

UEM

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

VANESSA FREITAG DE ARAÚJO

**FRANCISCO XAVIER E A MISSÃO JESUÍTA NO ORIENTE:
CATEQUESE E EDUCAÇÃO (1540-1552)**

VANESSA FREITAG DE ARAÚJO

**MARINGÁ
2018**

2018

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**FRANCISCO XAVIER E A MISSÃO JESUÍTICA NO ORIENTE:
CATEQUESE E EDUCAÇÃO (1540-1552)**

VANESSA FREITAG DE ARAÚJO

**MARINGÁ
2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**FRANCISCO XAVIER E A MISSÃO JESUÍTICA NO ORIENTE: CATEQUESE E
EDUCAÇÃO (1540-1552)**

Tese apresentada por VANESSA FREITAG DE ARAÚJO, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador:

Prof. Dr.: CÉLIO JUVENAL COSTA

**MARINGÁ
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA:

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

VANESSA FREITAG DE ARAÚJO

**FRANCISCO XAVIER E A MISSÃO JESUÍTICA NO ORIENTE: CATEQUESE E
EDUCAÇÃO (1540-1552)**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Antônio César Almeida Santos – UFPR -
Curitiba

Prof^a. Dr^a. Paula Carolina Teixeira Marroni - UNINGÁ –
Maringá

Prof.^a Dr.^a Analete Regina Schelbauer – UEM

Prof. Dr. Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo –
UEM

Data de Aprovação:
23 de março de 2018.

Dedico este trabalho à minha amada família:
Miranda (*in memoriam*), Marly, Juliana,
Tommaso e Andrea.

AGRADECIMENTOS

A Deus, o autor da vida, por me sustentar em todos os momentos. Que tudo seja sempre para a maior glória de Deus, conforme o lema jesuítico.

À minha amada mãe, Marly, que, como sempre, apoiou-me em todos os momentos, brindando comigo a cada etapa vencida. Este trabalho é para você.

À minha irmã Juliana e ao meu cunhado Andrea, que mesmo estando longe acreditam no meu trabalho, torcem por mim e me presentearam com a melhor dádiva que alguém pode dar.

Ao meu querido sobrinho Tommaso, meu muso inspirador.

Às minhas amigas de batalha e intercessoras Auricélia, Edna e Eunice.

À minha amiga Suzana, por tantos anos de cumplicidade, cujo apoio não se limita a vida acadêmica.

Às famílias Freitag, Araújo e Mazza, que acompanharam os desafios que envolveram a realização deste trabalho. Foi imprescindível poder contar com o apoio e inspiração de todos.

Ao meu orientador Célio Juvenal Costa, pela competência, paciência, profissionalismo e constante incentivo, sempre indicando a direção a ser tomada nos momentos de maior dificuldade.

Ao professor Sezinando Luiz Menezes e a todos integrantes do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP/UEM), pelos valiosos encontros que contribuíram para o meu crescimento. Sinto falta desses momentos.

Ao professor César de Alencar de Arnaut de Toledo, que contribui para minha trajetória acadêmica desde a graduação.

Aos professores Analete Regina Schelbauer, Antônio César Almeida Santos e Paula Carolina Teixeira Marroni, por todas as contribuições apresentadas para o desenvolvimento deste trabalho.

À Secretaria de Educação de Maringá (SEDUC), pelo apoio que recebi em 2016, especialmente aos profissionais: Eliana Amaral, Paulo André, Sueli Locatelli, Mara Mello, Regina Cruz, Gisele Aurora e Solange Arroyo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM, especialmente ao secretário Hugo Alex, pela prontidão e pela eficiência.

Muito obrigada!

Toda essa parte de instituições humanas que são convenientes para as necessidades da vida, os cristão não têm razão alguma para evitá-las. Eles devem, bem ao contrário, à medida de suas precisões, dedicar-se a seu cumprimento e aprendê-las de memória.

SANTO AGOSTINHO

Ad majorem Dei gloriam...

ARAÚJO, Vanessa Freitag de. **FRANCISCO XAVIER E A MISSÃO JESUÍTICA NO ORIENTE: CATEQUESE E EDUCAÇÃO (1540-1552)**. 213 f.. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá, 2018.

RESUMO

Pesquisa sobre o pensamento do padre espanhol Francisco Xavier (1506-1552), importante liderança jesuítica no Oriente no século XVI. O modelo de atuação do missionário marcou o catolicismo e foi fundamental para a expansão ultramarina portuguesa, de maneira compreende-se que a influência do jesuíta resultou em uma construção de uma figura heroica do mesmo. Legou-nos, entre suas correspondências com os membros da Companhia de Jesus e do Padroado Real Português, o total de cento e trinta e sete registros de suas missões. Tais obras foram escritas em meio ao clima da pujança jesuítica na educação e na catequese, e expressam brilhantemente a filosofia educacional da Ordem, bem como fornecem subsídios para a compreensão das relações humanas dentro do contexto colonial lusitano, em territórios cujas culturas eram estabelecidas. Este estudo foi realizado a partir da historiografia contemporânea da educação, das biografias sobre o jesuíta e da análise de fontes primárias, que se configuram como fundamentais para a compreensão da própria expansão do catolicismo no Oriente. O conceito de educação utilizado no trabalho está interligado à ideia de civilidade enquanto aperfeiçoamento do comportamento social, na qual o ato de educar compreende retirar do homem aquilo que lhe é instintivo e primitivo e a introjeção das normas sociais estabelecidas, consoante ao contexto histórico em que se insere o objeto de estudo. Em razão da influência da Ordem para educação na modernidade, a pesquisa buscou preencher uma lacuna nos estudos sobre o Apóstolo das Índias por uma perspectiva educacional.

Palavras-chave: Educação; História da Educação; Século XVI; Império Português; Companhia de Jesus; Francisco Xavier.

ARAUJO, Vanessa Freitag de. **FRANCIS XAVIER AND THE JESUITICAL MISSIONS ON FAR EAST: CATECHESIS E EDUCATION (1540-1552)**. 213 pages. Doctoral Thesis in Education - State University of Maringa. Supervisor: Dr. Celio Juvenal Costa. Maringa, 2016.

ABSTRACT

Research about the thoughts of the spanish priest Francisco Xavier (1506-1552), an important jesuit leadership in the East in the sixteenth century. The missionary role model marked catholicism and was essential for the portuguese overseas expansion, in a way that it is understood that the influence of this jesuit resulted in a construction of a heroic figure of him. His legacy, among his correspondence with members of the Society of Jesus and the Real Portuguese Patronage, totalizes one hundred and thirty-seven letters about his missions Such Works were written amidst the Jesuit puissance in education and in catechesis, and brilliantly express the educational philosophy of the Order, as well provides subsidies for the understanding of human relations within the lusitanian colonial context, in territories whose cultures were established. This study was conducted by the contemporary historiography of education, the biographies about the jesuit and analysis of primary sources, which are configured as a key to understanding the expansion of catholicism in the East. The concept of education used at this work is linked to the idea of civility as improvement of social behavior, in which the act of educating comprises removing from man what is instinctive and primitive and the internalization of the established social norms, according to the historical context in which the object of study is inserted. In reason of the Order influence in education in modernity, this research intended to fill a gap in the studies about the Apostle of the Indies by an educational perspective.

Keywords: Education; History of Education; 16th Century; Portuguese Empire; The Society of Jesus; Francis Xavier.

Lista de Figuras

Figura 1: Atualização dos principais territórios percorridos por Francisco Xavier: Navarra (Espanha), onde nasceu em 1506; chegada em Lisboa (1540); Moçambique (1541); Índia (1542); Malaca (1545); Ilhas Molucas (1546); Japão (1549-1552); Ilha de Sanchoão, na China, local onde faleceu em 1552.

Lista de Quadros

Quadro 1: Cronologia de fatos marcantes sobre o jesuíta Francisco Xavier.

Quadro 2: Correspondências expedidas por Francisco Xavier.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. COMPANHIA DE JESUS, PADROADO RÉGIO E ORIENTE: RELAÇÕES DE INTERDEPENDÊNCIA ENTRE COLONIZAÇÃO, CIVILIZAÇÃO E CRISTIANISMO.....	19
2.1. Educação: breves considerações.....	22
2.2. Religiosidade e organização política lusitana no século XVI.....	25
2.3. A Companhia de Jesus e a Igreja Católica no século XVI.....	52
2.4. O processo civilizador no expansionismo lusitano: ocidente no oriente.....	73
3. NARRATIVAS DE VIDA E A REPRESENTAÇÃO DA FIGURA DE FRANCISCO XAVIER.....	80
3.1. As narrativas de vida na composição da imagem santificada de Francisco Xavier.....	82
3.2. O conceito de sujeito eminente para a constituição de devoção a Francisco Xavier.....	98
3.3. Aspectos biográficos de Francisco Xavier.....	103
3.4. As biografias jesuíticas do Apóstolo do Oriente.....	112
3.4.1. João Lucena: <i>Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu</i> (1600).....	122
3.4.2. Antônio Vieira: <i>Xavier dormindo, e Xavier acordado</i> (1700).....	125
3.4.3. Alexandre Brou: <i>Saint François Xavier</i> (1912).....	129
3.4.4. Georg Schurhammer: <i>Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit</i> (1955)....	131
4. PEDAGOGIA DA COMPANHIA DE JESUS NO ORIENTE SOB A PERSPECTIVA DE FRANCISCO XAVIER (1506 - 1552).....	136
4.1. Divisão temática das correspondências de Francisco Xavier.....	140
4.1.1. Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus.....	146
4.1.2. Laços fraternais e sanguíneos.....	148
4.1.3. Informativos detalhados de viagens.....	151

4.1.4. Instruções de procedimentos em missões no Oriente.....	153
4.1.5. Solicitações diversas.....	155
4.1.6. Mensagens de terceiros.....	157
4.1.7. Admonições.....	158
4.2. Educação e religião nas cartas de Francisco Xavier.....	162
5. CONCLUSÃO.....	188
REFERÊNCIAS.....	192
ANEXOS.....	206

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa possui como tema de estudo a concepção pedagógica do padre jesuíta Francisco Xavier (1506-1552), no contexto do século XVI, nos territórios do Império português no continente asiático. Por intermédio das correspondências do missionário espanhol, este trabalho pretende compreender como era a educação no período histórico proposto delimitando, sobretudo, a perspectiva cristã de educação marcada pelo modelo educacional da Companhia de Jesus.

