público. Se não aproveitassem a repreensão, nem houvesse emenda, seriam expulsos.

No Brasil, os jesuítas utilizaram os açoites como medida de disciplina escolar; buscavam sujeitar todos os estudantes, tornando-os obedientes e prestativos às necessidades urgentes da missão. A prática pedagógica dos jesuítas correspondia às necessidades existentes

no contexto colonial brasileiro, sendo inclusive, voltada para a vigilância dos seus participantes, como garantia do controle social, manutenção dos valores e dos bons costumes.

Os colégios atuaram como verdadeiros defensores da cultura religiosa, sustentando a manutenção da sociedade colonial e sujeitando os habitantes ao modelo cristão, o que gerou uma sociedade em constante "pé de guerra". Paiva (2000, p. 47) afirma:

> Pelos principais e, agora, pelos próprios jesuítas, a guerra penetrava o colégio jesuítico. Mas não abalava o currículo nem a disciplina. A vida do colégio parecia continuar, impávida, como se não estivesse envolvida pelo mesmo ambiente colonial. Todos falando latim, assuntando falas piedosas, recitando poesias e textos clássicos, afiando-se na arte da disputa como um cavaleiro medieval na arte da espada, reunindo-se em academias, devotando-se com empenho à virtude e à prática dos atos piedosos. A realidade, ali, parecia estar suspensa. O mundo ali dentro funcionava com perfeição, não havendo falhas na distribuição das funções. Um mundo perfeito. Uma sociedade perfeita.

Para Paiva (2000, p. 49), a importância do colégio na colônia é indiscutível. Era o colégio que "[...] plasmava o estudante para desempenhar, no futuro, o papel de vigilante cultural, de forma que a prática, mesmo desviante, pudesse ser recuperada. O colégio era a adesão à cultura portuguesa". Segundo o autor, era o colégio que propunha o modelo do comportar-se, tanto no foro interno quanto no externo; era o colégio que justificava o modelo e ensinava a interpretação, o que assinala a importância da atuação dos jesuítas na área pedagógica e o trabalho do padre José de Anchieta como missionário e educador no Brasil.

3 ATUAÇÃO DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA NO BRASIL

3.1 Vida

O padre José de Anchieta representou diante da expansão comercial portuguesa e consolidação do capitalismo do século XVI o melhor exemplo dos seus aspectos ideológicos, políticos e econômicos. Atuando como disseminador e aglutinador das forças transformadoras da colônia brasileira, papel que consideramos primordial devido à limitada condição de recursos e falta de pessoal disponível direcionado a missão na colônia portuguesa. Fazer a mediação entre a atuação de Anchieta e o projeto colonizador português, que esta presente em sua obra, revela quais os interesses, a forma de aplicação dos poucos recursos e da utilização da religião como suporte da expansão comercial e territorial.

As biografias do padre José de Anchieta são muitas e a cada ano despertam mais interesse. Essa informação pode ser comprovada a partir da verificação do resultado do levantamento bibliográfico realizado pelo padre Murillo Moutinho, nas comemorações do IV Centenário da morte de Anchieta. Esse trabalho pesquisou o período de 1597 até 1997 e foi realizado em diversos arquivos e bibliotecas da Europa e do Brasil. A pesquisa destaca que "[...] das 57 Biografias Anchietanas, desde 1643, duas são do século XVII; duas do século XVIII; quatro do século XIX e 49 deste século XX" (MOUTINHO, 1999, p. 10).

Não obstante, podemos considerar que, dentre essas biografias, duas foram fundamentais e serviram de base para todas as outras publicadas no Brasil e no mundo, até os dias atuais. A primeira é a escrita por Quirício Caxa[14], contemporâneo de Anchieta, intitulada "*Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta*", composta em 1598, logo após a morte do missionário, que aconteceu em 9 de junho de 1597, na Aldeia de Reritiba, atual cidade de Anchieta, no Espírito Santo. O seu depoimento, escrito em linguagem popular, somente foi editado em Portugal em 1934, na Revista Brotéria, pelo padre Serafim Leite,

[14] Quirício Caxa era espanhol natural de Cuenca, Castela Nova. Nascido por volta de 1538 ingressou na Companhia de Jesus em 1559, com 21 anos de idade, sendo enviado para o Brasil, aonde chegou no dia 1º de maio de 1563. Trabalhou no Colégio de Jesus como professor de latim, teologia moral e teologia especulativa. Nos anos de 1565 e 1566 foi ele quem orientou os estudos compendiários de Anchieta, que antecederam a sua ordenação sacerdotal. Permaneceu no Brasil até a sua morte, em 18 de fevereiro de 1599. Cf. CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta.** São Paulo: Loyola, 1988. v. 13, p. 8.

historiador da Companhia de Jesus no Brasil. A segunda é a biografia escrita em 1607 pelo padre Pero Rodrigues[15] intitulada "*Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*" Ela também

> [...] ocupa um lugar fundamental. Veio ampliar a primeira notícia biográfica, composta em 1598 pelo Pe. Quirício Caxa, conhecida como Breve relação, e serviu de fundamento para as muitas biografias, que se publicaram na Europa, a começar pela de Sebastião Beretário, S.J., na língua internacional da época, o Latim. A Josephi Anchietae Societatis Jesu sacerdotis in Brasília defuncti Vita foi editada simultaneamente em Lião e Colônia, no ano de 1617, exatamente vinte anos depois do passamento do Apóstolo do Brasil (CAXA; RODRIGUES, 1988, v.13, p. 39).

Era prática comum entre os jesuítas, por ordem do provincial, incumbir um dos seus membros da realização de uma biografia ou necrológio, o qual era elaborado normalmente logo após o falecimento de algum dos seus confrades. A biografia de Caxa foi escrita segundo esse mesmo critério, por ordem do provincial Pero Rodrigues. Para isso, Caxa começou por recolher depoimentos entre os membros da Companhia que conviveram com Anchieta, os quais relataram o que eles sabiam e tinham presenciado na sua atuação missionária no Brasil.

A biografia elaborada por Caxa é dividida em treze capítulos e um suplemento. Do início ao fim, Caxa quis enaltecer as virtudes e qualidades de Anchieta na atuação entre os indígenas, mestiços e portugueses. Na primeira biografia anchietana já encontramos a representação de Anchieta como o herói e santo do Brasil, possuidor de todas as virtudes e qualidades que deveriam servir de exemplo para a constituição da matriz cultural brasileira.

O primeiro capítulo é dedicado ao nascimento e à entrada de Anchieta na Companhia; o segundo trata de como ele foi enviado ao Brasil, e o terceiro e quarto capítulos apresentam como Anchieta aprendeu o latim e a língua do Brasil. Para Caxa, o acontecimento mais importante na vida de Anchieta foi o seu cativeiro entre os tamoio. Nos capítulos quinto e sexto aparecem os seus feitos heróicos. No sétimo e oitavo capítulos aparece o seu trabalho para a conversão dos indígenas e salvamento da alma dos mestiços e portugueses. Nos

---

[15] Pero Rodrigues nasceu em Évora, Portugal, no ano de 1542. Entrou para a Companhia de Jesus em 1556, com quatorze anos. Foi o reitor do Colégio de Funchall, na ilha da Madeira, e do Colégio de Bragança, em Portugal. Nomeado visitador dos missionários jesuítas em Angola, foi destacado para o Brasil no final dessa missão. No Brasil foi nomeado Provincial em 1594 e depois Superior do Espírito Santo. Falecendo em Pernambuco com oitenta e seis anos de idade. Cf. CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta:** Obras completas. São Paulo: Loyola, 1988. v. 13. p. 40.

capítulos nono e décimo do livro apresenta como Anchieta foi feito provincial do Brasil e a sua morte, continuando até o final de sua biografia a enaltecer as virtudes do missionário.

Escrita dez anos depois da morte de Anchieta, a biografia de Rodrigues também ressaltava as virtudes e poderes sobrenaturais de Anchieta, voltada para alcançar a sua beatificação e canonização, além de provocar nos padres e irmãos da Companhia um sentimento de obrigação de imitá-lo e de agradecimento pelos seus esforços que "[...] à sua custa nos facilitaram os trabalhos, e abriram o caminho, e mostraram o perigo de que nos havemos de guardar" (CAXA; RODRIGUES, 1988, p. 49).

Conforme as informações contidas na biografia escrita por Caxa, Anchieta nasceu nas Ilhas das Canárias, em São Cristóvão de Laguna, em Tenerife, em 19 de março de 1534. Seu pai, Juan López de Anchieta, era natural de Biscaia e a sua mãe, Mencia Díaz de Clavijo y Llarena, era natural da Grã-Canária, a maior ilha do arquipélago. Vinha de uma família nobre entre os nativos, "[...] procedia dos gentios naturais que nela se achavam quando foi pelos nobres cristãos conquistada" (CAXA; RODRIGUES, 1988, p. 43). Anchieta era o terceiro filho de dez irmãos do segundo matrimônio de sua mãe, que tivera dois filhos no primeiro casamento.

Sobre a preparação escolar de Anchieta, nas biografias aparece a informação de que aprendeu a ler e escrever o latim muito cedo, provavelmente nas escolas dos padres dominicanos em São Cristóvão da Laguna, que ficava perto de sua casa. Em 1548, com 14 anos de idade, foi enviado, junto com o seu irmão mais velho por parte de mãe, Pedro Nuñes, para estudar no Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra, onde demonstrou muita facilidade para a poesia latina, "razão pela qual lhe deram os colegas o apelido, alusivo igualmente à sua pátria, de 'canário de Coimbra" (VIOTTI, 1980, p. 29).

Foi na cidade de Coimbra que Anchieta acabou conhecendo os ideais missionários da Companhia de Jesus e entrou para a Ordem em 1 de maio de 1551, com 17 anos de idade. Deu continuidade aos estudos como noviço no curso de filosofia e ajudou diariamente nas missas na capela do colégio. Esse esforço físico de freqüentar até dez missas diárias acabou provocando o aparecimento de uma enfermidade, e ainda não existe consenso entre os estudiosos, mas suspeita-se que tenha sido "[...] um caso de tuberculose ósteo-articular, localizada na coluna vertebral" (VIOTTI, 1980, p. 29).

Devido às suas condições precárias de saúde, Anchieta foi enviado ao Novo Mundo com mais seis noviços tão doentes quanto ele, para que pudessem consagrar o restante de suas vidas à catequese dos indígenas. Notícias dos padres garantiam que a terra do Brasil era muito sadia, assim "[...] determinaram também com parecer dos médicos que fosse enviado a ela, e que poderia ser que com o novo céu, nova terra, novos ares e novos mantimentos houvesse nele e em sua disposição alguma mudança" (CAXA, 1988, p. 16).

Na correspondência enviada aos irmãos enfermos de Coimbra, em 20 de março de 1555, Anchieta recordava os momentos de sua enfermidade, quando os médicos, cansados por terem esgotado todos os recursos para salvá-lo, acreditavam que sua morte seria inevitável. Depois de viajar para o Brasil, comunicou por carta aos irmãos que já estava recuperado: "[...] a qual depois para cá cada dia se acrescentou, de maneira que nenhuma diferença se faz de mim a um são" (LEITE, 1957, v. 80, p. 158).

Anchieta veio para o Brasil em 1553, com o padre Luís de Grã[16], sendo essa a terceira leva de jesuítas que embarcaram para o Brasil. Os missionários vieram junto com a expedição de Duarte da Costa, nomeado Governador Geral do Brasil. Eles chegaram a Salvador em 13 de julho de 1553, permanecendo ali pouco tempo; depois se dirigiram para a Capitania de São Vicente, onde residia a maior parte dos jesuítas. Apenas duas levas missionárias jesuíticas haviam chegado ao Brasil: a primeira em 1549, comandada pelo padre Manoel da Nóbrega, e a segunda em 1550, que trouxera quatro padres, Afonso Brás, Francisco Pires, Manuel de Paiva e Salvador Rodrigues, e mais sete meninos órfãos da Ribeira de Lisboa. A terceira leva de missionários, de três padres e quatro irmãos da Companhia, estava sob o comando do padre Luís de Grã. Foi nessa expedição que vieram os padres Brás Lourenço e Ambrósio Pires e os irmãos estudantes Gregório Serrão, Antônio Blásquez, João Gonçalves e José de Anchieta.

Nesse período, o único Superior da missão do Brasil foi Nóbrega, que recebeu, em 9 de julho de 1553, de Inácio de Loyola, a patente de Provincial da nova Província do Brasil, a primeira no Novo Mundo. Todas as missões foram organizadas com o mesmo propósito: realizar a transformação dos indígenas, que consistia em

---

[16] Luís de Grã nasceu em Lisboa, por volta de 1523. Estudou na Universidade de Coimbra, entrando para a Companhia em 20 de junho de 1543. Veio para o Brasil na 3ª expedição missionária, chegando à Bahia em 13 de julho de 1553. Faleceu a 26 de novembro de 1609, com 86 anos de idade, na cidade de Olinda, com 66 anos de Companhia e destes, 56 anos de trabalho missionário no Brasil. Cf. LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II.** 1957, v. 80. p. 63-66.