A escolha da temática justifica-se devido às atividades de pesquisas desenvolvidas desde a graduação no curso de Pedagogia, com dois projetos de iniciação científica, e no Mestrado em Educação, que resultou na dissertação *Educação e Religião na obra de Alexandre de Gusmão (1629-1724)*, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (PPE/UEM), sob a orientação do professor Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo.

O tema de pesquisa relaciona e aprofunda uma discussão sobre a filosofia educacional da Companhia de Jesus em consonância com o trabalho desenvolvido pela pesquisadora, inscrita nos grupos de pesquisa: Educação, História e Cultura: Brasil, séculos XVI, XVII e XVIII (DEHSCUBRA), liderado pelo professor Dr. José Maria de Paiva, da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP) e no Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP), liderado pelos professores Dr. Célio Juvenal Costa e Dr. Sezinando Luiz Menezes, da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

O levantamento no Banco de Teses da CAPES, demonstra que não há pesquisas realizadas sobre a atuação missionária de Francisco Xavier no Oriente sob uma perspectiva pedagógica, abrangendo apenas a análise histórica, cuja principal referência trata-se de Célia Tavares, com a tese *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*.

Ao considerar a quantidade de documentos escritos deixados por jesuítas e a importância da Companhia de Jesus para a educação na modernidade, observa-se que, na historiografia, a contribuição da Ordem jesuítica ainda é pouco estudada.

Essa lacuna se dá por diversos motivos, dentre eles a dificuldade do acesso a obras históricas, a falta da cultura de manutenção e conservação dessas obras e até reconhecimento acadêmico, nos quais “alguns temas e períodos são candentes e dão prestígio, a temática da educação jesuítica não desperta o mesmo interesse” (HAYASHI, HAYASHI, 2007, p. 114).

De acordo com Marc Bloch (2001, p.65), “a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado”. Nesse sentido, esta pesquisa busca suprir essa lacuna, bem como se justifica pelo papel desempenhado pelo padre em sua ação catequético-missionária.

A investigação inicia-se tomando como pressuposto a organização social humana com seu momento histórico e a educação como expressão da ordem social, ou seja, a representação das relações sociais, que não são isentas de intencionalidades. Todavia, é necessário o devido afastamento e disciplina de estudos do pesquisador, a fim de não cometer anacronismos e não minimizar, no caso do objeto desta pesquisa, a atuação jesuítica a uma análise maniqueísta.

O movimento da sociedade é sempre um produto histórico, tudo o que se tem enquanto frutos sociais são provenientes de conquistas das gerações históricas e que se modificam em função das necessidades que se criam nas sociedades. Portanto, não se deve partir do pressuposto que a educação e a religião ou qualquer outra relação é dada, é posta de forma imutável, pois esse processo ocorre conforme as movimentações históricas. Assim, intentou-se nesta pesquisa entender quem eram os jesuítas enquanto homens de seu tempo, como se organizava a sociedade do período, o indivíduo cristão que pretendiam formar, interpretando as relações históricas como consequências da vivência da espontaneidade da sociedade.

A Igreja Católica, em toda sua história, desenvolveu um grande poder de influência na sociedade. Essa influência não abrange apenas o campo religioso, mas, também, a política e a economia, e, conseqüentemente abrange diversos aspectos que compõem a organização social. Destacamos, neste estudo, que a Idade Moderna, período de expansão marítima, de conquistas de novos territórios e da separação do mundo cristão em católicos e protestantes, foi ambiente propício

para o florescimento de uma Ordem religiosa fundada em 1534, pelo padre espanhol Inácio de Loyola (1491-1556), a Companhia de Jesus.

A Companhia de Jesus é uma ordem que possui traços da modernidade que a diferencia das demais ordens: obediência irrestrita ao Papa; a obrigação da documentação; a formação intelectual; e, principalmente, as missões, de maneira que não permaneciam enclausurados em mosteiros, mas enfocavam o trabalho de salvação de almas independente dos territórios que fossem enviados para o desenvolvimento de catequese e instrução, como o Oriente, no caso de Francisco Xavier. O estudo sobre as relações entre o processo de expansão territorial e colonizador de Portugal e a divulgação do cristianismo no Oriente é abordada na primeira seção deste trabalho, intitulada “Companhia de Jesus, Padroado Régio e Oriente: relações de interdependência entre colonização, civilização e cristianismo”.

A Companhia de Jesus, com suas metodologias de ensino – sejam essas pelo intermédio dos próprios colégios da Ordem, como a utilização de sermões, música, teatro, livros e catequese - é uma dessas instituições sociais e culturais que, mesmo não sendo exclusivamente escolar, produzem uma espécie de filosofia da educação ao trabalhar com as questões sociais e humanas, de forma religiosa e intencional (com objetivos delimitados). Os conteúdos dos materiais escritos pelos jesuítas do período expressam o ser humano que se relaciona coletivamente com outros seres humanos expondo as mazelas da sociedade e as dificuldades. Porém, expressam também os sucessos que essa mesma sociedade produziu.

A concepção de educação que era utilizada para a realização da pesquisa é mais abrangente do que aquela que se restringe à instrução, definindo-se a partir do tipo de homem que uma sociedade necessita formar e reproduzir. Ao abordar a educação de um determinado contexto histórico e social é referir-se para além das instituições escolares existentes nela, seja do conteúdo, das regras ou dos objetivos que elas possuem. A utilização dos pressupostos do *Processo Civilizador*, na concepção de Norbert Elias (2011), é essencial para a compreensão da educação enquanto instrumento de refinamento do comportamento social, retirando o indivíduo aquilo que é instintivo e que o afasta do racional.

Norteadas a partir da historiografia contemporânea, a pesquisa busca delinear o perfil de Francisco Xavier divulgado pela Companhia de Jesus para endossar a sua participação na expansão do catolicismo, em um momento no qual a Igreja sofria cismas e passava por transformações. Um instrumento ideal para propagar informações que serão transmitidas de maneira que não se percam nas vicissitudes sociais, é a escrita. E tal conhecimento era dominado pelos jesuítas que, desde a fundação da Ordem, a usaram a seu favor.

Por intermédio de suas correspondências, os inicianos proporcionaram, por sua vez, centenas de fontes sobre os locais onde desenvolviam missões. Esses registros nos permitem analisar como os mesmos compreendiam suas realidades, mas, também, serviram de subsídios para a produção de um tipo de narrativa essencial para a construção de um mito, ou também para a desconstrução: as narrativas de vidas (biografias e hagiografias).

As biografias fornecem campo vasto de pesquisa para a educação, todavia, ainda é pouco explorado. A Companhia de Jesus e sua atuação na educação para modernidade também não são frequentes temáticas no campo educativo. A articulação entre o gênero literário e a pedagogia jesuítica se encaixa com primazia, pois fornece subsídio para o entendimento de um interessante ator de um cenário educativo sobre o qual há pouco debate na academia.

A segunda seção do trabalho, intitulada “Narrativas de vida e a representação hagiográfica de Francisco Xavier” realiza uma análise da influência das publicações do gênero literário para a composição da figura heroica e santificada, não apenas do padre jesuíta, mas de como as narrativas de vidas são fontes de pesquisas que demonstram muito mais que casos isolados e subjetivos, mas permitem uma perspectiva histórica da relação do indivíduo com o meio.

A terceira seção desta pesquisa complementa a já ressaltada relevância da Ordem iniciano para a educação na modernidade, especialmente em territórios onde realizaram missões catequéticas. Intitulado “Pedagogia da Companhia de Jesus no Oriente sob a perspectiva de Francisco Xavier”, o terceiro capítulo tem como intuito examinar a troca de correspondência do jesuíta, compreendendo-as enquanto bases para a definição de um método pedagógico, que objetivava a inculcação de

pressupostos comportamentais considerados civilizados ocidentalmente para a conversão do gentio. Igualmente, considera-se necessário a análise das cartas do Apóstolo do Oriente para uma compreensão de como se dava o enfrentamento cultural do período para com o trabalho de expansão do catolicismo.

2. COMPANHIA DE JESUS, PADROADO RÉGIO E ORIENTE: RELAÇÕES DE INTERDEPENDÊNCIA ENTRE COLONIZAÇÃO, CIVILIZAÇÃO E CRISTIANISMO

Ao chamar a atenção para a atuação missionário-catequética do padre Francisco Xavier (1506-1552) e para o que este jesuíta representou para o cristianismo na modernidade, faz-se necessário realizar isto de maneira datada. Para tal, esta pesquisa analisa a perspectiva cristã de educação dentro do período histórico do século XVI e delimita, sobretudo, o modelo educativo da Companhia de Jesus, expressos nas instituições mantidas pelos padres da Ordem, bem como nas documentações por eles expedidas. Ressalta-se que as cartas de Francisco Xavier configuram-se como uma fonte importante para a compreensão da própria expansão do catolicismo no continente asiático pelo chamado Apóstolo das Índias ou do Oriente¹.

O papel exercido pela Companhia de Jesus e sua presença no mundo moderno é evidente, pois a Ordem tornou-se também uma espécie de organizadora política e cultural dos territórios colonizados pelo Império português, atuando além da esfera estritamente religiosa. Por conseguinte, o propósito desta seção é analisar a conjuntura do século XVI, especialmente na organização social do padroado régio.

Busca-se aqui enfatizar a empresa colonial portuguesa no Oriente, com o intuito do fornecimento de bases para o entendimento das correspondências de Francisco Xavier, para assim realizar uma articulação entre ambos, objetivando a compreensão do pensamento filosófico educacional difundido pela Companhia de Jesus. Para tanto, subdivide-se este momento do trabalho em quatro partes: “Educação: breves considerações”, “Religiosidade e organização política lusitana no século XVI”, “A Companhia de Jesus e a Igreja Católica no século XVI” e “O processo civilizador no expansionismo lusitano: Ocidente no Oriente”.

¹ Após a fundação canônica da Companhia de Jesus, Francisco Xavier foi nomeado Superior das missões da Índia oriental, desde o Cabo da Boa Esperança até a China. Também exerceu o papel de núncio apostólico, tornando-se um representante diplomático da Santa Sé no Oriente e, em doze anos de trabalho de evangelização, percorreu cerca de 100.000 quilômetros. Nesse sentido, por sua atuação missionária em Moçambique, Malásia, Indonésia, Índia e Japão, o jesuíta recebeu o epíteto de “Apóstolos das Índias” e “Apóstolo do Oriente” (BRITO, 2005).