> [...] fazê-los de bárbaros homens, e de homens, cristãos, e de cristãos, perseverantes na fé. A isto procuram aqueles missionários, acomodando-se a viver com eles e a fazer o ofício da cura, pai, médico, enfermeiro, tutor, e ainda mestres para ensinar-lhes a roçar e plantar seus mantimentos, porque tais são, que haviam de ir caçando cada dia pelo mato e buscando alguma fruta silvestre que acomodar-se a trabalhar e a plantar (LEITE, 1956, v.79, p. 12).

Anchieta era conduzido por esse propósito desde o início da sua estada no Brasil; aprendeu o ofício de alpargateiro e confeccionava sandálias para os padres, no que acabou se tornando bom mestre. Anchieta não foi enfermeiro ou cirurgião por ofício estável, mas, conforme as circunstâncias o exigiam, acabava servindo de médico para os indígenas, sangrando e deitando emplastros. O padre Manuel da Nóbrega o encarregou também de escrever as cartas de notícias e edificação e ordenou que lesse gramática aos da casa e a muitos moços de fora, filhos dos portugueses, tornando-o o primeiro mestre de gramática (Latim) no Brasil e do Colégio de São Paulo, em Piratininga.

Segundo Caxa (1988, p. 17), para Anchieta conseguir realizar o seu ofício era preciso transpor alguns obstáculos, porque

> [...] não havia artes nem livros por onde os estudantes aprendessem, pelo que lhe era a ele necessário suprir com sua pena escrevendo-lhes, por sua mão, o necessário para suprir a falta de livros. E como todo o dia tinha bem ocupado, era forçado cortar pelo sono. E assim ordinariamente não dormia senão 3 ou 4 horas e muitas vezes menos, e algumas noites, e não poucas, lhe aconteceu passá-las em claro escrevendo até pela manhã.

Entre as suas ocupações, consta na biografia do padre Pero Rodrigues que Anchieta começou a aprender a língua da terra, e tão de propósito se deu a ela, além da facilidade que tinha para línguas, “[...] que não somente chegou a entendê-la e a falá-la com perfeição, mas também a compor a Arte dela, em espaço brevíssimo de seis meses, segundo daí a muitos anos ele mesmo disse a um padre” (RODRIGUES, 1988, p. 64).

Também foi Anchieta que fez a Arte da língua dos indígenas maromomi, que era fácil de aprender para quem já dominava a língua tupi. Eles eram considerados amigos dos portugueses, não praticavam a antropofagia, por isso os jesuítas procuravam conquistá-los para os ajuntar e ensinar. Os jesuítas prosseguiam no seu intento, “[...] entretanto não faziam

senão batizar e mandar à glória muitos inocentes que morriam batizados, e alguns adultos que batizavam *in extremis"* (RODRIGUES, 1988. p. 66).

A atuação dos jesuítas na colônia era a garantia da manutenção da ordem espiritual e material. Eles sinalizavam o caminho que os homens deveriam seguir, e os que se desviavam eram corrigidos severamente, como aconteceu com João de Boulez, que começou a criticar a santidade e uso dos sacramentos e das imagens, a autoridade das bulas, das indulgências e do Sumo Pontífice. Esteve naquela comarca o padre Luís de Grã, "[...] o qual sabendo o que passava, acudiu logo às vilas de Santos e São Vicente, e começou assim com pregações e disputas públicas, como em práticas particulares, avisar a todos se guardassem do herege, com que o povo tornou em si e o inimigo se recolheu" (RODRIGUES, 1988, p. 68).

Os habitantes tinham acesso à religião através da vivência dos Sacramentos. Para garantir sempre acesso ao fervor religioso, combater os desvios e oferecer os sacramentos era missão dos jesuítas, nas suas pregações, estabelecer o entendimento daquela realidade, explicando os acontecimentos como respostas dos habitantes à fé católica. Certa feita os indígenas levaram um pai e filho para os comerem e

> [...] rogou-lhes o pai os não matassem, dando por razão que eram dos padres que falavam as coisas de Deus. E senão que havia de cair sobre eles a ira do mesmo Deus, e os havia de consumir. Zombaram disso os pérfidos bárbaros, e os mataram e comeram; mas não tardou muito o castigo do céu, porque entrou a mortandade com eles, começando pelo seu capitão, de modo que, brevemente, se consumiu todo esta aldeia e se despovoou aquela parte do sertão (RODRIGUES, 1988, p. 69).

Nas pregações os jesuítas diziam que o sucesso dos tamoio contra os portugueses era um castigo de Deus pelos erros cometidos pelos habitantes contra a fé; que era preciso buscar fazer as pazes com eles, o que, porém, não significava acabar com a guerra, mas "[...] parecia a todos coisa do céu e de muito serviço de Deus". Fazer as pazes era reconciliar-se com Deus

> [...] pelas muitas sem-razões que homens de pouca consciência tinham feitas contra eles, de mortes e injustos cativeiros; assim lhes pregavam muitas vezes, que enquanto os contrários não perdessem o direito da justiça, que contra nós tinham, não haveriam de levar o melhor deles. E por outra parte trabalhavam com meios espirituais, de orações e penitências, aplacar a ira Divina, nem cessava de pedir a Deus desse remédio a tantos males (RODRIGUES, 1988, p. 71).

A prática dos colonos de fazer escravos entre as tribos indígenas foi o que provocou a hostilidade dos tamoio. Era comum o salteio, que consistia em um rápido golpe de mão dado por um pequeno grupo de homens, que atacavam e fugiam imediatamente com sua presa. Quando um barco chegava à costa, os índios, confiantes, subiam a bordo para negociar. De repente, estando o barco lotado, as âncoras eram levantadas e os índios eram tomados como escravos para serem vendidos no mercado mais próximo.

Como era um serviço de Deus, Nóbrega e Anchieta partiram em 19 de abril de 1563 para Bertioga, para fazer as pazes com os tamoio, e, mesmo que eles não as aceitassem, Deus aceitaria o gesto como desagravo e tudo se aquietaria. Com esta resolução aportaram em Iperoig (Peruíbe), atual região de Ubatuba, em 5 de maio de 1563. Em 7 de maio, escreve Hélio Abranches Viotti, "[...] como cordeiros indefesos se metiam Nóbrega e Anchieta ao alcance das mandíbulas desses lobos vorazes" (VIOTTI, 1980, p. 95). As negociações prosseguiram até 21 de junho, quando Nóbrega regressou a São Vicente para reatar os pactos da quase impossível reconciliação, permanecendo Anchieta sozinho entre os tamoio.

O fruto que Anchieta tirou do seu cativeiro foi a salvação de três almas. Os fatos serviram de peças no processo de beatificação do padre José de Anchieta: a primeira foi um menino, que, por não ser legitimo, uma velha avó enterrou vivo. Anchieta "[...] o desenterrou, e tendo passado mais de meia hora o achou vivo e o batizou, e com muitos rogos alcançou de algumas índias lhe dessem de mamar, porque todos tinham nojo dele. Viveu com isso algumas semanas, e foi-se para quem para tanto bem o tinha escolhido" (CAXA, 1988, p. 21). A segunda foi de uma menina, que ele batizou por estar *in extremis*; e a terceira foi de um indígena, o qual os contrários queriam matar em outra aldeia distante duas a três léguas. Chegando este à aldeia, Anchieta,

> deu-lhe notícia das coisas necessárias para sua salvação conforme a estreiteza do tempo; obrou Deus interiormente e desejou e quis ser cristão. Batizou-o logo e feito filho de Deus foi morto pelos filhos de Satanaz e sua alma foi recebida do que *ex útero matris eius* o tinha segregado para tão ditosa ventura e sorte (CAXA, 1988, p. 21).

O cativeiro durou quase três meses. Nesse período estiveram os tamoio por diversas vezes dispostos a matá-lo. Viotti afirma que, nos depoimentos no processo informativo do Rio de Janeiro, o padre Francisco da Silva, filho do Capitão-mor Jerônimo Leitão, contou que os

indígenas não o matavam “[...] porque, vendo-o estar com as mãos levantadas a Deus, fazendo oração, o viam levantando do chão grande espaço, o que sei pelo ouvir contar o próprio principal da aldeia, em cuja casa o dito padre estivera em reféns” (VIOTTI, 1980, p. 100).

Mas foi o perigo moral que o obrigou a dedicar-se às orações e penitências. Era um costume dos indígenas ter por grande honra

> [...] quando vão Cristãos a suas casas dar-lhes suas filhas e irmãs para que fiquem por seus genros e cunhados, quiseram nos fazer tal honra, oferecendo-nos suas filhas, insistindo muitas vezes; mas como lhes déssemos a entender que não somente aquilo que era ofensa a Deus aborrecíamos, senão que não éramos casados, nem tínhamos mulheres, ficaram eles e elas espantados, como éramos tão sofridos, e continentes, e tinham-nos muito maior crédito e reverência (ANCHIETA, 1988, p. 212).

Depois de confirmadas as pazes entre os tamoio e os portugueses, Anchieta regressou para São Vicente, onde continuou o seu trabalho de conversão dos indígenas e doutrinação dos já convertidos. Impressionavam os portugueses os resultados da atuação missionária de Anchieta, que, por onde caminhava, sempre encontrava uma nova oportunidade para o batismo ou confissão. Muitas vezes, “[...] movido por outrem se desviava do caminho para o mato e dava com algum índio doente numa choupana e sabida sua necessidade vinha com muita alegria a chamar o padre para o batizar ou confessar: em que muitas vezes se viu claro a providência que Deus” (CAXA, 1988, p. 22).

Por ordem dos superiores, Anchieta viajou para o Colégio da Bahia, com o objetivo de terminar os seus estudos e receber as ordens sacras. Estas foram administradas pelo bispo Dom Pero Leitão, no dia 8 de abril de 1577, onze anos depois do parecer favorável de Inácio de Azevedo, que governava a Província com o título de visitador. Anchieta retornou para a Capitania de São Vicente em companhia do padre Inácio de Azevedo e do bispo Dom Pero Leitão, sendo nomeado por Francisco de Borja para assumir o cargo de reitor do Colégio do Rio de Janeiro.

Não obstante, antes de assumir o cargo de reitor, tomou conhecimento de que o Geral da Companhia, o padre Everaldo Mercuriano, já o havia indicado para o cargo de provincial do Brasil. Estando em visita ao Colégio da Bahia

> [...] fez o padre provincial uma prática, e leu a patente do nosso padre geral, entregou o cargo ao Padre José, e se despediu beijando os pés a todos com muitas lágrimas, assim dos superiores como de todo o colégio que estavam presentes. O Padre José aceitou o novo trabalho com muita dor e sentimento seu, e ao dia seguinte, fazendo outra prática, em que nos pediu a todos o ajudassem com suas orações, lhes beijou também os pés (RODRIGUES, 1988, p. 95).

Anchieta foi o quinto provincial do Brasil, considerando-se também o padre Inácio de Azevedo, que morreu antes de assumir o cargo. No período em que Anchieta foi provincial intensificou-se a atuação missionária. Promoveram-se entradas ao sertão e Sergipe, fazendo o descimento dos indígenas para as aldeias da costa, percorrendo Itaparica e o Recôncavo e "[...] viajando todo o Brasil, em visita às casas de Olinda, de Ilhéus, Porto Seguro, Vitória, Rio de Janeiro e São Vicente" (VIOTTI, 1980, p. 190).

Em 1 de janeiro de 1578, tomou posse na Bahia o quarto governador geral, Lourenço da Veiga, que Anchieta visitou solicitando o seu consentindo na união das aldeias de São Tiago e Santo Antônio em uma única aldeia, para facilitar a assistência religiosa. Autorizou também a instalação das aldeias de Reritiba, de Guarapari e dos Reis Magos na Bahia. No Rio de Janeiro autorizou o estabelecimento de missionários estáveis na aldeia de São Lourenço e a criação da aldeia de São Barnabé, e em São Paulo autorizou a criação das aldeias de Marueri e de Guarulhos. Desse modo, o número "[...] de trinta religiosos, que eram no tempo de Nóbrega, tinha aumentado para cerca de cento e quarenta, passando desse número durante o largo provincialado de Anchieta. Ocupou o cargo pouco mais de dez anos, desde 1577 até princípios de 1588" (VIOTTI, 1980, p. 190).

Não existe um consenso entre os autores quanto ao período durante o qual Anchieta permaneceu no cargo como provincial do Brasil. Alguns afirmam sete anos e outros mais de dez anos. Isto aconteceu porque, mesmo tendo Anchieta recebido a informação em 1586, através do visitador da Companhia, de que não era mais o provincial do Brasil, o novo provincial só assumiu o cargo no ano de 1588, nele permanecendo Anchieta até a sua chegada:

> [...] ano de 1587, aportava finalmente a Pernambuco o novo provincial Marçal Beliarte, que todavia só no ano seguinte assumiria o cargo na Bahia. A esse tempo, desde dezembro de 1587, se encontrava Anchieta no Espírito Santo. Aí, ao que parece, recebeu comunicação de que fora substituído (VIOTTI, 1980, p. 198).