Como o objetivo deste trabalho é compreender as contribuições educacionais da Companhia de Jesus para a modernidade, expressas no trabalho missionário desenvolvido por Francisco Xavier no Oriente, é imprescindível conceituar, inicialmente, a compreensão do que é educação nesta pesquisa. Para tanto, “Educação: breves considerações” busca articular a educação para além da instrução e das instituições, como interligada aos conceitos de civilidade e polidez, recomendados para diversas situações sociais, próprios do século XVI, com a profusão dos manuais de etiquetas.

O intuito de “Religiosidade e organização política lusitana no século XVI” é apresentar um estudo sobre a organização e transformação social de Portugal no referido século. Tal análise se faz necessária, pois também compõe a fundação da Companhia de Jesus e a sua contribuição para a expansão do território lusitano, inclusive em ambientes com alta complexidade cultural, como no continente asiático, onde atuou Francisco Xavier. Complementando, o terceiro momento desta seção, “A Companhia de Jesus e a Igreja Católica no século XVI”, busca apresentar a fundação da Ordem, realizando um trabalho de contextualização histórica das missões com o expansionismo.

As transformações vivenciadas na Europa do início da Idade Moderna conferiram diversas possibilidades de interpretação daqueles tempos. O continente se recuperava dos transtornos ocasionados pela peste negra e sofria com a falta de produtos básicos, que não acompanhavam a retomada do aumento demográfico. O impacto das navegações deve ser considerado um aspecto marcante para o mundo ibérico durante o período, uma vez que não abrangeu apenas um único século, ao contrário, foi um processo que proporcionou consequências e desdobramentos ao longo do tempo moderno. Soma-se à expansão, o fator de que o século proposto para estudo ser considerado como sendo o período de reviravolta nas estruturas da Igreja Católica (DELUMEAU,1989).

A sociedade ocidental do período ganhava contornos com as descobertas marítimas e a conseqüente expansão territorial dos reinos, com o emergir dos Estados Nacionais e da burguesia, bem como com o renascimento do comércio. As grandes navegações configuravam-se enquanto fatores primordiais para a

ascendência econômica da Europa, estabelecendo bases intercontinentais de comércio, esquivando-se das imposições dos reinos da orla mediterrânea.

A mentalidade mercantil do século XVI estendeu-se da economia e da política, permeando as demais esferas sociais das relações humanas, nas quais passaram também a dominar a perspectiva da troca e do lucro. Sobre a organização social do período, compreende-se que:

O século XVI apresenta uma Europa em reorganização social e política. O desenvolvimento comercial em nível global foi, por certo, propulsor de transformações em todas as esferas de relações sociais. Firmavam-se os Estados nacionais, centralizadores da ação política, dos negócios econômicos, dos instrumentos de transformação do pensamento (PAIVA, 2007, p. 29).

É relevante destacar que o objetivo de análise do capítulo não é comparar a cultura ocidental com as culturas que os jesuítas europeus encontraram em missões, tampouco confrontá-las com a cultura oriental vivenciada por Francisco Xavier, mas compreender a dinâmica interna neste processo de colonização no qual o mesmo foi sujeito ativo e como o referido jesuíta as transcreveu em suas correspondências. Dessa maneira, a pesquisa busca considerar a atuação da Ordem a partir dos condicionantes que envolvem toda a sua materialidade, uma vez que “os homens fazem a sua própria história, não como querem e sim sob aquelas circunstâncias com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1997, p. 18).

Pode-se observar, de acordo com tal contexto, que a produção material da vida encaminha as transformações da organização social, o que leva a considerar a determinação da consciência pelo material. Esse movimento é sempre um produto histórico, no qual tudo o que se tem enquanto resultados sociais são provenientes de conquistas de gerações e que se modificam em função das necessidades que se criam nas sociedades (MARX; ENGELS, 1986). Em outros termos, a história é produto da ação humana, portanto racional e cognoscível.

As transformações apresentadas na organização social da Europa exerceram influência na formação do indivíduo do período. Dessa maneira, acredita-se que “toda a historiografia deve necessariamente partir dessas bases naturais e da sua modificação provocada pelos homens no decurso da história”

(MARX; ENGELS, 1986, p. 19). Tal esclarecimento é essencial para serem apresentados os fundamentos educacionais da Companhia de Jesus, expressos tanto nos trabalhos missionários e catequéticos, quanto na preocupação com a minuciosidade do método pedagógico e com seu efetivo e ordenado desenvolvimento,

Nesse sentido, este trabalho parte do pressuposto de que as relações sociais, como a educação, a cultura e a religião não são inexoráveis e imutáveis, mas processos dinâmicos que ocorrem conforme a influência das movimentações históricas e suas contradições internas, ou seja, pela interferência humana em seu cenário de vivência.

Ao focar a contribuição da Companhia de Jesus para a educação na modernidade, especialmente em territórios onde realizaram missões catequéticas, “O processo civilizador no expansionismo lusitano: Ocidente no Oriente”, tem como intuito examinar a relação entre catequese, educação e civilização, compreendendo-as enquanto bases para a definição de um método pedagógico, que objetivava a inculcação de pressupostos comportamentais considerados civilizados ocidentalmente para a conversão do gentio. Igualmente, considera-se necessário tal premissa de investigação para a posterior análise das cartas de Francisco Xavier, objetivando uma compreensão de como se dava o enfrentamento cultural do período para com o trabalho de expansão do catolicismo.

2.1. EDUCAÇÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES

O conceito de educação utilizado neste trabalho não se restringe ao conteúdo escolar institucionalizado e a formação intelectual, mas também ao convívio social e modelo de conduta, consoante ao contexto histórico em que se insere o objeto de estudo. No período delimitado nesta tese, a sociedade europeia esteve em processo de transição e que consistiu, entre outras coisas, na etiqueta, na cultura e nos Estados Nacionais.

A educação, aqui compreendida, está interligada à ideia de civilidade enquanto aperfeiçoamento do comportamento social, na qual o ato de educar compreende retirar do homem aquilo que lhe é instintivo e primitivo e a introjeção das normas sociais estabelecidas. Ou seja, um processo de condicionamento e repressão das pulsões naturais dos seres humanos com o objetivo de atingir determinado grau do que se é considerado aceitável para um grupo social em um período, de modo que:

Embora os seres humanos não sejam civilizados por natureza, possuem por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições uma civilização, portanto uma auto-regulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões, ou o desvio desses impulsos de seus fins primários para fins secundários, e eventualmente também sua reconfiguração sublimada (ELIAS, 2006, p. 21).

Compreende-se o ato educativo enquanto um fenômeno humano sujeito às dinâmicas sociais, cuja manutenção é dada por cópias de exemplos comportamentais, refinamento de atitudes e desenvolvimento do autocontrole que se acredita ser “inteiramente natural, porque fomos adaptados e condicionados a esse padrão social desde a mais tenra infância, o qual teve, no início, que ser lenta e laboriosamente adquirido e desenvolvido pela sociedade como um todo” (ELIAS, 2011, p. 78). Assim, embora exista a inclinação individual para submissão a determinadas convenções sociais, a consolidação dos preceitos considerados civilizados ocorre mediante um processo histórico contínuo.

É fundamental destacar que, na concepção de educação enquanto a formação considerada adequada para o contexto com intuito de promoção humana e convivência social, o indivíduo é agente ativo do seu processo de desenvolvimento. As influências sociais que recaem sobre o sujeito não ocorrem de maneira passiva, mas sofrem transformações no processo de assimilação dos modos e costumes. Portanto, a relação entre indivíduo e contexto é uma constante relação dialética, sendo o homem capaz de transcender a situações impostas.

A questão educacional abrange, nesse sentido, a formação de virtudes, comportamentos, hábitos, vícios e conceitos nos indivíduos, que propagam a cultura com intencionalidade, de modo a representar o sujeito que determinada

sociedade almejava formar e reproduzir, processo esse que está sempre vulnerável às vicissitudes humanas. Tal empresa é concebida para além das instituições e, como, no caso das missões, também é realizada por intermédio da catequese. A catequese esteve aliada ao processo de colonização, desempenhando o papel de integração e unidade dos gentios ao mundo ocidental.

Nessa conjuntura, há que se considerar que os jesuítas legaram diversas contribuições teológicas e políticas, que podem ser interpretados enquanto uma pedagogia religiosa que buscava “levar o homem ao conhecimento e à condição deste magnífico destino é, a um tempo, salvar o homem e glorificar a Deus” (FRANCA, 1952, p. 78).

O contexto do século XVI tornou oportuna uma espécie de pacificação das relações sociais, se comparado ao medievo, mediante o processo de civilização ocidental. Este processo está intrinsecamente conectado à formação dos Estados Nacionais, à expansão das rotas comerciais e, conseqüentemente, ao padroado régio. Ressalta-se que tal interdependência não é marcada pela harmonia, mas por constantes tensões entre interesses, culturas e ideologias.

Buscava-se a teorização da civilidade com os conjuntos de doutrinas e práticas institucionalizadas da fé cristã, marcadas pelo debate entre os movimentos reformistas protestantes e católicos. A formação do indivíduo dentro dos preceitos cristãos identificados como os mandamentos divinos, demonstrava o alcance da Igreja enquanto condutora da vida social e organizadora cultural de uma sociedade, bem como assegurava a manutenção e expansão da fé. Nesse sentido, o papel da educação jesuítica configura-se enquanto o “mais perfeito jamais idealizado e praticado para controlar a personalidade humana por doutrinação” e pode ser “considerado como o elemento ultraconservador na evolução da educação moderna” (EBY, 1976, p. 97).

Na compreensão do que significou a atuação dos jesuítas em determinado segmento social e contexto e, especialmente, para se estabelecer relação com o processo educativo do período, tem-se por objetivo o entendimento da relevância de Francisco Xavier para a Companhia de Jesus e, conseqüentemente, para a Igreja Católica, bem como para expansão do padroado régio. Isso porque a influência dos padres jesuítas não se limitou ao ensino das primeiras letras, mas

também, foram eles considerados importantes para os processos de expansão ultramarina e colonizadora nos séculos XVI e XVII.

2.2. RELIGIOSIDADE E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA LUSITANA NO SÉCULO XVI

O movimento histórico do século XVI foi marcado pela transição da produção da vida feudal para o capitalismo mercantil, pela formação dos Estados Nacionais, pelas grandes navegações (que conduziram a expansão territorial e descobertas de novas culturas), ascensão da burguesia, cisma da Igreja Católica, pela Renascença e Humanismo. É possível observar, nessa conjuntura, que as mudanças do período englobavam uma diversidade de setores da sociedade, desde culturais, econômicos, religiosos e até demográficos.