Anchieta viveu, de 1577 a 1586, na Bahia, onde ficava a sede do provincialado. Deixando o cargo de provincial, assumiu o cargo de superior da Residência de São Tiago e das aldeias a ela subordinadas na Capitania do Espírito Santo. No período de 1588 a 1592, Anchieta foi representado pelos habitantes como a figura de um

> [...] pai de Índios e Portugueses. Catequista incansável. Pregador zeloso. Conselheiro dos que governam. Consolador dos que sofrem, a quem todos recorrem para as necessidades da alma e do corpo. Dessa época são algumas de suas cartas de mais rica substância espiritual. Desse mesmo tempo, muitas de suas composições literárias em Tupi, Português e Espanhol, para instrução, sobretudo dos Índios das aldeias (VIOTTI, 1980, p. 214).

A atuação espiritual e moralizante de Anchieta junto aos indígenas e portugueses foi muito eficaz. Segundo os seus biógrafos jesuítas, ele conseguia atrair e comover um grande número de fiéis, através da prática das penitências e pregações e dos seus milagres e profecias. Representado como possuidor de todas as virtudes cristãs, a sua morte provocou uma comoção igual entre os indígenas, mestiços e portugueses. Mesmo muito doente, Anchieta continuava sendo o exemplo e modelo para as atividades missionárias, não tinha indisposição para assunto ou atividade que envolvesse a salvação das almas.

No mês de maio de 1597, Anchieta, sentindo a aproximação da morte, pediu para ser transportado para a aldeia de Reritiba, onde viveu acamado por três semanas, e ainda redigiu a sua última composição poética, cujo autógrafo em espanhol, de letra já trêmula, se guarda com outras suas poesias no arquivo da Companhia de Jesus, em Roma. Tratava-se "[...] do *Auto de Santa Isabel*, destinado a ser levado à cena diante da Igreja da Misericórdia na Vila Velha, última exortação sua aos moradores do Espírito Santo e a todo o Brasil, sobre a virtude da caridade e a devoção a Nossa Senhora, de quem se despede para um novo e próximo encontro" (VIOTTI, 1980, p. 224-225).

Anchieta morreu em 9 de junho de 1597, com 64 anos de idade, 46 dos quais foram dedicados à Companhia de Jesus, e 44 anos ao trabalho na Província do Brasil, impregnando a cultura brasileira com a sua atuação. Isso pode ser identificado através da sua variada produção literária e artística.

3.2 Obra

A obra de Anchieta é extensa e variada e deve ser observada como parte do esforço coletivo dos primeiros jesuítas do Brasil. Ele escreveu ao longo de sua vida diversas cartas, textos teatrais, poemas, sermões; tomando os ritmos populares da época, compunha canções, que o povo entoava nas praças e nos caminhos, resultado da sua atuação missionária no Brasil. Para ter uma visão mais geral da sua produção literária, podemos citar a *Monumenta anchietana*, onde sua obra está organizada e enumerada da seguinte forma:

> 1 - De Gestis Mendi de Saa (Pesquisa, introdução, tradução e notas do padre Armando Cardoso); 2 - Poemas eucarísticos e outros de eucaristia et alliis (Poemata Varia – Pesquisa, introdução e notas do padre Armando Cardoso); 3 - Teatro de Anchieta (Pesquisa, introdução, tradução e notas do padre Armando Cardoso); 4 - Poema da Bem-Aventurada Maria mãe de Deus (2 volumes – Pesquisa, introdução, tradução e notas do padre Armando Cardoso); 5 - Lírica Espanhola, Lírica Portuguesa e Tupi (2 volumes – Introdução e tradução versificada do padre Armando Cardoso); 6 - Cartas: correspondência ativa e passiva (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti); 7 - Sermões (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti); 8 - Diálogo da fé (Pesquisa, introdução,tradução e notas do padre Armando Cardoso); 9 - Textos históricos(Pesquisa, introdução e Notas do padre Hélio Abranches Viotti); 10 - Doutrina cristã, Tomo I: catecismo brasílico e Tomo II: doutrina autógrafa e confessionário (Introdução, tradução do tupi e notas do padre Armando Cardoso); 11 - Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil (Tradução do padre Armando Cardoso) (VIOTTI; MOUTINHO, 1991, p. 172).

As onze obras de Anchieta podem ser divididas em vários grupos de interesse, mas, independentemente da organização escolhida, partimos do pressuposto de que todas as suas obras apresentam a mesma finalidade. Anchieta escrevia para atender a uma determinada necessidade local e histórica, e para auxiliar no trabalho de evangelização e catequese dos indígenas e portugueses. Foram produzidas no ambiente de transformações e contradições do século XVI, quando Anchieta procurava estabelecer um diálogo entre a mentalidade religiosa existente na Metrópole e a da Colônia, que estava sendo implantada e que impunha outra atitude e visão de mundo aos habitantes do Brasil, conforme a matriz cultural existente em Portugal.

Podemos dividir os seus escritos em quatro grupos. O primeiro lugar é constituído dos trabalhos voltados à gramática; e o segundo, dos trabalhos voltados à doutrinação; o terceiro,

dos trabalhos voltados para a poesia e teatro; e o quarto, das suas cartas e textos históricos. Essa divisão atende principalmente ao desenvolvimento da Companhia de Jesus no Brasil, onde a atuação de Anchieta foi imprescindível.

Desde que chegou ao Brasil, Anchieta dedicou-se à conversão e civilização dos indígenas, viveu no meio deles e gramaticalizou a língua tupi e logo depois pôde traduzir a doutrina cristã. Naquele momento, dominar a língua utilizada pelos indígenas foi vital para continuar o trabalho da catequese e para o estabelecimento da cristandade no Brasil colonial, que não conseguia mais avançar e produzir os frutos esperados por causa da limitação da linguagem. Foi Anchieta quem aparelhou os jesuítas com este instrumento pastoral. Para fazer esse trabalho de tradução da doutrina cristã para a língua tupi, "[...] além de conhecer bem a língua e a doutrina, era necessário penetrar a cultura indígena, conhecer os costumes e as crenças dos índios, para conhecer os termos mais apropriados" (KONINGS, 2001, p. 59).

A primeira gramática publicada em língua tupi foi a "*Arte da Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil*" (de autoria do padre José de Anchieta), que "[...] representa a sistematização do legítimo tupi falado pelos grupos indígenas do litoral brasileiro, nos primórdios da colonização, antes de se tornar à *língua geral* falada pelos colonizadores e seus descendentes" (ANCHIETA, 1990, p. 8). Nessa época existiam algumas traduções dos textos religiosos para a língua tupi, que foram possíveis graças à colaboração de Diogo Álvares, o lendário Caramuru, náufrago que viveu entre os indígenas da Bahia, desde 1509 ou 1510. Tal gramática depois foi "[...] pelo tempo em diante, sendo por ele e por outros padres línguas, examinada e aperfeiçoada, se imprimiu em Portugal e é o instrumento principal de que se ajudam os nossos padres e irmãos, que se ocupam na conversão da gentilidade, que há por toda a costa do Brasil" (RODRIGUES, 1988, p. 64).

Anchieta pautava-se pelo procedimento normal em sua época. Entre os séculos XV e XVI todas as gramáticas foram calcadas na gramática latina, a exemplo do

> [...] Castelhano Antonio de Nebrija (Gramática de la lengua castelhana, 1492) e os portugueses Fernão de Oliveira (Gramática da linguagem portuguesa, 1536), João de Barros (Gramática da língua portuguesa, 1540) e Pero de Magalhães Gândavo (Regras que ensinam a ortografia da língua portuguesa, 1574). (ANCHIETA, 1990, p. 9).

O descrito acima não descaracteriza o trabalho de Anchieta como inovador, pois ele fez a descrição e normatização de uma língua nova. Como afirma o tupinólogo Philipson (1957, p. 11), a sua gramática

> [...] resiste a todas as críticas, desde que se leve em conta a época em que foi feita. É uma gramática que, embora decalcada sobre o latim, não o é tanto quanto geralmente se pensa, pois tantos são os dados específicos e novos, que de forma alguma poderiam constar, se o autor se tivesse limitado a preencher os vazio de um esquema preconcebido. O fator tempo que hoje dificulta muita vezes o trabalho de campo de etnólogos e lingüistas não entrava em consideração para Anchieta e seus muitos colegas de catequese, que tiveram, ao que tudo indica, um bom *speaking know ledge* (conhecimento de fala) da nova língua.

A *Arte de Gramática* não ficou totalmente atrelada ao latim, pois Anchieta não anularia a ação de evangelização pela falta de uma adaptação lingüística. Buscou soluções práticas para estas dificuldades, com o seu objetivo abrir caminho para a conversão dos indígenas à fé católica. Nos termos da aprovação, Agostinho Ribeiro, que conheceu Anchieta e desempenhou a função de Censor régio na *Arte da Gramática*, escreveu:

> Vi por mandado de sua Alteza estes livros de Gramática e Diálogos, compostos pelo Pe. José de Anchieta, Provincial que foi da Companhia de Jesus no Estado do Brasil. Nenhuma coisa têm contra nossa sagrada religião nem bons costumes, antes muita que servirão muito para melhor instrução dos catecúmenos e aumento da nova cristandade daquelas partes; e para com mais facilidade e suavidade se plantar e dilatar nelas nossa santa fé (ANCHIETA, 1990, p. 21).

No segundo grupo, separamos as obras destinadas à doutrinação e propagação do dogma católico. Destacamos as obras: *Doutrina Cristã*, onde Anchieta fez a compilação da *Instrução in Extremis*, obra que é o início da *Instrução de Catecúmenos*; *Oração e Enunciados breves*; *Diálogo da Doutrina Cristã* ou Suma da Fé; *Preâmbulos*, que contém o Nome do Cristão, Sinal da Cruz, Invocação do Nome de Jesus e dos Santos; *Breve Instrução das Coisas da Fé*; *Diálogos dos Sacramentos*; e *Confessionário Brasílico.*

A *Instrução in Extremis* foi uma de suas primeiras produções em tupi. Anchieta a escreveu devido à necessidade de ajudar os missionários no atendimento aos indígenas moribundos. O padre Quirício Caxa escreveu na *Breve Relação* que

> [...] além das muitas doutrinas e práticas espirituais, assim públicas como particulares; além das muitas confissões que fez, sendo intérprete; além dos muitos que aparelhou para o batismo e para bem morrer, que por seu meio, quanto se pode crer, estão na glória, ajudou a compor a doutrina, ou foi o principal autor do diálogo das coisas da fé, confessionário, instrução para os que hão de ser batizados, e para ajudar os que estão para morrer, de que os nossos, que não são tão boas línguas, em extremo se têm ajudado e ajudam (CAXA, 1988, p. 18).

O *Diálogo da fé* é parte integrante do conjunto da *Doutrina da Fé*, apesar de pertencerem a arquivos distintos e terem sido transcritos por copistas diferentes. O elemento que inspirou Anchieta na elaboração de suas primeiras obras em tupi foi, principalmente, a idéia de oferecer aos futuros sacerdotes um instrumento prático de apostolado. “Embora servisse a teologia do Diálogo para instruir melhor os colonos, como atestam freqüentemente as cartas contemporâneas, ele visava de preferência à catequese indígena, como se evidencia por certos pormenores que se referem especialmente aos índios” (ANCHIETA, 1988, p. 45).

As obras anchietanas foram levadas também para o Paraguai, tornando-se um instrumento valioso para a catequese. Eram aprendidas de cor na infância e adolescência, com explicações concomitantes Eram e também consideradas pelos jesuítas como um verdadeiro tesouro que se deveria guardar para a vida inteira e ao qual se deveria recorrer “[...] toda a vez que as circunstâncias existenciais exigissem uma resposta de fé para novos problemas que se apresentavam” (ANCHIETA, 1988, p. 51).

Organizando esses escritos na forma de diálogos, em perguntas e respostas de mestre e discípulo, ele procurava explicar aos fiéis: “[...] Deus e Santíssima Trindade, a Criação do Mundo, Criação e Caída de Adão, Encarnação do Filho de Deus, Paixão de Cristo, Ressurreição com Ascensão e Vinda do Espírito Santo, Vinda do Juízo, Limbo e Purgatório, Santa Madre Igreja” (ANCHIETA, 1993, p. 22). Esses escritos fazem, além dessas, outras explicações sobre os sete Sacramentos, o pecado original, Maria mãe-virgem e outros temas da doutrina, que representavam um resumo das verdades da fé católica, devendo ser vivenciados e decorados, para continuarem levando aos outros a mesma mensagem, atuando como multiplicadores do trabalho dos jesuítas.

Existia uma diferenciação para o atendimento e salvação dos indígenas velhos. Os jesuítas não acreditavam que eles pudessem mudar os seus costumes, por isso Nóbrega

recomendava que o Sacramento do batismo fosse concedido só em caso de emergência e em risco de vida. O jesuíta deveria interrogar o indígena moribundo, verificando a sinceridade das suas respostas, para depois lhe conceder o Sacramento do batismo:

> [...] ele recebia do jesuíta seis pequenas explicações sobre a doutrina cristã, antes de ser batizado, seguidas de pergunta e resposta, pedindo ao moribundo o ato de fé necessário para o sacramento. O essencial era crer em Deus criador e remunerador, Santíssima Trindade, Encarnação do Filho de Deus e sua morte para nossa salvação, necessidade e desejo do batismo, arrependimento sincero dos pecados (ANCHIETA, 1993, p. 20).

Este diálogo catequético expressava a forma como os grupos conviviam, e procurava estabelecer a comunicação entre as duas consciências diferentes; não era mera aprendizagem, mas, demonstra que a catequese e a educação estavam de mãos dadas com a expansão territorial e atuavam em conjunto. Para “fazer o Brasil” caminhavam lado a lado a espada e a cruz, a prece e a pólvora, o machado e a escopeta para erguer um forte, plantar uma igreja e edificar uma cidade.

Anchieta utilizou em suas pregações muitas explicações e imagens sobre o inferno, as quais tinham por objetivo amedrontar tanto indígenas como escravos e portugueses, e fazê-los mudar de costumes, impondo sempre a vivência dos sacramentos como condição necessária para todos alcançarem o céu. Anchieta utilizou as armas que possuía para sujeitá-los à fé católica e às autoridades que a representavam no Brasil-colônia.

Comparando a *Doutrina Cristã* com o *Diálogo da fé*, encontramos temas diferentes, que estão no *Diálogo da fé*: os Mandamentos, o Pai-Nosso e os Pregões e Fórmulas do Matrimônio. Podemos considerá-las duas obras diferentes:

> [...] uma composta por Anchieta, o Diálogo das Coisas da Fé ou, mais simplesmente, o Diálogo da Fé; outra, traduzida por ele, com partes de composição sua e de outros, a compilação da Doutrina Cristã. Mas, na realidade, ambos formam uma só obra, porque os Diálogos foram incluídos na Doutrina Cristã, e nesse conjunto eram tão importantes que, na aprovação para a imprensa em 1594, o censor Agostinho Ribeiro chamou ao volume todo Diálogos (ANCHIETA, 1993, p. 24).

Os *Sermões* retratam outra característica de Anchieta, o homem do púlpito, que, com as suas pregações, "[...] movia os ouvintes à compunção de pecados, lágrimas e aborrecimento de vícios e amor à virtude e freqüência dos sacramentos da confissão e comunhão. Donde se seguia emendarem muitas pessoas suas vidas" (ANCHIETA, 1987, v. 7, p. 9). O Padre Anchieta pregava a libertação do pecado e da morte eterna, justificando a prática da fé e promovendo a organização da cristandade e os seus valores culturais.

O primeiro sermão de Anchieta foi feito de improviso. Ele acompanhou o padre Nóbrega na quaresma de 1562 até Santos, mas antes de realizar o último discurso quaresmal, este último adoeceu gravemente e Anchieta precisou substituí-lo. "Seu improviso teria sido tão apreciado pelo povo que ao chegar a notícia dele ao velho Nóbrega, não se conteve que não dissesse, com a franqueza que o caracterizava: haveis de dar conta a Deus, porque não quisestes pregar até agora" (ANCHIETA, 1987, p. 38).

No terceiro grupo, destacamos a poesia e o teatro anchietano, e comprovamos que Anchieta escreveu a pedido de Nóbrega, em 1561, o poema épico *De rebus gestis Mendis de Saa*, em homenagem aos feitos guerreiros de Mem de Sá, terceiro governador geral, que aportou na Bahia em 1558. O poema a Mem de Sá foi o seu primeiro poema e a primeira obra de Anchieta, impressa em 1563. Salvo talvez alguma carta, entre outras, dos missionários do Brasil; "[...] certamente foi o primeiro livro escrito no Brasil dos publicados na Europa. Com razão Anchieta é chamado o fundador ou o iniciador da literatura brasileira" (MOUTINHO, 1991, p. 18).

Conforme Eduardo Navarro, a obra teatral de Anchieta recebeu forte influência dos autos de Gil Vicente, que eram muitos populares durante os cinco anos em que Anchieta viveu em Coimbra, o que pode ser comprovado "[...] seja no conteúdo, seja na forma, principalmente pelo uso freqüente das alegorias. Por outro, é preciso lembrar também que o próprio Inácio de Loyola, em seus *Exercícios Espirituais*, fundamento da espiritualidade jesuítica, enfatiza o papel educativo do teatro e recomendava sua prática" (NAVARRO, 1999, p. 7).

No tempo em que esteve em Iperoig, em 1563, Anchieta dedicou muitas horas diárias a compor os 5.787 versos em homenagem à vida da Virgem Senhora Nossa, que foi intitulado *De Beata Virgine Dei Matre Maria*. Nessa obra Anchieta utilizou um recurso pouco usual:

dispôs as suas idéias e figuras em ordem alfabética, comparando a Virgem: a uma árvore da vida; a um báculo que sustenta as débeis forças; à colina onde fértil floresta reborbulha em fontes; a um depósito de água viva - seguindo os elogios até a última letra do alfabeto.

Para Anchieta (1984, p. 30), ser poeta e ser apóstolo eram a mesma coisa. Até no fim do seu apostolado poetava, não só para os indígenas e colonos, mas para si próprio, como desafogo do coração. Convém notar que a fronteira entre o popular e o litúrgico era mínima, Anchieta procurava levar a mensagem do catolicismo até o interior daquela população; por isso

> [...] que muitas de suas poesias são cantigas e de fato se cataram por todo o Brasil com músicas portuguesas ou espanholas que vinham de além-mar com outras letras, mudadas ao divino, como se dizia, isto é, assunto sagrado. Por este aspecto, ele pode ser considerado o maior autor e incentivador da canção popular em todo o período colonial.

Entre os principais autos podemos apontar: *Na aldeia de Guaraparim* (1585); *Na Festa de São Lourenço* (1587); *Recebimento do Padre Marçal Beliarte* (1589) (neste auto Anchieta mostra um indígena quebrando a cabeça do diabo Macaxera e tomando um novo nome, de acordo com os costumes tupinambás); *Dia da Assunção em Reritiba* (1590), auto que mescla as imagens indígenas às portuguesas, dois grupos de indígenas dançando danças portuguesas e nativas; *Na vila de Vitória* ou *Auto de São Maurício* (1595), auto encomendado a Anchieta para pedir chuva; esta caiu tão forte que empapou a bandeira do santo,. A peça inclui o diálogo de dois demônios entre si e a derrota de ambos frente a São Maurício; *Na Visitação de Santa Isabel* (1597), último auto de Anchieta, onde personificou a si próprio como um romeiro ignorante que era instruído por Santa Isabel sobre Maria.

As poesias de Anchieta (1977, p. 8) estão relacionadas com as suas peças teatrais. Observando a sua estrutura, identificamos que os autos de Anchieta eram inspirados nos costumes indígenas:

> [...] sempre em suas peças, se encontra uma parte central em diálogo, que nas composições maiores se divide em dois atos; e em redor dessa parte principal nota-se uma introdução ou ato inicial, e dois atos posteriores, dança e despedida, em música e canto. Essas partes ou atos correspondem ao cerimonial indígena do Recebimento de personagem insigne que visita a taba ou aldeia. Das quatro ou cinco partes ou atos, só a parte central contém a ação dramática através do diálogo. As outras partes, iniciais e finais, são líricas e menores em geral.

O primeiro auto de Anchieta foi encenado em São Paulo de Piratininga, a pedido de Nóbrega, e recebeu o nome de *Auto da Pregação Universal*, porque não era destinado só ao público português, mas também, aos indígenas. Desse modo, foi escrito nas três línguas mais usadas no Brasil: o tupi, o português e o espanhol. Foi apresentado nas ocasiões das festas dos santos, em solenidades especiais e em homenagem aos visitadores ou autoridades do reino.

Por mais atividades que Anchieta tenha desempenhado, mesmo ocupando o cargo de Provincial do Brasil, não cessou a sua atividade literária. Escreveu muitas cartas ânuas, em parte talvez redigidas por outros, mas também atribuídas a ele, que comunicavam a situação da missão no Brasil. Contudo, foi o final de sua vida o período mais importante da atividade dramática, após sua saída do cargo de provincial, época em que vivia principalmente na capitania do Espírito Santo, onde foram escritos oito dos doze autos anchietanos.

Anchieta não denunciou nos seus autos a sociedade colonial, o alvo das denúncias do teatro anchietano foi a cultura indígena. Por isso, em seus autos os diabos vestem a cultura tupi e os anjos e os santos a cultura do colonizador. Exemplo disso se vê no "*Auto na Festa de São Lourenço*", onde o rei dos demônios, Guaixará, era o nome do ex-chefe tamoio que foi aliado dos franceses e combateu o governador geral Mem de Sá, e os seus auxiliares eram Aimbirê, outro ex-chefe tamoio, e Saraivaiaçu, grande espião e traidor dos portugueses. No auto os líderes antigos eram apresentados como os destruidores da vida dos indígenas através dos pecados que não conheciam.

Na quarta parte destacamos os *Textos Históricos*, onde encontramos informações sobre as capitanias do Brasil, os seus governadores e capitães, a vida dos padres da Companhia de Jesus e o trabalho missionário dos colégios. A obra anchietana representa a possibilidade do entendimento da organização dessa sociedade e do processo de contradição e formação cultural brasileira.

Os *Textos Históricos* iniciam pela *Breve Informação do Brasil, obra* escrita em 1584. Anchieta organizou as informações sobre a missão dos jesuítas no Brasil, procurou construir uma memória, um roteiro de informações básicas, como se ele estivesse dando, a perguntas formuláveis, respostas que todos os habitantes deveriam conhecer: quem foram os primeiros portugueses que vieram ao Brasil? Quantas capitanias existiam e onde estavam localizadas? Como se comportavam os habitantes da colônia?

As informações de Anchieta estabeleceram uma “visão histórica” que passou a ser a única “verdade possível” para a sociedade portuguesa; não foram questionadas, apenas aceitas pelo princípio da autoridade, porque Anchieta era uma testemunha ocular dos acontecimentos, participava como agente do processo e era padre jesuíta. Tudo deveria estar de acordo com os princípios morais e religiosos, os habitantes da colônia tinham que se submeter a esses princípios para garantir a sua sobrevivência, não só material, mas, também espiritual.

Anchieta conheceu pessoalmente os governadores e capitães da colônia, visitou todas as capitanias em suas viagens como provincial, estava inserido nessa realidade, onde toda a ação se justificava pela sujeição de todos à religião. Não era escândalo fazer a guerra e destruir as aldeias se isso atendesse ao propósito da missão:

> No ano de 1557 veio o terceiro governador Mem de Sá. Este sujeitou quase todo o Brasil, teve guerra com os índios do Paraguaçu fronteiros desta cidade e muito poderosos, em que lhes queimou 160 aldeias, matando muitos e os mais sujeitou. Amansou os do Ilhéus que estavam levantados e tinham destruído muitas fazendas e posto a capitania em grande aperto. Destes houve muitas insignes vitórias até que ficaram sujeitos. Todos os índios comarcãos da Bahia desde Camamú até o Itapucurú, que são 40 léguas, sujeitou à lei de Deus e os fez ajuntar e fazer igrejas e desta maneira foi em grandíssimo aumento a conversão, que foi começada em tempo de Dom Duarte da Costa (ANCHIETA, 1989, p. 39).

Para Anchieta não existia atividade catequética organizada voltada para a conversão dos indígenas antes da vinda dos padres jesuítas; foram eles que começaram de propósito a conversão do Brasil.

> Não havia cristandade nem quem pregasse o Evangelho no Brasil: eles o começaram a pregar de propósito, com que se fez muito fruto nas almas, como se vê pelo progresso da Companhia e conversão do gentio na Bahia e mais capitanias da costa até este presente ano de 1584. E na Bahia foi a primeira entrada e casa dos padres e princípio da pregação da Companhia e algum começo da conversão do gentio, ao menos nos filhos dos índios, porque os pais estavam ainda muito duros e agrestes (ANCHIETA, 1989, p. 49).

As primeiras informações de Anchieta (1989, p. 56) sobre a catequese e a educação da Companhia apontam para a casa de São Paulo de Piratininga como “[...] princípio de conversão, assim também o foi dos colégios do Brasil”. Nesta casa sempre

> [...] houve estudo de latim para os irmãos da Companhia e uma lição de casos que lhes lia o Padre Luiz da Grã até o ano de 1561, no qual se mudou o estudo para a vila de São Vicente, porque havia já lá moços de fora que podiam estudar, dos quais se juntaram uns poucos que estudaram; mas com as guerras que sobrevieram do gentio, não se pôde continuar senão até ao ano de 62, e contudo ficou a casa de São Vicente como título de colégio, mudado de São Paulo para ali até o ano de 1566, em que chegou lá o padre Inácio de Azevedo, mártir, que vinha por visitador e ordenou que dali por diante, se houvesse de haver colégio, se mudasse para o Rio de Janeiro, o qual se esperava que iria cada vez em maior número, por ser capitania d'El-Rei e terra mais rica e fértil, como depois se mudou (ANCHIETA, 1989, p. 56-57).

Bosi (2002, p. 65), escrevendo sobre Anchieta, afirma que aculturar também é sinônimo de traduzir:

> O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo. Na passagem de uma esfera simbólica para a outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia? Anchieta, neste e em outros casos extremos, prefere enxertar o vocábulo português no tronco do idioma nativo; o mesmo faz, e com mais fortes razões, com a palavra missa e com a invocação a Nossa Senhora.