A Europa do século XVI se encontrava em processo de transformação das organizações sociais que, por consequência, abarcaram mudanças nos âmbitos políticos, culturais, econômicos e religiosos. O centro da ordem social pertencia ao rei e o monarca era concebido enquanto uma extensão de Deus na Terra. A garantia da Coroa devido aos laços sanguíneos era legitimada mediante o direito divino.

A concepção da prerrogativa divina do monarca possui origem na teologia religiosa do medievo e influenciou a organização social da modernidade, que assegurava que, diferentemente dos homens comuns, o rei possui dois corpos, que justificam o monarca enquanto dirigente e seus submissos enquanto dirigidos:

[...] que pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decrete enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo Político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e de Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e

esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo Natural (KANTOROWICZ, 1998, p. 210).

A composição mística do corpo político do rei é tão ampla que abarca também seus súditos. Dessa maneira, configura-se o rei enquanto a cabeça do corpo, e os subordinados, como membros. Tal sistematização responsabiliza o monarca pelo comando absoluto dos súditos. Estes, no que lhes diziam respeito, devem a obediência incondicional ao rei, visto que o mesmo não está sujeito a erros. De acordo com o autor:

[...] o outro é o Corpo político, e seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seu Súditos em conjunto compõe a Corporação. [...] e ele é incorporado com eles e eles com ele, e ele é a Cabeça, e eles os Membros, e ele detém o Governo exclusivo deles; e esse Corpo não está sujeito a Paixões como o outro, nem à Morte, pois, quanto a este Corpo, o Rei nunca morre (KANTOROWICZ, 1998, p. 25).

Nesse sentido, os corpos do rei compreendem-se um enquanto natural, que é mortal e concreto e corresponde ao monarca enquanto homem; outro místico, que é jurídico e político, imortal e imaterial, que permite a continuidade da monarquia com a morte de um rei e a passagem da Coroa ao sucessor, de modo que “o rei, ao contrário de um homem individual, é *in officio* o tipo e imagem do Ungido no céu, e conseqüentemente, de Deus” (KANTOROWICZ, 1998, p. 51-52, grifos do autor).

O papel régio enquanto mediador entre divino e humano, desenvolveu-se paralelamente com a interpretação dos textos religiosos do cristianismo. A Igreja também representa no corpo místico, cuja cabeça é Jesus Cristo, e no Estado, por sua vez, tal perfil era destinado ao monarca. Conseqüentemente, o entendimento do rei enquanto *in officio figura et imago Christi et Dei est*, não se limita a uma mera associação do rei ao divino, mas a concepção de que o mesmo era a personificação da vontade de Deus no plano terrestre e, por conseguinte, a ordem e a sociedade emanariam diretamente de Deus.

A consolidação do entendimento do corpo místico do rei durante o século XVI foi decisiva durante o momento de cisão da Igreja entre católicos e protestantes, ratificada pela máxima *non est potestas nisi a Deo* (não há poder que não venha de Deus) do apóstolo Paulo, em sua carta aos Romanos:

1 Obedeçam às autoridades, todos vocês. Pois nenhuma autoridade existe sem a permissão de Deus, e as que existem foram colocadas nos seus lugares por ele.

2 Assim quem se revolta contra as autoridades está se revoltando contra o que Deus ordenou, e os que agem desse modo serão condenados.

3 Somente os que fazem o mal devem ter medo dos governantes, e não os que fazem o bem. Se você não quiser ter medo das autoridades, então faça o que é bom, e elas o elogiarão.

4 Porque as autoridades estão a serviço de Deus para o bem de você. Mas, se você faz o mal, então tenha medo, pois as autoridades, de fato, têm poder para castigar. Elas estão a serviço de Deus e trazem o castigo dele sobre os que fazem o mal.

5 É por isso que você deve obedecer às autoridades; não somente por causa do castigo de Deus, mas também porque a sua consciência manda que você faça isso (Rm 13, 1-5).

Nessa perspectiva, em consonância com as Sagradas Escrituras, se não há outro poder, logo seria o poder do rei deífico, mediante permissão de Deus, pois “esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça” (KANTOROWICZ, 1998, p. 52) e representação da vontade divina na Terra. A insubordinação ao monarca, por sua vez, era considerada não apenas um ato infracional mediante as leis humanas, mas um ato de desobediência a Deus, ou seja, um pecado. A transgressão seria punida no plano físico e espiritual.

Pode-se considerar, nessa lógica, que submeter-se ao monarca significava estar de acordo com os preceitos dos ensinamentos cristãos, isso porque se concebia que “o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça” (KANTOROWICZ, 1998, p. 52). A aproximação do rei com a esfera religiosa da sociedade configurava-se de modo que:

[...] temos de reconhecer (no rei) uma *pessoa gêmea*, descendendo uma, da natureza, e a outra, da graça [...] Por intermédio de uma, pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deidade e pelo poder do sacramento (da consagração), excedeu a

todos os outros. Em relação a uma personalidade, ele era, por natureza, um homem individual; em relação à sua outra personalidade, era, pela graça, um *Christus*, isto é, um Deus-homem (KANTOROWICZ, 1998, p. 50, grifos do autor).

Vale destacar, contudo, que tal concepção não significava o entendimento do rei enquanto Deus, pois o direito de exercer o poder régio não emana de seu corpo natural, mas adquirido devido à graça de Deus para que se cumpra sua vontade. Desse modo, o rei somente o seria quando Deus determinasse. O agraciamento, contudo, é temporário, uma vez que, no momento da morte do corpo natural do rei, a graça é concedida a outro corpo natural.

Em concordância com o momento histórico do século XVI, exemplificada na organização do padroado português, o reflexo da figura soberana da organização social enquanto instrumento de materialização da vontade de Cristo demonstra a obediência à própria doutrina cristã e à legitimação do poder de influência da Igreja Católica.

A sociedade portuguesa do século XVI era religiosa em si e nessa configuração de organização do poder monárquico não havia a dissociação entre Estado e Igreja, pois “a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens” (PAIVA, 2005, p. 3).

É possível observar, desde o medievo, a incorporação de elementos religiosos pelo Estado, e vice-versa, para a criação de representações políticas. Tal característica não é exclusividade do momento histórico e do cristianismo, mas demonstra a influência do movimento social nas transformações sociais para o estabelecimento da cultura humana de determinado contexto:

Infinitas inter-relações entre Igreja e Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã. O papa adornava sua tiara com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação (KANTOROWICZ, 1998, p. 125).

A questão econômica do expansionismo português associou-se à lógica religiosa mediante interesses políticos mútuos entre a Coroa e o papado, que rendeu a Portugal o direito à instituição jurídica do padroado². O padroado consistia na delegação da responsabilidade pela expansão e manutenção do cristianismo nos territórios conquistados, pelo Sumo Pontífice, aos monarcas dos reinos ibéricos. De acordo com o código de Direito Canônico, a definição de padroado é a “[...] suma de privilégios, e de alguns encargos que, por concessão da Igreja, competem aos fundadores católicos de igrejas, capelas, ou benefícios, assim como a seus sucessores” (REGO, 1940, p. 23).

Na Europa do século XVI, o poder era justificado pelas esferas temporal e espiritual. Nesse sentido, o padroado régio pode ser considerado uma expressão da configuração social do período, permitindo uma análise e compreensão de como os indivíduos - no caso desse estudo, os padres da Companhia de Jesus - concebiam sua realidade. Ainda sobre as responsabilidades e benefícios eclesiásticos da Coroa portuguesa:

O Padroado Real Português pode ser definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões Católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. [...] Mais especificamente, os monarcas ibéricos foram autorizados pelo papado: a) a erigir ou permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitérios dentro da esfera de seus respectivos patronatos; b) a apresentar a Santa Sé uma curta lista de candidatos mais convenientes para todos os arcebispados, bispados e abadias coloniais e para as dignidades e funções eclesiásticas menores, aos bispos respectivos; c) a administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e a rejeitar as bulas e breves papais que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da Coroa. Estes privilégios significavam na

² O glossário organizado pelo grupo de estudos e pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil” (HISTEDBR), da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), disponibilizado em sítio eletrônico, define padroado enquanto “[...] direito de protetor, adquirido por quem fundou ou dotou uma igreja. Direito de conferir benefícios eclesiásticos. Nos textos historiográficos, o termo Padroado se refere ao direito de autoridade da Coroa Portuguesa a Igreja Católica, nos territórios de domínio Lusitano. Esse direito do Padroado consistiu na delegação de poderes ao Rei de Portugal, concedida pelos papas, em forma de diversas bulas papais, uma das quais uniu perpetuamente a Coroa Portuguesa à Ordem de Cristo, em 30 de dezembro de 1551. A partir de então, no Reino Português, o Rei passou a ser também o patrono e protetor da Igreja, com as seguintes obrigações e deveres: a) Zelar pelas Leis da Igreja; b) Enviar missionários evangelizadores para as terras descobertas; c) Sustentar a Igreja nestas terras. O Rei tinha também direitos do Padroado, que eram: a) Arrecadar dízimos (poder econômico); b) Apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos, o que lhe dava um poder político muito grande, pois, nesse caso, os bispos ficavam submetidos a ele” (CASIMIRO, 2006).

prática, que todo o sacerdote, da mais alta a mais baixa categoria, só poderia exercer o cargo com a aprovação da respectiva Coroa e que dependia dessa Coroa para o apoio financeiro e continua: A Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da respectiva Coroa, salvo em assuntos referentes ao dogma ou a doutrina (BOXER, 1978, p. 99-100).

No padroado, a partir do momento que os reis eram cristãos e a existência da concepção do rei enquanto expressão de Cristo, eles ainda assim, não estavam, pela perspectiva da ordem divina, acima do papado. Isso porque, de acordo com a religiosidade vivida na sociedade do período, “a relação com Deus se põe como relação filial, a paternidade divina se afirmando como o eixo fundamental em torno do qual se tecem as demais características” (PAIVA, 2007, p. 221).

A consolidação do padroado lusitano ocorreu ao longo de diversas concessões papais, mediante negociações entre Igreja e Coroa. As bulas papais de Nicolau V, concediam ao rei e seus descendentes não apenas a legitimidade para subjugar reinos dos considerados infiéis, mas também o direito de fundar igrejas nos territórios conquistados. *Dum Diversas*, de 1452, afirma que a fúria e a agressividade dos inimigos do nome de Cristo poderia cerceada, com coragem e firmeza dos reis e príncipes cristãos, que agiam debaixo da autoridade da Santa Sé:

[...] et ubicunque constitutos Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terras, Loca, Villas, Castra, et quæcunque alia possessiones, bona mobilia, et immobilia in quibuscunque rebus consistentia, et quocunque nomine censeatur, per eosdem Sarracenos, Paganos, infideles, et Christi inimicos detenta, et possessa, etiam cujuscunque, seu quorumcunque Regis, seu Principis, aut Regum, vel Principum Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terræ, Loca, Villæ, Castra, possessiones, et bona hujusmodi fuerint, invadendi, conquerendi, expugnandi, et subjugandi, illorumque personas in perpetuam servitutem [...] (NICOLAU V, *apud* JORDÃO, 1868, p. 15)³.

³ “[...] e onde quer que estejam estabelecidos seus reinos, ducados, condados, principados e outros domínios, terras, lugares, cidades, campos e quaisquer outras posses, mobília e imóveis, o que for encontrado nesses lugares, estejam em qualquer nome, que os mesmos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo detenham e possuam, ou qualquer rei, ou príncipe, ducados, condados, principados e outros domínios, terras, lugares, cidades, campos, posses que considerem boas, invadam, conquistem, dominem e subjugem suas pessoas em servidão perpétua [...]” (tradução livre).

Demonstrando o choque cultural entre muçulmanos e cristãos, é possível observar neste trecho a resposta da Igreja Católica mediante a ameaça sarracena enquanto uma justificativa para a escravidão, mesmo que o objetivo final fosse a conversão de almas.

Expedida pelo mesmo papa, ainda enaltecendo as virtudes dos reis e príncipes católicos e reiterando a necessidade da austeridade para com os infiéis na defesa e expansão do cristianismo, a bula *Romanus Pontifex* (1455), é considerada por Rego (1940) um documento definidor da organização do padroado lusitano. O documento autoriza a construção de igrejas, monastérios e o envio de missionários para os lugares colonizados pelos portugueses:

Nós temos ouvido ultimamente, não sem grande alegria e satisfação, como nosso amável filho, o nobre personagem Henrique, infante de Portugal, [...] tem aspirado desde sua mais tenra mocidade com todas suas forças, para que o mais glorioso nome do dito Criador seja anunciado, exaltado e reverenciado por todo o mundo, mesmo nas mais remotas e não descobertas localidades e também para trazer para o seio de sua fé os pérfidos inimigos Dele [...] o citado infante não sendo nem enfraquecido nem amedrontado pelos tantos e volumosos trabalhos, perigos e perdas, mas colhendo diariamente mais e mais zelo na perseguição desse tão laudável e pio propósito, tem povoado com Cristãos ortodoxos certas ilhas isoladas pelo oceano, e tem motivado assim a edificação de igrejas e outras casas pias nestas áreas, para que o divino serviço seja celebrado. [...] Nós, ainda, pelo teor desses presentes decretos declaramos que o Rei Afonso e seus sucessores e o infante já citado poderiam e podem de agora em diante, livremente e legalmente, nessas aquisições e com relação a elas, impor quaisquer proibições, estatutos e decretos quais sejam, mesmo os penais, e com imposição de qualquer tributo, dispor e ordenar com respeito a suas propriedades e domínios.

[...] Além disso, desde que seja próprio aos muitos caminhos em favor do aperfeiçoamento de um trabalho dessa natureza, nós permitimos que o já citado Rei Afonso e seus sucessores e o infante, [...] nas províncias, ilhas, e lugares já adquiridos, e a serem adquiridos por ele, poder descobrir e assim virem a ser fundados e construídos quaisquer igrejas, monastérios, ou outros lugares pios quais sejam; e também poder enviar-lhes quaisquer personalidades eclesiásticas quais sejam, como voluntários, assim como seculares e regulares de quaisquer ordens mendicantes, com licença, porém, de seus superiores, e que aquelas pessoas podem permanecer ali todo tempo que venham a viver, e escutar confissões de todos que vivem nas ditas partes ou que venham para lá, e depois das confissões terem sido escutadas, possam,

desta forma, dar absolvição em todos os casos, exceto aqueles reservados para a já citada Sé, e gozar da salutar penitência, e também administrar os sacramentos eclesiásticos livremente e legalmente, e isso nós permitimos e admitimos para o próprio Afonso e seus sucessores, os reis de Portugal, que devem vir mais tarde, e ao já citado infante (NICOLAU V, *apud* CONGAR, 1994, p. 2002).

O papa Calisto III, com a bula *Inter Coetera* (1456), concedeu, entre outros, o direito à Coroa portuguesa a cobrança de dízimos nas colônias, bem como cedeu ao Grão-Mestre da Ordem de Cristo a representação do poder espiritual e o direito de concessão de benefícios eclesiásticos. Por intermédio da bula *Aeterni Regis Clementia* (1481), o papa Sisto IV “fez a revisão de todos os privilégios concedidos à Coroa portuguesa até então, reafirmando todos os direitos e deveres concedidos” (TAVARES, 2002, p. 25).

A concessão dos direitos de provisão das missões em troca do financiamento das atividades eclesiásticas apresentou vantagens não apenas para os reinos de Portugal e da Espanha, mas especialmente para a própria Igreja Católica, uma vez que houve a transferência de atribuições, de modo que:

Os papas tinham as mãos cheias com os negócios de Roma e da Europa e não podiam, materialmente falando, pensar em converter infiéis. Faltava-lhes tudo. Para a Santa Sé, era quase um favor o que os Reis de Portugal faziam (REGO, 1940, p. 11).

A organização social europeia do século XVI pode ser considerada, portanto “[...] uma junção convencionada de setores tão diferentes, quais o da fé e o do império, ou seja, o da igreja e o do Estado” (PAIVA, 1982, p. 21). Concebia-se, também, que ser português era, sobretudo, ser católico, considerando a visão de mundo desses atores sociais do contexto, de modo que “o reino (e o rei) ou era católico ou não era reino (ou não era rei). Um Portugal não católico seria um paradoxo” (HESPANHA; XAVIER, 1993, p. 21).

É possível observar que a questão do ser português e católico implicava também na incorporação de atos considerados polidos e civilizados, consonante ao momento histórico em que se encontravam:

A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao

longo de pelo menos treze séculos, eles próprios construídos no contexto da vida social da época, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social (PAIVA, 2005, p. 3).

Era incumbência do rei não apenas a busca de riquezas por intermédio do comércio ultramarino, mas igualmente a expansão do catolicismo. Nesse contexto, figuram os missionários da Companhia de Jesus, que foram agentes diretos do Padroado, após 1540. Nesse sentido, “o padroado consistiu praticamente no controle das nomeações das autoridades eclesiásticas pelo Estado e na direção, por parte deste, das finanças da Igreja” (HOLANDA, 1977, p. 57) nos territórios conquistados.

É possível observar que a sociedade do período enfocava a onipresença divina, a fé enquanto alicerce cultural e a constituição social composta por indivíduos com funções diferentes, mas complementares. De modo que, o rei era concebido enquanto cabeça dessa organização e as demais esferas sociais como os órgãos essenciais para a sobrevivência de um corpo. Nesse sentido, compreende-se a união entre a religião e o direito que permeava essa sociedade:

Na sociedade humana cabe ao príncipe expressar a unidade do todo, não uma unidade abstrata, numericamente definida, mas uma unidade de vida, simbolizada pelo corpo, de tal forma que, se o príncipe deixasse de ser, toda a sociedade se desmoronaria. Da mesma forma, todas as partes do corpo são imprescindíveis para que o todo seja.

O rei é a cabeça. Os demais grupos são as diversas partes do corpo, a cada qual cabendo uma função e, como pré-requisito para o funcionamento do todo, o direito de ser ele, de modo a poder cumprir sua função. O rei não pode interferir na competência dos grupos, como a cabeça não pode interferir na competência dos outros membros do corpo. Tem que respeitar sua natureza. A função do rei é realizar a *ordem* e, assim, garantir, o *bem comum* (que resulta em *vida*) (PAIVA, 2005, p. 5, grifos do autor).

A cultura portuguesa do momento de transição do medievo para a modernidade era fundamentada na fé cristã, de modo que essa era a base para qualquer labor executado socialmente, tanto para a governança do rei, para os tratos dos comerciantes, para as descobertas dos navegantes, quanto,

obviamente, para as missões dos padres. Quanto à doutrina, a ordem referia-se à obediência, pois “era assim que os portugueses quinhentistas concebiam o universo: uma ordem, que implicava uma *subordinação*” (PAIVA, 2007, p. 27, grifos do autor).

A sociedade lusitana encontrava-se arraigada em princípios do cristianismo que buscavam a formação do homem moderno, desde a educação até o trabalho, pois o controle social estava interligado aos desdobramentos eclesiásticos. Dessa maneira, ser católico era considerado como um valor, uma virtude para os indivíduos, ao ponto que, com a expansão mercantilismo, criou-se um imaginário de que quanto mais cristãos, maiores seriam as vantagens financeiras para a sociedade. Sobre a base católica enquanto característica do reino, afirma-se que:

Portugal manifestou-se como uma das nações que mais cedo deu forma a um Estado, síntese de um rei e de um reino, com instituições, território, cultura e autonomia econômica, perfilando-se no areópago das nações cristãs como constantemente aliada ao papado, reconhecendo a matriz cristã e latina da sua tradição histórica, caldeada com várias culturas e etnias que enriqueceram o seu convívio em tempos medievais [...] (BARATA, 2000, p. 108).

A Europa do século XVI foi marcada por conjunturas sociais que permitiram e culminaram em transformações. Na religião, a Igreja Católica passava por seu período mais conturbado, que resultaram as reformas. Na esfera política e econômica, destacavam-se as conquistas ultramarinas, a cultura mercantil e acordos internacionais. A partir do século XV, Espanha e Portugal deram início a um marco para a Idade Moderna, a construção de seus impérios marítimos. Os limites territoriais desses reinos não limitavam-se à Europa, mas entendiam-se aos territórios costeiros da África, Ásia e América.

A perspectiva cristã da expansão territorial e dos tratados comerciais implicavam que ainda haviam “homens que desconheciam por completo a fé cristã. Era preciso fazê-los cristãos; era preciso fazê-los portugueses” (PAIVA, 2007, p. 47). Nesse sentido, observa-se que a consciência portuguesa do período era determinada por compreensões místicas e divinas, de modo que “[...] quando documentos referiam-se a Deus, notavam-se mais credibilidade e confiança por meio da compreensão jurídica; o discurso era interpretado como verossímil” (OLIVEIRA, 2015, p. 35).