O comum foi utilizar alguma homologia entre as línguas, mesmo com o resultado de valor desigual. Bosi encontra muitos exemplos: Bispo é *Pai-guaçu*, quer dizer, pajé maior; Nossa Senhora às vezes é *Tupãretama*, terra de Tupã; Igreja, coerentemente, é *tupãóka*, casa de Tupã; demônio é *anhangá*, espírito errante e perigoso. Para Bosi, "a nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível" (BOSI, 2002, p. 65).

Segundo Bosi, a aculturação católico-tupi foi pontuada de soluções estranhas, quando não, violentas.

> O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis. De um lado, o mal, o reino de Anhangá, que assume o estatuto de um ameaçador Anti-Deus, tal qual o Demônio hipertrofiado das fantasias medievais. De outro lado, o reino do Bem, onde Tupã se investe de virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição

> com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio (BOSI, 2002, p. 66).

Para converter os indígenas, Anchieta "[...] engenhou uma poesia e um teatro cujo correlato imaginário é um mundo maniqueísta cindido entre forças em perpétua luta: Tupã-Deus, com sua constelação familiar de anjos e santos, e Anhangá-Demônio, com a sua coorte de espíritos malévolos que se fazem presentes nas cerimônias tupis" (BOSI, 2002, p. 67-68). Para esse autor, os jesuítas vinculavam o *ethos* da tribo a poderes exteriores e superiores à vontade dos indígenas. Essa demonização dos ritos tupi não produzia

> [...] uma prática religiosa de que emergisse a figura da pessoa moral como sujeito de sua ações. O catecúmeno era visto (e se via) como um ser possuído por forças estranhas das quais o viria salvar um deus ex-machina pregado pelo abarê, o padre, e distribuído pelos sacramentos com a ajuda de entes sobrenaturais como os anjos e as almas dos santos (Id., Ibid., p. 68).

Bosi (2002, p. 69) afirma que os jesuítas perceberam que entre os indígenas o centro da sua religiosidade era o culto dos mortos, que dava sentido às cerimônias de canto e dança, das beberagens, do fumo e transes dos pajés. Os jesuítas encontraram o alvo real a ser destruído pela pregação e doutrina católica. "O método mais eficaz não tardou a ser descoberto: generalizar o medo, o horror, já tão vivo no índio, aos espíritos malignos, e estendê-lo a todas as entidades que se manifestassem nos transes. Enfim, diabolizar toda cerimônia que abrisse caminho para a volta dos mortos".

O confronto entre o bem e o mal, entre as duas culturas, pode ser identificado através do medo dos europeus e dos indígenas, reforçado pelo temor comum dos maus espíritos. O que metia medo ou dava nojo ao europeu, - as cobras, os ratos - virou signo dúbio em ambos os planos, o natural e o sobrenatural, onde a figura do diabo foi animalizada. Os jesuítas puseram-se a atacar as cerimônias indígenas e os rituais de chamamento dos mortos,

> [...] Substituíram as cerimônias tupi-guaranis por uma liturgia coral e pinturesca que se desdobra em procissões e vias-sacras nos adornos dos templos, além de um fervoroso devocionário de cunho popular onde legiões de anjos e almas do Paraíso podiam ser invocadas para acorrer às necessidades do fiel, mantendo-se sempre a intermediação hierarquizada da Igreja (BOSI, 2002, p. 73).

Para identificar na obra de Anchieta (1993, v.10, p. 173-174) a luta entre as duas culturas, apontamos o "diálogo" da *Doutrina Cristã*, no capítulo sétimo *Da vinda ao Juízo*, onde o mestre pergunta ao discípulo:

> M: Então aos que foram bons que fará?
> D: Levá-los-á ao céu.
> M: Como estarão no céu?
> D: Verão a Deus.
> M: É coisa preciosa ver a Deus?
> D: É coisa preciosa: ela sozinha esta acima de todo o desejável.
> M: Mudará algum dia a longa vida que eles terão no céu?
> D: Não mudará jamais.
> M: Sabem bem que não mudará?
> D: Sabem bem.
> M: Sofrerão alguma coisa vivendo aí?
> D: Não sofrerão.
> M: E então aos que foram maus que lhes fará?
> D: Lançá-los-á no fogo do diabo.
> M: Sairão ainda algum dia daí?
> D: Não sairão.
> M. Para sempre estarão sofrendo no fogo?
> D: Para sempre.

Os bons eram os batizados! Anchieta (1993, v.10, p. 175-177) estabelece uma relação entre o bem e o mal, entre o céu e o inferno, de salvação e condenação dos indígenas, valores que não existiam na sua cultura. Anchieta passa a manipular a imagem do sagrado, tornando-o para os indígenas algo concreto e palpável. Por isso, doutrinar era falar, ouvir e repetir as "verdades da fé"; era estabelecer um monólogo onde o discípulo repetia constantemente o discurso preestabelecido pelos jesuítas. É o que acontece no capítulo oitavo da *Doutrina Cristã*, Anchieta escreveu sobre *O limbo e Purgatório*:

> M: Para onde os não batizados irão depois de morrer?
> D: Para o fogo do diabo.
> M: E as criancinhas não batizadas?
> D: Só à grande noite (limbo).
> M: Por quê?
> D: Porque não fizeram mal algum.
> M: Mas por que não vão para o céu?
> D: Porque no pecado original todos só se concebem.
> M: Nele toda a gente se concebe?
> D: Nele toda.
> M: Mesmo Santa Maria?
> D: Não: é toda bela Santa Maria.
> M: Onde está esse limbo?
> D: No centro da terra.
> M: Eles verão a Deus, aí vivendo?
> D: Não o verão.

M: Por quê?
D: Por não terem sido batizados.
M: Para onde irão os batizados, transgressores da lei de Deus ao morrerem?
D: Ao fogo do diabo.
M: E doendo-se bem de seus pecados passados, confessando-os bem, e fazendo deles boa penitência, para onde irão?
D: Para o céu.
M: E se de seus pecados ainda não fizerem inteira penitência, morrendo, para onde irão?
D: Para o purgatório somente.
M: Que é o purgatório?
D: É o fogo, de nossos pecados, destruição da dívida.
M: Sai-se daí algum dia?
D: Sai-se só quando de seus pecados se acabou de dar satisfação.
M: Com que coisas a gente os ajuda, desejando que saiam?
D: Com missas, orações a Deus, jejuando, açoitando-se bem, dando esmolas por amor de Deus, e outras ajudas da gente.
M: Onde está o purgatório?
D: No centro da terra.
M: Como o fogo do diabo, o fogo dele é doloroso?
D: Como ele.
M: Estão na graça de Deus também os que estão nele?
D: Estão nela também.
M: Sabem eles bem que sairão daí?
D: Sabem eles bem.

Anchieta (1993, v.10, p. 191) utilizou o “diálogo” entre o mestre e o discípulo de forma a conduzir este último à prática dos sacramentos, como a única opção de evitar o mal e o castigo do purgatório. A pedagogia jesuítica valorizava a memória e premiava quem repetia e persistia na prática das virtudes. Somados ao discurso religioso, os jesuítas utilizaram outros elementos da devoção católica, como a água benta e o sal bento, fazendo os indígenas acreditarem no seu poder de proteção para afastarem os demônios. Tais práticas poderiam ser visualizadas e fiscalizadas pelos jesuítas na entrada das igrejas e nas visitas aos cemitérios, controlando a mente e o corpo dos indígenas:

M: Como procede a gente entrando na igreja?
D: Asperge-se com água benta.
M: Para quê?
D: Para afugentar o demônio
M: Para que mais?
D: Também para que Deus perdoe a gente dos pecados veniais da gente.
M: Como procede a gente aspergindo-se?
D: Arrepende-se muito de seus pecados em seu coração.
M: Asperge a gente também as sepulturas com água benta?
D: Asperge.
M: Para quê?
D: Para dizer: “Fuja o diabo delas!”

Anchieta (1993, v. 10, p. 82-83), ao tratar do Primeiro Mandamento, fazia o convite aos indígenas para falarem sem medo, porque o essencial era a detenção do pecado e não do pecado. Na tentativa de converter os indígenas, determinava que respondessem sim ou não, como forma de exorcismo onde deveriam renegar os demônios e aceitar somente a autoridade de Deus:

> 1. Adora um só Deus.
> 2. P. Crês em um só Deus nosso criador?
> 3. Lanças palavras contra a lei de Deus?
> 4. Amaldiçoas a Deus?
> 5. Honras bastante a lei de Deus?
> 6. Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé?
> 7. Procuras que te chupe o pajé de mau espírito?
> 8. Tu muito te fizeste pajé outrora?
> 9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?
> 10. Procuraste dar filhos a alguém para que te amasse?
> 11. Creste no pajé no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupiá, em danças de maracá, em sonhos?

Ocorreu uma inversão dos traços culturais portugueses e indígenas: a guerra praticada entre os indígenas, que foi considerada como selvagem, quando praticada pelos portugueses será justificada como sinal de necessidade e civilidade, o que ocorreu com os rituais religiosos indígenas. Conforme Bosi afirma, tudo quanto se condenava como inspiração diabólica "[...] na vida das comunidades tupis – o uso e a celebração tribal da comida e da bebida, da dança e do canto, da oração e do transe – reveste positivamente à Eucaristia como expressão de um culto de teor interpessoal que se vale do alimento para santificá-lo" (BOSI, 2002, p. 83).

Conforme escreve Ziebell (2002, p 56), esse mecanismo de inversão de perspectivas tem uma função própria. "Se um povo possui um costume distinto daquele do observador, usa-se desse fato como elemento contrastante para elogiar a própria maneira de ser, servindo para transmitir uma melhor compreensão da própria imagem de superioridade". O que se vê é descaracterizado para fortalecer a idéia considerada "verdadeira", que garante a manutenção da ordem, para funcionar conforme as regras preestabelecidas.

A violência foi aceita como recurso legítimo para a catequese e a educação, porque foi justificada na aplicação do convencimento dos indígenas, o que significava trazê-los para

o bem, retirando-os das garras dos demônios. A visão etnocêntrica que dominava o olhar dos missionários não permitia outra atitude senão de espanto diante dos indígenas e suas manifestações religiosas, que não eram identificadas pelos valores culturais portugueses, sendo ridicularizadas e condenadas.

Nos autos de Anchieta os demônios apareciam como embusteiros, enganadores; eram falsos e mentirosos e representavam a idéia do engano, da armadilha onde os indígenas estavam envolvidos; expulsar os demônios significava o mesmo que converter e dominar os indígenas. Por isso, para Anchieta não existia opção senão submeter os indígenas ao catolicismo, utilizando-se de todas as armas possíveis: o teatro, as pregações, a dança, a música.

No *Auto da Pregação Universal*, o diabo Guaixará, que aparece para destruir a aldeia, reconheceu os padres como "boa gente" e "possuidor de poderes". Anchieta (1977, p. 121) colocava na boca dos demônios palavras que deveriam orientar o comportamento dos indígenas e estabelecer o controle da sociedade tribal:

> Molesta-me a boa gente,
> Fazendo-me crua guerra;
> O povo está diferente:
> Quem o mudou de repente
> Para danar minha terra?

O teatro foi um forte instrumento pedagógico utilizado na catequese dos indígenas e colonos. Os diálogos teatrais compostos por Anchieta estavam repletos de personagens e situações da vida cotidiana das aldeias, de expressões da sua cultura. Na disputa entre o bem e o mal, representada pelos diabos e anjos em combate, Anchieta (1977, p. 133) buscava incutir na platéia os valores cristãos, condenando os costumes que transgrediam a moral católica. Na fala dos anjos do *Auto da Pregação Universal* encontramos o discurso dos jesuítas:

> Aqui estou eu guardando
> Vossa alma que me é querida
> E nesta festa a guiando,
> Com a graça a embelezando,
> Afasto-a da velha vida.
>
> Vistes daqui expulsar
> Os demônios que afundei.
> Não mais me quero afastar,
> Mas sempre convosco estar,

pois sempre vos guardarei.

Já, enfim,
Evitai o que é ruim:
Desterrai a velha vida,
Feio adultério, bebida,
Mentira, briga, motim,
Vil assassínio, ferida.

Confiai no Criador,
Aceitando sua lei,
Com sujeição, com amor.
Do padre, vosso instrutor,
à doutrina obedecei.

Hernandes (2001) afirma, em sua dissertação de mestrado, que a estética do teatro anchietano envolvia os sentidos de toda a platéia num clima de sensualismo, um espetáculo com música e efeitos especiais para obter a atenção e entendimento de todos. Seja aquele representado para o espectador nativo ou, então, para o estrangeiro, que vivia a muito tempo nas matas brasileiras. Anchieta faz uso de signos visuais e verbais totalmente inteligíveis para que seu "analfabeto" espectador, pudesse compreender e se envolver com aquilo que esta acontecendo em cena.

Anchieta utilizou todos os meios disponíveis para difundir a doutrina e o comportamento cristãos. Todos deveriam aderir a esta "verdade" sem questionar os seus fundamentos. A preocupação não era explicar, mas ordenar a cristandade e conduzi-la para o caminho que levaria à salvação de todas as almas. A leitura e interpretação fundamentalista dos textos bíblicos inspirava a missão e a obra de Anchieta, que tinha consciência da lógica do "juízo final" e da condenação perpétua dos pecadores, tornando-se dispenseiro da salvação e juiz de condenação dos homens.