É importante destacar que as produções historiográficas de autores lusitanos a respeito das navegações não estão isentas de ideologia, de maneira que é possível observar “um discurso nacionalista, que procurava enaltecer os descobrimentos como o grande momento do passado português, sua capacidade de enfrentar os desafios e o glorioso domínio de vastas extensões de terras” (TAVARES, 2002, p. 22).

Tal perspectiva é expressa inclusive pela utilização do termo “descobrimento” dos territórios pelos europeus, uma vez que tais localidades já se encontravam habitadas⁴ e estruturadas muito antes da interferência ocidental, bem como pela utilização demasiada de adjetivos para as realizações portuguesas, conforme se pode observar no ensaio do político português Antônio Sérgio de Sousa (1883-1969), “Breve interpretação da história de Portugal”, cuja primeira publicação em língua portuguesa é datada ao final da década de 1920:

Os descobrimentos do século XV foram uma façanha de gente metódica, dotada de clara inteligência política, de visão lúcida, muito precisa, dos escopos práticos a que tendia, e do estudo minucioso dos meios adequados a tais escopos: em suma, um vasto plano de conjunto, capacidades raras de organização [...] (SOUSA, 1988, p. 33).

Contemporâneo de Antônio Sérgio de Sousa, o historiador português Jaime Cortesão (1884-1960), na obra “História da expansão portuguesa”, publicada pela primeira vez em 1931, também enfatiza as virtudes lusitanas no processo de expansão comercial e territorial, especialmente na personificação do infante D. Henrique:

⁴ O historiador indiano Sanjay Subrahmanyam (1995), docente da Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA), afirma que se deve evitar a concepção do Oriente enquanto estático em relação ao dinamismo lusitano, como se os territórios asiáticos e seus povoados fossem uma espécie tábula rasa, na qual Portugal exercia poder e autoridade. Tal afirmativa baseia-se, entre fatores culturais e religiosos, a considerável desproporção demográfica dos continentes europeu e asiático após a peste negra. De acordo com o autor, a população da Ásia do século XVI chegou a, aproximadamente, 225 milhões de habitantes, com fortes tendências de crescimento que acompanharam a contemporaneidade, especialmente nas regiões tropicais e subtropicais, onde terras eram cultivadas e já havia o comércio de manufaturas. Em contrapartida, a região da Europa Ocidental possuía cerca de 36 milhões de habitantes, no mesmo período histórico.

Para maior compreensão sobre a relação entre Oriente e Portugal no século XVI: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português (1500-1700): uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

[...] basta divisar em conjunto a marcha geral da expansão do homem no planeta para se tornar patente que o momento decisivo, nessa série de tentativas por tantos séculos dispersas, é aquele em que os portugueses sob a direção ou inspiração do Infante conseguem, não só dar o corpo e unidade aos esforços do passado, mas assegurar-lhes, pela eficiência do novo impulso, a continuidade no futuro (CORTESÃO, 1993, p. 19).

Apesar das críticas, a historiografia tradicional lusitana possui o mérito de trazer à tona a discussão sobre as realizações comerciais europeias a partir do século XII e são consideradas de verdadeiros tratados a respeito da expansão portuguesa, pois buscam interpretações de ordem econômica e política para o momento histórico. Ambos os autores, Sousa e Cortesão, tratam o movimento expansionista enquanto resolução dos entraves comerciais europeus com o Oriente, ratificando a importância das rotas comerciais mediterrâneas, e concebem a conquista de Ceuta, em 1415, enquanto o primeiro passo para o avanço português para o Oriente.

É fundamental ter como princípio norteador de análise a expansão do comércio europeu para compreender como se organizavam os homens nas colônias lusitanas, considerando a mentalidade mercantil das relações do período, que se alastravam por todas as dinâmicas sociais estabelecidas pelos indivíduos.

Nesse sentido, “agir *mercantilmente* é estar em aberto para, sempre no pressuposto de convencer o outro a comprar o que se lhe passa, tocando-o pois em sua sensibilidade” (PAIVA, 2005, p. 11, grifos do autor). Contudo, não é possível entender um momento social tão complexo e repleto de imbricações, como apenas a necessidade de compra e venda de especiarias, quiçá a ânsia em angariar mais almas para o catolicismo a fim de aumentar as vantagens financeiras para a sociedade, pois os movimentos de transformação da sociedade possuem múltiplas determinantes e consequências:

Nesse sentido, logramos afirmar que a expansão portuguesa trouxe ao reino (posteriormente denominado Império) profundas mudanças de cunho político, econômico, religioso e cultural, advindas principalmente dos contatos e trocas com culturas, religiões e costumes até então pouco conhecidos dos portugueses de forma geral. Para além disso, queremos afirmar que o processo de expansão também tem sua origem em meio a

condicionantes que o tornaram possível, ou seja, que o processo de expansão português advém de condições favoráveis que permitiram seu início e continuidade ao longo do século XVI. Desta forma, entendemos que o processo expansionista provoca modificações políticas, econômicas e sociais não apenas nos povos “descobertos”, mas também, de igual forma, nos “descobridores” (BORGES, 2015, p. 18).

Os propulsores das conquistas territoriais estavam ligados a uma mistura de fatores políticos, estratégicos, econômicos e religiosos, de modo a refletir as particularidades da própria organização período, onde aspectos civis, religiosos e políticos mesclavam-se constantemente. Conhecido como grandes navegações, esse movimento de expansão territorial empreendido pelos reinos de Portugal e da Espanha também proporcionaram o encontro de culturas humanas:

A característica principal da história da sociedade humana antes dos descobrimentos de portugueses e espanhóis era a dispersão e o isolamento dos vários ramos da humanidade. As sociedades humanas que floresciam e declinavam em toda a América, e em grande parte da África e do Pacífico, eram completamente desconhecidas dos que viviam na Europa e na Ásia [...] Foram os pioneiros portugueses e os conquistadores castelhanos da orla ocidental da cristandade que uniram, para o melhor e para o pior, os ramos enormemente diversificados da grande família humana (BOXER, 2002, p. 15).

O autor afirma, também, que o êxito lusitano no processo conquistador de seu império, deve-se à característica de união do reino de Portugal, consideravelmente livre de conflitos e guerras civis. Tal condição não foi a mesma do reino Espanhol e demais nações da Europa ocidental, que possuíram inúmeros conflitos externos.

Essa unificação justifica-se pelo fato de Portugal ter definido suas fronteiras nacionais em 1249, com a conquista da cidade de Silves, durante a Dinastia Afonsina (1128-1385), que se encontrava sob o poder muçulmano, de tal maneira que “Portugal não só foi o primeiro dos estados-nações europeus modernos, como expulsou os invasores muçulmanos de seu solo [...]” (BOXER, 2002, p. 18).

Existem, entretanto, análises historiográficas que compreendem que condições como centralização do poder régio, localização geográfica, ausência de conflitos internos e consciência coletiva de nacionalidade, são apenas relevantes fatores instrumentais para a expansão portuguesa, mas não determinantes

materiais, que, por sua vez, são consideradas a inserção comercial de Portugal no mediterrâneo e o crescimento do Ocidente europeu:

[...] na sua eclosão o fenômeno expansionista português parece essencialmente como fenômeno local, embora mergulhe suas raízes mais profundas naquele crescimento orgânico do Ocidente europeu de que as demais expansões têm também remota origem. [...] De fenômeno predominantemente local, logo inflecte para se enxertar ao grande tronco do movimento comercial europeu já em curso (THOMAZ, 1994, p. 36).

Apesar da conquista territorial da cidade de Silves, considera-se que foi apenas com a Dinastia de Avis (1385-1580) que se iniciou, de maneira efetiva, o processo de construção do império marítimo lusitano. Sobre os primórdios da expansão marítima lusitana:

Nesse processo, na primeira etapa das viagens dos descobrimentos, deve-se fazer referência a uma figura em especial. Trata-se do Infante D. Henrique (1394-1460), quinto filho do rei D. João I (?-1433). Ele foi um grande incentivador das navegações, sendo por isso, conhecido como *Henrique, o Navegador*. Viveu na cidade de Sagres, ordenando a construção de vários estaleiros e arsenais, onde reuniu um grupo formado pelos melhores navegadores, cartógrafos e astrônomos da época. O grupo ficaria conhecido como *Escola de Sagres*. A importância desse fato para a expansão portuguesa é muito grande, já que foi a partir disso, que os portugueses desenvolveram um conhecimento que lhes permitiu a conquista dos mares (RUCKSTADTER, 2006, p. 51, grifos do autor).

A conjuntura que forneceu condições prévias ao pioneirismo de Portugal nas grandes navegações abrangia sua unidade territorial, as motivações econômicas e comerciais, a sua localização geográfica, aliaram-se à necessidade ideológica da expansão da fé católica em um cenário de avanço do protestantismo. Tais fatores somaram-se ao investimento na tecnologia para as navegações, considerando que no final do século XV os navegadores lusitanos já “sabiam calcular de forma bastante precisa a sua posição no mar pela combinação da latitude observada com o cálculo [...] seus principais instrumentos eram a bússola [...] o astrolábio e o quadrante” (BOXER, 2002, p. 43).

Os avanços tecnológicos não correspondiam apenas às técnicas de navegação, mas também nas embarcações utilizadas. Os aparatos bélicos das

naus portuguesas merecem destaque, pois se configuravam também como centro de comandos em territórios conquistados e, também, como mecanismos essenciais para a dominação e submissão de povos que apresentavam resistência.

Os navios mercantes eram consideravelmente maiores, com o intuito de um grande carregamento de mercadorias e que possuía leve armamento; e os galeões, por sua vez, eram armados para guerra e fixados nas cotas marítimas das rotas comerciais portuguesas, com o objetivo de defesa. Dessa maneira, a “ciência e a engenharia naval, no campo da cultura, cooperaram de forma decisiva não só no encetamento da expansão, mas, essencial e especialmente, na conservação dos domínios pretendidos” (BORGES, 2015, p. 25).

É interessante destacar que, da mesma maneira que existem vertentes da historiografia que enalteçam a expansão lusitana, os aspectos dos recursos humanos dispensados no período das navegações merecem enfoque, uma vez que sinalizam que a história é constituída por homens, refletindo suas próprias vulnerabilidades:

[...] isto não nos deve levar a ver os portugueses como uma raça de marinheiros intrépidos. Na sua maioria, eram camponeses, que nada sabiam acerca do mar e não dependiam economicamente dele. O estado dos conhecimentos de navegação dos portugueses, no começo dos descobrimentos, está bem patente no fato de a frota que foi conquistar Ceuta, em 1415, ter tido grande dificuldade em atravessar o estreito de Gibraltar (PEARSON, 1990, p. 24).