3.3 Anchieta missionário e educador

Distinguir ou separar o "Anchieta missionário" do "Anchieta educador" é no mínimo uma atitude estranha. A sua missão estava diretamente relacionada à sociedade daquele período, na qual, conforme afirma Paiva (1982, p. 22-23), não havia dualismo social, a

sociedade não estava separada, de maneira a ficar de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa: era a fé que estabelecia as regras de funcionamento.

> A fé informava todos os gestos humanos, indicando sua razão última, Deus, mas nem por isto tirava-lhes o caráter de humanos: compreendia-o e respeitava-o. Destarte devia o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando o seu ofício. Fosse qual fosse o ofício, todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade. Na base de tudo estava a crença firme de que o orbe era essencialmente cristão.

Para Anchieta, a adesão a essa verdade implicava em trazer todos a ela, manifestá-la externamente, fazer todos se comportarem segundo os padrões estabelecidos e também, disponibilizarem suas capacidades ao serviço de Deus. Essa missão estava confiada aos jesuítas, que tinham que combater o bom combate contra os seus inimigos, que não eram apenas homens:

> Era preciso que se dominassem as forças adversas, sob o jugo do espírito do mal, e se lhes anunciasse a salvação. A missão aos infiéis – infiéis não por terem renegado a fé mas por não a terem conhecido ainda – era dever de todos, porquanto era todo o seu universo que se estremecia com o desafio nascente. Havia urgência de anunciar a Palavra da salvação, para que, crendo, fossem batizados e ingressassem no mundo verdadeiro, e não crendo, fossem castigados e escravizados. (PAIVA, 1982, p. 23).

Os indígenas estavam organizados conforme as leis e regimentos promulgados pelo Governador Geral, e permaneciam constantemente sob a vigilância e controle dos jesuítas. A sujeição e a disciplina foram o modelo de evangelização proposto por Anchieta (1989, p. 63):

> Todos estes impedimentos e costumes são mui fáceis de se lhes tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde o tempo do governador Mem de Sá até agora; porque com o os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina dos padres e perseverar nela até agora, e assim será sempre, durando esta sujeição, havendo residência de mestres com eles que os não deixem cair por sua natural frieza, e os incitem cada vez a maiores coisas, como se vê agora que são muito amigos de vir à missa todas as festas, e alguns pela semana, confessarem-se muitas vezes e serem muito capazes da Santíssima Comunhão, para a qual se aparelham com muita devoção, jejuando e disciplinando-se à véspera; e os que não têm ainda comungado trabalham muito de se aparelhar para isso, fazendo tudo que se lhes ordena.

O que importava, segundo Paiva (1982, p. 24), era a execução aparente, legal, pública, da anexação dos novos territórios, compreendida no batismo dos seus habitantes. “Uma vez batizados, os atos que contradissessem a fé cristã expressariam tão-somente distorção individual da vontade e, não mais, disformidade total da realidade, disformidade coletiva”. O objetivo era trazer os indivíduos desviados à vivência dos bons costumes, corrigi-los principalmente através das pregações e sujeição cultural.

Os jesuítas, além das pregações públicas e da expulsão da Igreja dos mais escandalosos, utilizaram outras estratégias, conforme a necessidade. Palacin Gómez (2001) aponta que a ação dos jesuítas foi sincronizada, humilde e violenta, e que produziu um choque moral nas povoações da colônia. Na carta endereçada ao padre Juan de Polanco, de Roma, o padre Antônio de Quadros escreveu que os jesuítas olhavam quantos homens ou mulheres havia no lugar que vivessem de maneira desregrada, repartiam entre os padres e irmãos a tarefa de persuadi-los, deveriam ir todos os dias exortá-los até que deixassem os seus pecados e se confessassem.

> A este fué tántas vezes el Hermano y tanto lê importuno, que él no sabía lo que dixesse, y uma vez veniendo de fuera tarde a comer halló el Hermano que lê sperava e empeço a hablarde de nuestro Señor, y él com la ira com que vênia lê dixo: “Haríades mejor de me ir limpiar esse vaso que está suzio y traherme água que no la tengo que hablar esso”. Díxole el Hermano que de muy buena voluntad, y hízolo luego todo. Y quando vino com el vaso limpio hallólo llorando confundido de lo que tênia dicho y de la virtud Del Hermano, y díxole que por amor de Dios lo recebiesse em su Compañia para hazer penitentia de sus pecados. Persevero mucho tiempo em muchas lágrimas, disciplinas y penitencia de sus pecados, y así lo recebieron y sierve a los ñinos de los gentiles que los padres crian, y tiene cura de taher lo que es menester em um asno que tienen (LEITE, 1957, v. 80, p. 34-35).

As pregações foram utilizadas mais constantemente como mecanismo de transformação da realidade colonial, onde era valorizado o discurso piedoso, do que a explicação teológica. A pregação de Anchieta

> [...] mais cheirava a muita oração, contemplação e mui íntima comunicação com Deus, que a muito estudo por livros; mas como tinha o entendimento fecundo e o engenho dedicado, tinha muita cópia de conceitos subidos e delicados, e com isto alcançava duas cousas: uma, que era a que ele pretendia, acender o auditório e movê-lo à devoção, compunção de seus pecados e lágrimas, aborrecimento dos vícios, e amor de virtudes, à freqüência dos sacramentos, confissão e comunhão, e exercício de toda a

> obra de virtude; outra, que ele não buscava, admiração e aplauso popular, "*quare nunquam sic locutus est homo*", cousas que raramente combinam e se acham juntas (CAXA, 1988, p. 68).

Apesar dos poucos resultados, Palacin Gómez (2001, p. 9-28) escreve sobre as impossibilidades de os jesuítas realizarem a conversão dos indígenas, que foi considerada um fracasso: "[...] os poucos índios convertidos, ou que se aproximavam do cristianismo, o faziam mais por curiosidade, pelo prestígio da tecnologia superior dos portugueses, ou buscando vantagens materiais". Isso instalou entre os jesuítas a idéia de que ir ao Brasil era perda de tempo, trabalho infrutífero.

Palacin Gómez (2001, p. 25) destaca que Anchieta enfrentou a dura realidade da colonização, não mediu esforços para transformá-la, e, apesar dos fracassos, não desistiu de "[...] conquistá-la para Cristo". O que o autor aponta é que a transformação também aconteceu no discurso jesuítico: "Os tempos eram outros, e os missionários estavam também se transformando: a dolorosa experiência de ver as aldeias dizimadas uma e outra vez e seus esforços destruídos faziam com que começassem a ver o índio com um novo olhar".

Anchieta (1989, p. 64) escreveu, sobre a resistência dos indígenas. Eles não aceitaram passivamente a imposição dos costumes e da autoridade dos portugueses; muitos fugiram para os matos ou se suicidaram, buscando uma solução para a opressão a que estavam sujeitos. O que impediu o maior sucesso da missão, segundo os jesuítas, foram os portugueses. Eles não sabiam nada da lei de Deus, não permitiam aos indígenas participarem das atividades nas igrejas e ensinavam maus exemplos, dando escravas aos indígenas para os fixarem nas fazendas, atitudes contrárias à fé e à cultura portuguesa:

> O que mais espanta aos índios e os faz fugir dos portugueses, e por conseqüência das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais e filhos, ferrando-os, vendendo-os etc... E se algum, usando de sua liberdade, se vai para as igrejas de seus parentes que são cristãos, não o consentem lá estar, de onde muitas vezes os índios, por não tornarem ao seu poder, fogem pelos matos, e quando mais não podem, antes se vão dar a comer a seus contrários; de maneira que estas injustiças e sem-razões foram a causa da destruição das igrejas que estavam congregadas e o são agora de muita perdição dos que estão em seu poder (ANCHIETA, 1989, p. 64).

No final de dezembro de 1556, Anchieta escreveu de Piratininga informando sobre os poucos frutos que os jesuítas conseguiam com a catequese dos indígenas, mesmo com os meninos:

> [...] mesmos muchachos que quase criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nos costumes; porque os dias passados, apartando-se alguns destes a outras moradas levaram consigo boa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como soia, aos quais necessariamente hão de imitar os filhos assim divisos, nem se pode ensinar, nem eles mais o desejam, e ainda sobretudo não há quem queira ser ensinado. E se muitas vezes não viessem à igreja alguns escravos de Portugueses que aqui vivem, tocar-se-ia a campainha por demais e não haveria nenhum dos índios que se ensinasse (ANCHIETA, 1933, p. 92-93).

A missão não era cuidar somente da alma, era aplicar a medicina da alma e do corpo. Os jesuítas procuravam substituir a autoridade dos pajés, atuando como "curandeiros" e ganhando a confiança dos indígenas, fazendo visitas aos enfermos e tentando curá-los através das sangrias e dos bálsamos. Ganhar a confiança do enfermo significava poder oferecer os sacramentos, principalmente na hora da morte. Estes eram os melhores frutos apresentados pela missão, conforme Anchieta (1933, p. 150):

> [...] porque o que se há de julgar verdadeiro fruto que permanece até o fim, porque dos sãos não o fazem contar nada a ninguém, por ser tanta a inconstância em muitos, que não se pode nem se deve prometer deles cousa que haja de durar. Mas bem aventurado aqueles que morrem no Senhor, que livres das perigosas águas deste mudável mar, abraçada a Fé, mandamos ao Senhor, transladados à vida, soltos das prisões da morte!

Nas situações de calamidade, quando havia guerras ou enfermidades, eram os jesuítas que socorriam a população na tentativa de salvá-los, o que acarretava muito trabalho:

> [...] de dia e de noite não cessamos de os confessar e acudir com remédios que podíamos máxime em Piratininga, em que os irmãos são médicos espirituais e corporais, e tudo depende deles, onde não havia casa sem doentes, e em algumas havia três e quatro, de maneira que bem se havia mister, dia e parte da noite, para os sangrar, curar e confessar e pela mesma diligência que os irmãos nisso punham, não morreram ali tantos, como em outras povoações onde isto faltava: morreram muitos sem se confessar por as povoações serem muitas e nós outros poucos, e não poder acudir a todos (ANCHIETA, 1933, p. 172).

A casa dos jesuítas era o socorro da população Lá existiam enfermeiros, boticários e médicos para todos. Escreveu Anchieta: “Nossa casa é botica de todos, poucos momentos está quieta a campainha da portaria, uns idos, outros vindos a pedir diversas cousas, que só o dar recado a todos não é pouco trabalho, onde não há mais que dois ou três que atendam a isto e a tudo o mais” (ANCHIETA, 1933, p. 240).

Para Anchieta (1933, p. 213), cumprir a missão implicava atender todos os habitantes. Mesmo com pouca medicina e sem os recursos necessários. Enfrentavam os desafios entregando as suas vidas em prol da realização do ideal de alcançar o estabelecimento da cristandade na colônia. Todos os dias colocavam suas vidas em risco, utilizando suas palavras: “Cada dia bebíamos muitos tragos de morte”. Para atendimento aos indígenas e a todo o gênero de pessoas, escreveu Anchieta que a Piratininga acudiam o português e o indígena, o servo e o livre, no espiritual e corporal: “[...] nos ocupamos em a doutrina dos escravos e mulheres dos Portugueses, a qual sempre se continua duas vezes por dia com confissões a miúdo e comunhões algumas vezes” (ANCHIETA, 1933, p. 178-179).

Sujeitar e fazer a imposição cultural era a missão, e todos deveriam seguir os ditames estabelecidos. Os indígenas testemunharam a ação dos jesuítas e portugueses, como demonstra a fala de Pindobuçu, chefe da aldeia de São Vicente: “Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos de ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros e teriam poder para nos fazer vir câmaras de sangue, tosse, dor de cabeça” (ANCHIETA, 1933, p. 205). E se referindo a Anchieta disse: “Este é o que trata as cousas de Deus e o verdadeiro mestre dos Cristãos; se lhe fazem algum mal, logo nos há Deus de destruir a todos” (Id., Ibid., p. 222-223).

Os indígenas tinham medo dos jesuítas, procuravam enganá-los e fugir deles. Quando estavam enfermos prometiam seguir os ensinamentos dos missionários e receber o batismo, mas, depois de recuperados, viravam as costas aos padres, que reclamavam: “Aquele com a dor das chagas prometia de receber o batismo, e de viver bem conforme os mandamentos de Deus, e ele não menos se tornou aos costumes antigos, como se nenhum mal houvera acontecido” (ANCHIETA, 1933, p. 146). Da mesma maneira que percebemos em cada gesto dos indígenas a imposição cultural, também reconhecemos a sua resistência à dominação portuguesa.

Os jesuítas se indispuseram com os colonos das capitanias porque não lhes concediam que utilizassem os indígenas cristãos da forma que mais desejassem. Os aldeamentos representavam para os colonos um impedimento à escravidão, para os jesuítas eram a garantia da evangelização.

> Nestas 5 igrejas que tínhamos nesta Bahia, se recolheu todo o gentio destas comarcas, que pelo menos seriam 16.000 almas, a saber: São Paulo, uma légua desta cidade, com 2000 almas. O Espírito Santo, 5 léguas desta cidade, com 4.000 almas. Santo António, 9 léguas desta cidade, com 2.000 almas. Estas três igrejas estavam ao longo do mar pela costa. Santiago, 4 léguas desta cidade, com 4.000 almas. São João, 6 léguas desta cidade, com 4.000 almas. Estas duas igrejas estavam para o sertão, tinham por mar o da Bahia, da qual estavam uma légua (ANCHIETA, 1933, p. 352-353).