Considera-se também como um motivador fundamental para as navegações a necessidade de defesa às situações de riscos devido às pressões políticas de países vizinhos que Portugal sofrera a priori. Nesse sentido, a expansão também era concebida enquanto uma espécie de segurança política e territorial:

A expansão ultramarina portuguesa brota no seio de um reino periodicamente posto em risco. Num Estado submetido à pressão política espanhola e, mais tarde, à coerção econômica inglesa. Neste contexto, a Coroa lusitana engendra um expansionismo preventivo — "preemptivo" —, engatilhado para ganhar territórios do além-mar que poderiam vir a ser ocupados por Madri, donde a

extraordinária abstração geopolítica negociada entre as duas capitais ibéricas no tratado de Alcáçovas (1479), reconhecendo a soberania de Lisboa sobre Madeira, Açores e toda a África negra, e no tratado de Tordesilhas (1494), pactuando fronteiras comuns ainda por existir, em lugares remotos, inatingidos, "do que até agora está por descobrir no mar oceano", como especifica um dispositivo deste último texto, partilhando domínio e império sobre mares, territórios e povos ignotos (ALENCASTRO, 1998, p. 193-194).

É válido ressaltar que a própria expansão marítima é tanto fator motivador quanto agente causador de mudanças culturais na sociedade europeia do período. Isso porque forneceram subsídios para uma alteração dos conhecimentos de mundo mediante a conquista de outros povos. As viagens ao Oriente, por exemplo, proporcionaram contatos com formas estabelecidas de religiões que lhes eram ignoradas. Surge a necessidade de anúncio do evangelho a esses povos, de acordo com a visão de mundo do *Orbis Christianus*⁵, pois os "descobrimientos desencadearam em muitos portugueses do século XVI o processo de uma tomada de consciência dos deveres religiosos não cumpridos ou mal cumpridos, e acima de tudo dos deveres do apostolado cristão" (DIAS, 1973, p. 68).

Diferentemente do ocorrido na América, o encontro dos portugueses com os nativos da Ásia não causou tamanha estranheza, pois a Ásia sempre esteve

⁵ "O "orbis christianus" é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestasse culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do "orbis christianus". Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhe os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. A verdade se impõe por títulos próprios: não há por onde discuti-lo. Era determinação divina que aqueles, a quem deputara como chefes, cumprissem com a unidade da fé, com sua universalidade. A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. [...] Cumpria anunciar a verdade, em todo lugar e sempre. Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la viger. Este era o reino de Deus que já se constrói nesta terra, por conseguinte, devia se identificar com os reinos existentes. Daí se compreende a noção do Sagrado Império, orbe cristão, e a sua construção. À época, porém, que estudamos, o Sagrado Império já se desmembrara em Estados nacionais, legando a eles, assim mesmo, a desincumbência destas responsabilidades maiores. Não havia dualismo social: de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa. Não! A fé informava a todos os gestos humanos, indicando em sua razão última, Deus, mas nem por isso 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 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" (PAIVA, 1978, p. 20-21).

no imaginário cristão, devido à crença no apostolado de São Tomé⁶ e no Reino de Preste João⁷. O fator surpresa de tal contato não foi o número de gentios que encontraram, mas o de infiéis. A parcela do continente asiático da qual tiveram contato não era hegemonicamente cristã, mas dominado pelos muçulmanos. Todavia, conforme citado na conquista do território português de Silves, o embate com os muçulmanos não era algo inédito aos lusitanos. Nesse sentido, o conflito civilizacional se deu também no dualismo entre mouros e cristãos.

Os oito séculos de conflitos entre lusitanos e muçulmanos configuraram-se em vantagem para o colonizador português no Oriente, tendo em vista que a expansão comercial nesse território foi marcada pela disputa com o Islamismo na qual os “portugueses conseguiram assegurar e manter, por quase todo o século XVI, uma posição dominante no comércio marítimo do oceano Índico e uma parte

⁶ Tradição medieval da atribuição ao apóstolo Tomé o pioneirismo da expansão do cristianismo na Índia. O apóstolo Tomé, também chamado em grego de Dídimos (que exprime a ideia de simetria: gêmeo, duplo ou par), teria duvidado da ressurreição de Cristo e que, para nela crer, pôs os dedos em suas chagas, conforme exposto no evangelho de João, capítulo 20, versículo 25: “Se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não puser o dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma o creerei” (Jo 20, 25).

“De maneira geral, a lenda do Apóstolo, para a época moderna, esteve intimamente relacionada ao projecto expansionista do reinado de D. Manuel. [...] o mito de S. Tomé incorporou e adquiriu um cariz de estandarte político do Império português, associado à expansão ultramarina para o Oriente e à aliança desejada com os cristãos da terra do Preste João das Índias. Uniam-se aí os mitos basilares da cristandade: por um lado, o Apóstolo dos bárbaros e dos infiéis, o Dídimos S. Tomé; e, por outro, o bispo Preste João que havia levado a igreja e a fé para as Índias. Ligavam-se, dessa forma, duas argolas míticas para as terras do Oriente e chegava, para compor o número sagrado da esperança cristã, o povo escolhido por Deus para estabelecer as alianças, reconquistar a desejada cidade santa de Jerusalém, unir os povos na única e verdadeira fé e acrescentar glória e riqueza aquele Império, auto-considerado cabeça da cristandade. Tudo direccionado à paisagem do Éden. O Oriente era a rota principal dessa tríade espiritual, era lá que ocorreria a consumação dos tempos” (OLIVEIRA, 2005, p. 2 – 3).

⁷ “A lenda sobre a existência do Império do Preste João, monarca cristão cujos domínios se situavam no Oriente, mas que não se sabiam delimitar com exactidão, pertence ao imaginário geográfico e religioso do Ocidente Medieval. A sua origem remonta ao século XII: a partir de informações recolhidas no Próximo Oriente pelos cruzados sobre a existência de cristandades situadas a Leste dos territórios controlados pelos muçulmanos, foi-se construindo uma lenda sobre o Preste João, sucessivamente identificado com diferentes reis ou chefes asiáticos. O desconhecimento geográfico de toda a África sub-sahariana e a imprecisão das notícias que tinham sobre a Ásia e, sobretudo, acerca dos territórios banhados pelo Oceano Índico tornavam ainda mais difícil o conhecimento da situação real dos cristãos da Etiópia e do Oriente. Só assim se explica a fértil imaginação acerca das cristandades do Oriente, que se supunham muito numerosas, capazes portanto de auxiliar os cristãos do Ocidente a destruir o Islão” (ALMEIDA, 1999, p. 259 - 260).

“O nome de Preste João (Presbyter Iohannis) é, provavelmente, uma reminiscência da visita a Roma, em 1122, sob o pontificado de Calisto II, de um prelado indiano chamado João, que narrou inúmeras maravilhas, referindo os grandes milagres que se operavam junto ao túmulo do apóstolo S. Tomé” (THOMAZ, 1994, p.919).

muito importante no que se fazia a leste do estreito de Malaca” (BOXER, 2002, p. 55).

A compreensão da extensão territorial banhada pelo oceano Índico como um prolongamento do Mediterrâneo fez-se devido à maciça presença de muçulmanos, transplantando, de certa maneira, a lógica das cruzadas para a Ásia. Essa perspectiva demonstra, também, como o processo da consolidação do Império português era contraditório, incorporando a organização mercantil com tradições medievais:

[...] o Estado mercantilizou-se, mas não se organizou como empresa comercial. O cavaleiro deixou-se arrastar pela cobiça, mas não soube tornar-se mercador e arruinou-se nos gastos demasiados. O mercador quis ser, ou viu-se forçado a pretender ser cavaleiro, e a hipertrofia do Estado-negociante obstou ao desenvolvimento de forte burguesia mercantil e industrial. Descobriu-se a necessidade da poupança, mas desviou-se para a colocação imobiliária, sem fomentar o investimento. O dinheiro da expansão irá sobretudo para as igrejas multiplicadas no deslumbramento da talha, e para os solares a polvilhar a província – e o solar e a igreja ainda serão os pólos da construção urbana, fora disso assaz modesta. O investimento, quando se deu, inscreveu-se nos quadros senhoriais – cavaleiro-mercador, senhorio capitalista, Estado mercantilista-senhorial definem talvez a fugidia, cambiante, tão emaranhada realidade desses dois séculos (GODINHO, 1963, p. 62).

Percebe-se que, de acordo com o autor, o hibridismo social lusitano, definido pela figura do cavaleiro-mercador e refletido na estrutura econômica e política portuguesa, constituiu-se, posteriormente, em um entrave o desenvolvimento do Império, de maneira “no governo de D. João II e D. Manuel I, o peso da visão de mundo medievalista sobrelevou o das inovações” (OLIVEIRA, 2015, p. 41). Ainda sobre a complexidade da análise do contexto histórico de Portugal do período, devido à sobrevivência das características medievais na convivência com os elementos da cultura moderna que se instalavam:

[...] os descobrimentos foram o fenômeno sociocultural mais significativo gerado no e pelo Renascimento português. [...] O Renascimento português, como todo e qualquer Renascimento, é um fenômeno de continuidade e descontinuidade frente ao herdado. Uma conservação e uma superação dos sistemas de valor institucionalizados que abre as fronteiras da Idade Moderna (BARRETO, 1983, p. 316).

Durante o século XV, inspirados pelo reino de Castela, que tomou as terras dos mouros, foi despertada nos portugueses a ambição para a conquista da região de Granada, considerada então o último baluarte muçulmano em território ibérico, por meio de campanhas belicosas. Todavia, tal desejo foi impossibilitado devido à negação da solicitação da junção de forças entre reinos para tomada do território, pois concebia ao reino espanhol ser a potencial conquista de Granada direito seu (THOMAZ, 1994).

Tal negação não impossibilitou a conquista apenas de Granada, mas a expansão territorial em regiões ibéricas, pois encontrou-se Portugal cercado pelo oceano Atlântico e pelo reino de Castela. Projetou-se, então, a expansão portuguesa para o Mediterrâneo, mais especificamente para a direção da cidade portuária Ceuta, no Marrocos, justificada por sua localização:

Ceuta era antes da conquista portuguesa não só uma escala importante do comércio Leste-Oeste através do Estreito – função que a presença lusa deve ter incentivado – mas também próspera escápula do tráfego Norte-Sul como articulação que era do reino de Granada com Magrebe e, através dele, com o resto do mundo muçulmano (THOMAZ, 1994, p. 62).