Anchieta presenciou o ataque dos portugueses aos aldeamentos, o qual comprometeu o trabalho dos jesuítas. Ele defendeu os indígenas contra a ganância dos portugueses, além de mudar o seu discurso com que os qualificava: gente bestial, diabos encarnados, tigres ferozes, lobos carniceiros, bravos leões. Os portugueses eram falsos e não se comportavam conforme as leis de Deus. Anchieta não justifica o ataque dos portugueses, lamentando a situação dos indígenas:

> Vendo os Índios os insultos e agravos que os Portugueses lhes faziam em os cativar, assim os das igrejas mais principais que tínhamos, e todo o mais gentio que estava por esta terra, e pólas falsidades que os Portugueses por si e por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes haviam de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentio de Paraguaçu e Cirigipe indo-se para o sertão: Santo António, Bom Jesus, São Pedro, Santo André, 12.000 almas, ficaram 1.000 pouco mais ou menos, e toda esta gente e a mais que tenho dito se foi meter por esses matos por escaparem aos agravos e sem razões, que lhes os Portugueses faziam (ANCHIETA, 1933, p. 355-356).

Anchieta percebeu que as provisões que passara El-Rei em favor dos índios cristãos das igrejas da Bahia e das mais capitanias não tinham efeito, “[...] porque os índios não sabem requerer sua justiça, nem têm quem por eles a requeira, e por isso perecem” (ANCHIETA, 1933, p. 371). Por tudo isso, Anchieta considerou “[...] os padres da Companhia eram os pais dos índios assim das almas como dos corpos” (Id., Ibid., p. 382).

No ano de 1562, Anchieta (1933, p. 356) escreveu que uma terrível doença sobreveio aos indígenas e escravos dos portugueses e lamentou a situação de miséria e fragilidade. Eles passaram por

> [...] grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficaram vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia que entre escravos e índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses.

Dirigindo-se aos colonos, Anchieta (1933, p. 378) apontou a ganância e o desprezo pela vida dos indígenas como os maiores erros da colonização portuguesa:

> Vão ver agora os engenhos e fazendas da Bahia, achá-los-ão cheios de negros de Guiné, e mui poucos da terra e se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu, donde se bem mostra o grande castigo de Deus dado por tantos insultos como são feitos, e se fazem a estes índios, porque os portugueses vão ao sertão e enganam esta gente, dizendo-lhe que se venham com eles para o mar, e que estarão em suas aldeias, como lá estão em sua terra e que seriam seus vizinhos.

Os jesuítas, que inicialmente almejaram cristianizar os indígenas pelo convencimento e pelo exemplo, tiveram que agir de forma diferente da planejada, em virtude dos obstáculos encontrados. Para alcançarem os seus objetivos destruíram a ordem social indígena, os subjugaram e implantaram a ordem e a disciplina lusitanas. Conforme Maestri (1994, p. 130), “A pedagogia do exemplo cedia lugar à do Bastão”. E assinala: “Para a moral escolástica da época, pouco importava que a submissão fosse filha do oportunismo e do medo” (Id., Ibid., p. 133).

Todos os esforços dos jesuítas foram relatados por Anchieta (1933, p. 380-381) em suas cartas e obras literárias, onde identificamos também a agonia dos indígenas diante da empresa portuguesa:

> O modo que os padres da Companhia tiveram sempre com este gentio foi ajudá-los assim no temporal como no espiritual; no temporal, eles o curaram em suas doenças e os sangraram e lhes dão da pobreza que eles têm, pela extrema necessidade que eles têm destas cousas, e tanto que em tempo das bexigas e outras doenças, que eles podiam acudir uns aos outros, os padres andavam com alguns moços pelas casas dos índios, lavando-os e

> alimpando-os: era tal a doença das bexigas que, curando-os desta maneira, muitas vezes lhes ficava a pele e carne dos doentes pegada nas mãos, e o cheiro era tal que se não podia sofrer; os padres lhes acudiam com lenha e água, e andavam com os índios sãos buscando e repartindo isto; e em casa dos que tinham mandavam fazer de comer para os mais necessitados, e em alguma parte se fazia de comer cada dia para 60 e 70 pessoas, e se lhes os padres faltavam com isto, faltava-lhes remédio. De noite e de dia andavam os padres ministrando-lhes os sacramentos da confissão e unção sem descansar, nem terem tempo para rezar suas horas, enterrando cada dia 10 e 12, ajudando-lhes a fazer as covas e trazê-los à igreja para os encomendar e enterrá-los, e dos grandes trabalhos que nestas doenças os padres tiveram com eles, vieram a adoecer, de que estiveram muito mal: muitas vezes acontecia levantarem-se da mesa, para lhes acudir com o batismo, confissão e unção.

Conforme escreve Maestri (1994, p. 153), “Em menos de cem anos após o início da colonização, as orgulhosas e indômitas comunidades encontravam-se quase extintas, reduzidas a pequenos grupos que se refugiavam em regiões inóspitas do interior ou em miseráveis aldeamentos jesuíticos pluriculturais”. Os jesuítas, na sua atuação, colaboraram para conduzir os indígenas à situação que propunham evitar, destruindo as bases culturais da sua organização tribal e não conseguindo integrá-los à cultura portuguesa. Os indígenas ficaram desamparados e nem mesmo os jesuítas conseguiram evitar os resultados da violência da colonização.

A figura do Anchieta missionário e educador está ligada intrinsecamente à sua vida e obra e ao seu fervor religioso, dedicado à catequese e à educação, mas, não podemos atribuir a Anchieta as informações dos primeiros aldeamentos do Brasil. Analisar a sua atuação fora da lógica da colonização é uma tarefa impossível, porque todos os seus esforços estavam direcionados ao estabelecimento da cristandade e da Companhia de Jesus na colônia. Anchieta ultrapassou as responsabilidades individuais de uma pessoa. Ele viveu a sua singularidade missionária no interior de uma longa tradição do cristianismo, momento da conquista espiritual das Américas, no interior do sistema de padroado régio e no interior de uma nova Ordem religiosa, a Companhia de Jesus.

Podemos afirmar que a parceria entre o Estado Português com a ação jesuítica propiciou abrir os caminhos e solidificar a colonização. Anchieta e os jesuítas não tinham todas as respostas: enfrentavam todos os dias uma realidade diferente e desafiadora, procuravam adaptá-la ao que consideravam certo e de acordo com as regras estabelecidas dos

bons costumes. Ajudaram o braço armado a ter acesso aos indígenas, e, por serem estes considerados como populações inconstantes, não se dobrarem facilmente diante da empresa portuguesa, não bastaram as palavras dos missionários para sujeitá-los e colocá-los debaixo do jugo da obediência, conforme o projeto inicial dos jesuítas. Para os jesuítas, a única atitude possível foi a utilização da violência, "[...] porque para este gênero de gente não havia melhor pregação do que a espada e a vara de ferro" (ANCHIETA, 1933, p. 186).

Afirma o padre, tradutor e pensador anchietano Armando Cardoso, que Anchieta

> [...] tudo alcançava pela humildade e brandura. Lembrava-se de que em Portugal os Superiores rígidos fracassaram e os humildes e mansos conseguiram a tranqüilidade e a paz. Em geral se costuma dizer que os Superiores devem governar "*fortiter et suaviter*", com fortaleza e com suavidade. Ele gostava de inverter os termos e dizer "*suaviter et fortiter*": ordinariamente com suavidade e, só quando preciso, com fortaleza (CARDOSO, 2001, p. 91).

Não basta condenar ou absolver Anchieta para entendermos a realidade daquela época. O nosso objetivo não é reconstruir a imagem de Anchieta, como o "Apóstolo do Brasil", como fizeram muitos, creditando a ele todas as conquistas daquele período e perpetuando sua imagem de "santo milagreiro" e protetor do Brasil até os dias atuais. Buscamos o Anchieta histórico, o missionário e educador do Brasil, que atuou como um dos articuladores do projeto da empresa portuguesa, que em conjunto com outros missionários trabalhou para a conquista espiritual e territorial das aldeias indígenas, a manutenção e ocupação do Brasil.

Anchieta viveu com os indígenas, testemunhou a violência que sofreram. Podemos suspeitar que Anchieta tenha conseguido perceber, nos últimos anos da missão, que não era mais direcionada ao "outro", ou para o "outro", mas contra o "outro" a atuação colonizadora dos portugueses no Brasil. Conforme o pensamento de Eduardo Hoornaert:

> Na realidade, a catequese dentro destas condições só pode resultar em redução do "outro" ao "mesmo", isto é, em expansão religiosa semelhante à que praticam todos os sistemas políticos em expansão. Aquilo que, no outro, não é semelhante ao "mesmo" (aquilo que no indígena não é semelhante ao português), foi prontamente rejeitado (HOORNAERT, 1983, p. 121-122).

Atendendo aos interesses da Coroa e da Companhia, os colégios, nos primeiros anos serviram de suporte para a ação catequética. A partir de 1560 até meados do século XVIII foram caracterizados como centros de formação sacerdotal da maior parte do clero brasileiro, e funcionavam também como centros de atendimento espiritual aos colonos. Durante o século XVI foram fundados os seguintes colégios:

> 1. Colégio da Bahia – Colégio de Jesus – 1556 (Carta Régia determina fundação do colégio); 2. Colégio de São Paulo – 1555-1631; 3. Colégio do Rio de Janeiro – 1568 (Carta Régia); 4. Colégio de Olinda – 1576 (Carta Régia); 5. Colégio de São Tiago, no Espírito Santo – 1551-1654; 6. Colégio de São Vicente – 1550 (FRANZEN, 2003, p. 73).

A instrução dos colégios foi um meio utilizado para alcançar o fim desejado pelos jesuítas, de incutir na população os fundamentos da doutrina cristã e os elementos básicos da civilização européia. Diante da falta de operários para a messe, passaram a formar os quadros para atuarem na missão evangelizadora, atendendo à necessidade interna da Companhia: muitos jesuítas chegaram da Europa sem ter concluído os seus estudos, caso de Anchieta, que precisou completá-los antes da sua ordenação.

Os colégios garantiram a manutenção da evangelização. Só os colégios poderiam receber doações e usufruir da posse de bens para o sustento dos escolares, pois as igrejas e casas dos jesuítas estavam impedidas pelo voto de pobreza. Assim, tornaram-se o porto seguro da propagação da fé e da cultura portuguesa. Porém, as contradições entre colonos e jesuítas se acentuaram, conforme Arnaldo Niskier (2001, p. 46-47) afirma:

> Na verdade, a resistência oposta pelos colonos a qualquer coisa que estivesse fora de seus planos de rápido enriquecimento dificultava sobremaneira a ação dos jesuítas. Não se queria pensar em outra coisa, além de explorar ao máximo todas as fontes possíveis de lucro. Gastar dinheiro com ensino equivalia a jogá-lo fora.

Os primeiros colégios dos jesuítas eram mantidos com sacrifícios, mediante esmolas e donativos especiais, e a mão-de-obra nas construções era dos próprios jesuítas, ajudados pelos indígenas e alguns colonos. Após a expansão e desenvolvimento dos colégios e da atuação missionária da Companhia no Brasil, os jesuítas passaram a enfrentar a hostilidade de grande

parte dos colonos, de muitas autoridades e até do primeiro bispo do Brasil. O discurso de humildade e pobreza que estava previsto nas *Constituições* passou a ser questionado pelas autoridades e moradores da colônia, e a proposta pedagógica jesuítica diante da violência da imposição cultural tornou-se contraditória perante a sociedade e os seus valores. Os jesuítas, que faziam o mal que não queriam, mas justificavam através da cristianização da sociedade mesmo assim, continuavam participando e abençoando as guerras justas e utilizando nas fazendas da Companhia a mão-de-obra escrava.

No discurso jesuítico, os colégios representavam a garantia da manutenção da ordem e dos valores defendidos pela cristandade, contrapondo-se à ruptura do pensamento universalista católico e não permitindo nenhum questionamento de suas ações em defesa da sujeição e substituição da herança cultural indígena. Não existia o diálogo, mas a imposição das verdades da fé católica, o que implicava numa rígida disciplina e hierarquia verticalizada, que direcionava os recursos e fazia o planejamento estratégico para a ocupação territorial e imposição cultural dos costumes e valores cristãos.

Analisar a catequese e a educação na obra de Anchieta é visualizar o complexo social que existia na colônia e as mudanças ocorridas naquele período. Os passos da conquista territorial e espiritual dos brasileiros e a resistência destes diante da opressão, acentuando a luta pela justiça e liberdade, são marcas do surgimento da modernidade e da construção da cidadania, onde a liberdade religiosa e cultural é o primeiro direito, não um dever, como estabelecia a pedagogia jesuítica.

CONCLUSÃO

As investigações iniciais da nossa pesquisa apontavam para o padre José de Anchieta (1534-1597) como o principal representante do século XVI, período do estabelecimento e da colonização portuguesa no Brasil. Existe um grande acervo bibliográfico disponível para utilização. Por isso, propusemos identificar e selecionar o material que abordasse primeiramente quais eram as relações existentes entre a vida e a obra de Anchieta com o período de expansão comercial e consolidação do capitalismo na Europa. O que nos levou ao trabalho de contextualização da realidade européia de forma geral e depois, mais especificamente, da sociedade portuguesa, onde Anchieta iniciou os seus estudos e apostolado ingressando na Companhia de Jesus.

O nosso passo seguinte foi entender a origem e a expansão da Companhia de Jesus, quais as transformações que aconteceram a partir da sua fundação e aceitação por parte da hierarquia da Igreja Católica, por que ela estava mais qualificada e foi escolhida para realizar as missões, e ir por todo o mundo pregar o evangelho. Quais as estratégias utilizadas pelos jesuítas e por que fizeram a escolha pela educação e fundação das escolas para alcançarem o sucesso nos seus empreendimentos.

O nosso primeiro capítulo já estava delineado e as perguntas direcionaram a nossa leitura e pesquisa bibliográfica. Nosso objetivo era evidenciar as ligações existentes entre a expansão comercial e consolidação do capitalismo com a formação do Estado português, fortemente marcado pela vivência e espiritualidade católica. A sociedade portuguesa era essencialmente religiosa, o que influenciou diretamente no seu projeto de expansão territorial e comercial. Destacamos a presença dos jesuítas que deram coesão ideológica e justificaram pela fé a autoridade e as ações dos reis de Portugal.

A chegada dos primeiros jesuítas em Portugal e depois ao Brasil, não significou o estabelecimento da Igreja Católica e do início da evangelização, mas, da realização de um projeto colonizador que almejava alcançar interesses políticos e econômicos, sistema de organização que ficou conhecido como pacto colonial: que determinava que a colônia deveria suprir a metrópole atendendo todas as suas necessidades. Podemos afirmar que este funcionamento acabou inserindo o Brasil na lógica do mercado internacional capitalista, como

desdobramento da Revolução Comercial dos séculos XIV e XV, sujeito aos interesses externos.

O Brasil deveria “fazer a lição de casa”, tarefa que foi imposta pelas autoridades portuguesas e participação dos jesuítas. Afinal, estavam todos sob a mesma autoridade sob o regime do padroado régio. A partir dessas afirmações, propusemos evidenciar a ligação existente entre a história da formação da cultura brasileira e a formação cultural portuguesa e o seu imbricamento com a obra anchietana.

Analisar a catequese e a educação na obra do padre José de Anchieta a partir do seu contexto nos aponta que a religião foi o suporte da colonização do Brasil, devido às suas condições financeiras, ao pequeno número de habitantes e à ideologia que associava elementos da modernidade com idéias da cristandade medieval: colonizar o Brasil era uma nova cruzada religiosa! Isto na prática era reproduzir na colônia as mesmas instituições portuguesas, fazer um “outro Portugal”.

O genocídio dos indígenas não pode ser justificado. São Paulo não é atravessada só por uma “Via Anchieta”, mas também por uma “Bandeirantes” e uma “Raposo Tavares”, lembrando o que podemos chamar de ”ciclo de caça ao índio”, que foi marcado pelo sofrimento do “outro”, aquele que não se compreendia e não tinha lugar na cristandade. Faltou a Anchieta, na sua atuação missionária e pedagógica, uma dimensão antropológica, mas era impossível à sua época, sair da tradição cultural portuguesa etnocêntrica e adquirir um novo olhar sobre os indígenas.

A atuação dos jesuítas no Brasil e do padre José de Anchieta demonstra nossos argumentos, presentes em toda a sua obra literária e artística. O confronto entre a sociedade indígena e colonial aconteceu principalmente no espaço da catequese e da educação: todos deveriam ser subordinados à ordem colonizadora. Mesmo contraditório o discurso de Anchieta teve eco e repercutiu em todos os cantos do Brasil, o que possibilitou a construção da imagem de “Anchieta o apóstolo do Brasil”, representado heroicamente seguindo o projeto defendido pela empresa portuguesa.

Nosso objetivo era resgatar na sua obra a atuação e o pensamento do Anchieta missionário e educador, principal disseminador e aglutinador das forças transformadoras da

sociedade brasileira, ligado logicamente aos interesses da coroa portuguesa e a necessidade de utilização da religião para impor e manter o modelo de sujeição cultural que não tinha apenas o foco cristianizador, mas, continha toda a autoridade e força do Estado português.

REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, Joseph de. **Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil.** São Paulo: Loyola, 1990. v.11.

_____. **Diálogo da fé**. São Paulo: Loyola, 1988. v. 8.

_____. **Doutrina Cristã.** Tomo 1: Catecismo Brasílico. São Paulo: Loyola, 1993. v.10.

_____. **Doutrina Cristã.** Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. São Paulo: Loyola, 1993. v. 10.

_____. **Lírica Espanhola – tomo II.** São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Sermões.** São Paulo: Loyola, 1987. v. 7.

_____. **Teatro de Anchieta.** São Paulo: Loyola, 1977. v. 3.

_____. **Textos Históricos.** São Paulo: Loyola, 1989. v. 9.

ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar . Razão de estudos e razão política: sobre a Ratio Studiorum. **Acta Scientiarum.** 22(1**)**. p.181-187, 2000.

BARGERT, William V. **História da Companhia de Jesus.** São Paulo: Loyola, 1972.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização.** 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRESCIANI, Carlos. (Org.) **Companhia de Jesus:** 450 anos a serviço do povo brasileiro. São Paulo: Loyola, 1999.

BUENO, Eduardo. **Brasil:** uma História. São Paulo: Ática, 2002.

CALOGERAS, J. P. **Os jesuítas e o ensino.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911.

CARDOSO, Armando. **Anchieta, mensageiro de vida.** São Paulo: Loyola, 2001.

CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta:** Obras completas. São Paulo: Loyola, 1988. v. 13.

CAXA, Quirício. Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta. In: CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta:** Obras completas. São Paulo: Loyola, 1988.

COELHO, António Borges. Os argonautas portugueses e seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In: TENGARRINHA, José. (org.) **História de Portugal.** 2. ed. Bauru: EDUSC, 2001. p. 88-89.

DAHER, Andréa. A conversão do gentio ou a educação como constância. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (orgs.). **Brasil 500 anos:** Tópicos em História da Educação. São Paulo: EDUSP, 2001.

DEL PRIORE, Mary. **Religião e religiosidade no Brasil colonial.** São Paulo: Ática, 1994.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno.** Belo Horizonte: Humanitas, 2000.

FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). **500 Anos de Educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. RATIO STUDIORUM e política católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (Orgs.*).* **Brasil 500 anos:** Tópicos em história da educação. São Paulo: Edusp, 2001.

FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas:** o "Ratio Studiorum". Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640):** um estudo comparativo. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

_____. **Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais:** Novos estudos. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FRÖHLICH, Roland. **Curso básico de História da Igreja.** São Paulo: PAULUS, 3 ed. 1987.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola:** Nova Biografia. São Paulo: Loyola, 1991.

GUILLERMOU, Alain. **Os Jesuítas.** Mira-Sintra: Europa-América, 1977.

HANSEN, João Adolfo. RATIO STUDIORUM e política católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (orgs.). **Brasil 500 anos:** Tópicas em educação da educação. São Paulo: Edusp, 2001. p. 13-41.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **O teatro de José de Anchieta:** arte e pedagogia no Brasil colônia. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. et al. **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 3 ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1983.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa:** Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Unicamp, 2001.

KONINGS, Johan. (Org.). **Anchieta e Vieira:** Paradigmas da evangelização no Brasil. São Paulo: Loyola, 2001.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas - 1.** Os Conquistadores. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LEITE, Serafim. **Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760).** Lisboa: Brotéria, 1953.

LEITE, Serafim. **Monumenta Missionum Societatis Iesu:** Missiones Occidentales. Monumenta Brasiliae I (1538-1553). Roma: 1956, v. 79.

LEITE, Serafim. **Monumenta Missionum Societatis Iesu:** Missiones Occidentales. Monumenta Brasiliae II (1553-1558). Roma: 1957, v. 80.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo I - Século XVI: O estabelecimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LIENHARD, Marc. **Martim Lutero:** tempo, vida e mensagem. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus.** Lisboa, 1975.

_____. Carta Apostólica "Exposcit Debitum" de 21 de julho de 1550. In: **Constituições da Companhia de Jesus.** Lisboa. 1975.

_____. **Exercícios Espirituais.** São Paulo: Loyola, 2000.

MAESTRI, Mário. **Os senhores do litoral:** conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro. Rio Grande do Sul: UFRGS, 1994.

MATTOSO, José. A formação da nacionalidade portuguesa. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal.** 2. ed. Bauru: EDUSC, 2001.

MAYER, Frederick. **História do pensamento educacional.** Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MORENO, Humberto Baquero. O princípio da época moderna. In: TENGARINHA, José (Org.). **História de Portugal.** 2. ed. Bauru: EDUSC, 2001.

MOURA, Laércio Dias de. **A educação católica no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2000.

MOUTINHO, Murillo. **Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta: 1597-1997.** São Paulo: Loyola, 1999.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Teatro: José de Anchieta.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NEVES, Guilherme Pereira das. Jesuítas. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 326-328.

NISKIER, Arnaldo. **Educação Brasileira:** 500 anos de história (1500-2000). São Paulo: Melhoramentos, 2001.

OLIVEIRA, Oscar de. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil:** nos períodos da colônia e do Império. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

ORDENAÇÕES FILIPINAS – Livros II e III. Reprodução "fac-smile" da edição feita por Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese (1549-1600).** São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1982.

_____. Educação Jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira (Org.) **500 anos de educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Catequese dos índios e imposição cultural – Brasil século XVI. In: Comunicações. **Caderno do programa de pós-graduação em Educação.** Piracicaba: UNIMEP. Ano 9. Número 2. novembro de 2002.

PALACIN GÓMEZ, Luis. Anchieta e a evangelização. In: KONINGS, Johan (Org.). **Anchieta e Vieira:** Paradigmas da evangelização no Brasil. São Paulo: Loyola, 2001.

PHILIPSON, J. J. Por que estudar Tupi-Guarani? Revista da Universidade de Campinas, ano IV, n. 12, 1957, p. 50-51. In: ANCHIETA, Joseph de. **Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil.** 17 v.; 11 v. São Paulo: Loyola, 1990.

POLANCO, J. A. Crônica da Companhia de Jesus no Brasil. In: BRESCIANI, Carlos (Org.)**. Companhia de Jesus:** 450 anos a serviço do povo brasileiro. São Paulo: Loyola, 1999.

RAVIER, André. **Santo Inácio funda a Companhia de Jesus.** São Paulo: Loyola, 1982.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia:** do Humanismo a Kant. 3 ed. São Paulo: PAULUS, 1990, v. 2.

RODRIGUE*S*, Pero. Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus. In: CAXA, Quirício; RODRIGUE*S*, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta:** Obras completas. São Paulo: Loyola, 1988. v. 13.

ROMANO, Ruggiero; TENENTI, Alberto. **Los fundamentos del mundo moderno: Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma.** Madrid: Castilla, 1972. (História Universal siglo veintiuno, v. 12).

SARAIVA, José Hermano. **História concisa de Portugal.** Mira-Sintra: Europa-América, 1978.

SCHMITZ, Egídio. **Os jesuítas e a educação:** a filosofia educacional da Companhia de Jesus. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

SUESS, Paulo. **A Conquista Espiritual da América Espanhola.** Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A Cristandade Insular:** Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682). 2002. 316 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

TENGARRINHA, José. (Org.). **História de Portugal.** 2. ed. Bauru: EDUSC, 2001.

THOMAZ, Joaquim. **Anchieta.** Rio de Janeiro: Americana, 1954.

THOMAS, P. C. **Breve História dos Papas.** São Paulo: Aparecida. 2000.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus.** 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1977. v. 1.

VIOTTI, Hélio Abranches; MOUTINHO, Murillo. **Anchieta nas Artes.** São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Anchieta o Apóstolo do Brasil.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. **Padre Serafim Leite (1890-1969).** São Paulo: Loyola, 1999.

WREGE, Rachel Silveira. **A educação escolar jesuítica no Brasil-colônia:** uma leitura da obra de Serafim Leite "História da Companhia de Jesus no Brasil". 1993. 268 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

ZIEBELL, Zinka. **Terra de canibais.** Porto Alegre: UFRGS, 2002.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

Pintinha, Marcos Eduardo
P659c Catequese e educação na obra de Padre José de Anchieta / Marcos Eduardo Pintinha. – Maringá, PR : [s.n.], 2004.
119 f.

Orientador : Prof. Dr. Peter Johann Mainka.
Dissertação (mestrado) - Departamento de Educação. Universidade Estadual de Maringá, 2004.

1. Anchieta, José de, 1534-1597 - Biografia. 2. Jesuítas - Biografia. 3. Educação - Brasil, século XVI. 4. Companhia de Jesus. 5. Catequese - Brasil, Século XII. Universidade Estadual de Maringá. Mestrado em Educação, 2004.

CDD 21.ed.255.53
271.5309
372.84

ELIANE M. S. JOVANOVICH CRB 9/1250