A conquista de Ceuta expressaria, economicamente, uma estratégia de combate aos empecilhos comerciais impostos pelos muçulmanos da região, pois a rota era utilizada para o abastecimento de trigo para Portugal, bem como significaria, cultural e religiosamente, a satisfação para a nobreza lusitana ao vencer o considerado inimigo, conforme é exaltado na própria bula papal *Romanus Pontifex* (1455), ao enfatizar os feitos de D. Henrique nas expedições, pois “[...] reduzindo à sua fé não só os sarracenos inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis; depois da conquista de Ceuta por seu pai, muito contra aqueles inimigos foi realizado pelo mesmo infante” (NICOLAU V, *apud* CONGAR, 1994, p. 2002). Sobre a relevância de Ceuta enquanto referência econômica e estratégica para a expansão comercial portuguesa, é possível verificar:

A conquista de Ceuta simboliza, portanto, um momento em que todos esses elementos devem ser considerados. Ela pode servir tanto para iniciar a conquista do Marrocos, quanto para ser base de um ataque a Granada; ou ainda transformar-se em chave do

controle do Mediterrâneo para consolidar o comércio com a Sicília, esta sim a fornecedora de trigo para o reino de Portugal (TAVARES, 2002, p. 32).

Apesar das dificuldades em romper o poder islâmico, a cidade de Ceuta foi tomada em 1415 e é nesse contexto de movimentações contra o Marrocos que configuram-se as iniciativas que marcaram o expansionismo português:

A partir da tomada de Ceuta, em 1415, as viagens dos descobrimentos propriamente ditas têm início: em 1419, os portugueses descobrem o arquipélago da Madeira, em 1424 as Ilhas Canárias, em 1427 aos Açores e, em 1434, Gil Eanes atinge o Cabo Bojador. Estas viagens estendem-se durante o século XV (Cabo Verde em 1456; Ilhas do Príncipe e São Tomé, em 1471, seguido da conquista de Tânger), culminando com a passagem pelo Cabo das Tormentas (depois rebatizado de Cabo da Boa Esperança) por Vasco da Gama, em 1499, e a chegada e instalação dos domínios portugueses ao Brasil, em 1500 (BORGES, 2015, p. 26).

Instalou-se a expansão territorial além-mar portuguesa após a viagem de Vasco da Gama, no reinado de D. Manuel. Isso porque é a partir desse momento que se inaugura um novo caminho para as Índias, a Rota do Cabo da Boa Esperança. Abriram-se, dessa maneira, caminhos para a conquista de novos mercados e novos domínios para a Coroa, mas, também estimulou a colonização portuguesa na Índia.

A segunda expedição de Vasco da Gama para a Índia em 1502 possuía como objetivo conquistas permanentes no Oriente. Por intermédio da nomeação de D. Francisco de Almeida, o Estado da Índia foi constituído como entidade política em 1505, mediante determinações para a construção de fortificações no litoral, com o intuito de viabilizar a dominação portuguesa no comércio do oceano Índico (TAVARES, 2002). Entre 1500 e 1520, foram estabelecidas, pelos portugueses, feitorias comerciais e fortalezas em Moçambique, na África, e em Cananor e Cochim, na Índia.

A localização geográfica no qual centra-se este estudo é o Oceano Índico, onde encontravam-se, estrategicamente posicionadas, as principais rotas comerciais do Oriente. Por banhar a costa oriental africana, a península hindustani, e proporcionar contatos com o Golfo Pérsico, o Mar Vermelho, o

estreito de Málaca (principal passagem marítima para o Oceano Pacífico), o Índico proporcionava contatos comerciais multifacetados, de modo que “havia muitos contatos entre as várias culturas que se avizinhavam nesse espaço, assim como existiam rotas comerciais que se estendiam até a Indochina, Malásia e a própria China” (TAVARES, 2002, p. 44). Dessa maneira, as regiões portuárias do período experimentaram, antes da chegada dos portugueses, desenvolvimento dinâmico da economia, cultura e política (KI-ZERBO, 1977).

Sobre a consolidação da ocupação lusitana na Índia, é válido destacar que o “Império Português do Oriente não contou com domínios de extensos espaços de terra, mas com uma grande rede de feitorias e fortalezas que eram, substancialmente, protegidas e guarnecidas pelas frotas de navios portugueses” (BORGES, 2015, p. 29). Nesse sentido, no Oriente, o domínio de terras não foi o objetivo principal, mas o domínio das rotas comerciais, bem como a manutenção e segurança das mesmas.

A nomeação de Afonso de Albuquerque (1453-1515) para governador das Índias foi determinante para processo de expansão lusitana no Oriente, pois ele iniciou a construção do Estado Português das Índias⁸, bem como efetuou conquistas territoriais estratégicas para a afirmação da presença portuguesa no local: Goa, Ormuz e Málaca:

O seu plano [de Albuquerque] considerava a importância de se firmar o domínio português no Índico, para só então efetivar uma ação contra o Oriente Próximo muçulmano. Além disso, percebeu que o comércio inter-regional era mais seguro que a arriscada rota do Cabo, e garantiria bons lucros para sustentar a presença portuguesa na região. Assim, Albuquerque planejou a captura de quatro pontos para controlar algumas regiões: Adém e Ormuz, objetivando o controle do Mar Vermelho e do Golfo Pérsico; Cambaia e Malaca, domínio do Guzerate, Coromandel e o arquipélago malaio. O seu projeto não foi um sucesso absoluto, pois fracassou na tentativa de conquistar Adém, mas conseguiu as posições de Ormuz e Malaca, de importância fundamental, graças ao destacado papel comercial que exerciam no Oriente (TAVARES, 2004, p. 76).

⁸ De acordo com Boxer (2002) a nomenclatura Índia referia-se ao subcontinente indiano, bem como aos territórios cujo raio de influência portuguesa alcançava no Oriente. Posteriormente, utilizaram o termo Estado da Índia para indicar “suas conquistas e descobertas nas regiões marítimas entre o cabo da Boa Esperança e o golfo Pérsico, de um lado para a Ásia, e Japão e Timor, do outro” (BOXER, 2002, p. 55).

A tomada de Goa dos muçulmanos ocorreu em 1510. O território era considerado estratégico na medida em que não apenas se fortalecia a cristandade perante os infiéis, mas por estar entre dois pontos fundamentais para o ingresso das navegações vindas do Oriente Médio e do Pacífico: o Golfo Pérsico e o Cabo de Comerin. A tomada de Málaca e Ormuz, por sua vez, renderam recursos para financiar o avanço português no Oriente e o combate ao Islã (THOMAZ, 1994).

Após 1530, Goa foi constituída enquanto capital do domínio português no Oriente, local onde havia uma forte presença das autoridades portuguesas, como a instalação do Tribunal do Santo Ofício, em 1560. É válido destacar, todavia, que durante os primeiros anos da presença portuguesa em Goa, o ideal religioso configurou-se como um coadjuvante, pois as relações comerciais predominavam. Combater heresias e garantir a expansão do catolicismo sobressaíram às relações mercantis apenas após os primeiros anos de política expansionista na Índia, de modo que, de capital política, Goa tornou-se também capital da religião cristã da Índia portuguesa.:

[...] como se o imperialismo comercial dos primeiros anos tivesse dado lugar a uma espécie de imperialismo da fé que aspirava a fazer do Estado Português da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um sólido foco de cultura cristã (THOMAZ, 1994, p. 252).

Após a morte de D. Manuel I em 1521, a dominação portuguesa ganhou novas configurações. Diferentemente de seu pai, o Rei D. João III não possuía inclinação messiânica de combate aos muçulmanos por questões religiosas, mas por questões comerciais. O objetivo da Coroa era a consolidação de uma rede comercial no Índico. Buscou-se, nesse momento, eliminar a concorrência por intermédio de corsários. Tratou-se de uma cruzada por meio de disputa de poderes, na qual o mouro do Oriente não é o inimigo, mas, sim, o comerciante islâmico da região (THOMAZ, 1994).

Foi nesse cenário que transitou, de 1542 a 1552, o jesuíta Francisco Xavier, desenvolvendo missões de evangelização de diferentes povos. Com a documentação deixada pelo padre da Companhia de Jesus, é possível uma compreensão desses encontros culturais que ocorreram no século XVI, por uma

perspectiva que busca os traços culturais semelhantes e valores compartilhados com os povos além-mar, e não as especificidades que os distanciam. Isso porque foram nas semelhanças culturais que os jesuítas buscaram a construção de pontes simbólicas para o entendimento e aceitação do cristianismo.

A relação entre Portugal e os territórios do Oriente, onde buscavam estabelecer atividades comerciais, configurou-se enquanto uma rede de comunicação entre regiões, cujo objetivo era manter, de maneira coesa, a organização de povos e culturas variados, que estavam sob sua influência. Sobre a convivência humana no século XVI em tais territórios:

A luta que estes travavam por um sistema de direito natural válido para todos os tempos e lugares é, propriamente falando, a luta pela invenção de um sistema de convivência humana, independente dos costumes ou crenças religiosas de cada povo (THOMAZ, 1994, p. 218).

Observa-se que na Índia do século XVI já havia uma sociedade consolidada, com relações comerciais e culturais estabelecidas, embora bastante diversificadas. No litoral ocidental da Índia, especialmente em Goa, comunidades árabes, hindus, judeus, budistas e cristãos⁹ conviviam e relacionavam-se economicamente. Mesmo com as dificuldades de interação e rivalidade étnicas, as culturas por vezes mesclavam-se, como pode-se observar os acordos matrimoniais entre hindus e muçulmanos:

Muitas comunidades muçulmanas haviam se instalado na região e viviam de atividades comerciais, desenvolvendo relações com as comunidades hindus, mas com forte influência no poder político. Do ponto de vista cultural, percebe-se que havia uma oposição entre a forte identidade islâmica e a concepção de castas do hinduísmo, o que possibilitou a construção de uma espécie de fronteira étnica. Mas isso não impedia uma forma de interação, principalmente através de casamentos entre os comerciantes muçulmanos e mulheres hindus, geralmente de castas mais baixas (TAVARES, 2002, p. 48)

⁹ De acordo com Tavares (2002), a Índia do século XVI abarcava comunidades cristãs nestorianas e sírias, judeus oriundos da Europa (conhecidos como judeus brancos ou paradises) e do Oriente Médio (conhecidos como judeus negros ou malabares), hindus e budistas.

Partindo de uma perspectiva que afasta-se do eurocentrismo, o historiador indiano Sanjay Subrahmanyam, na obra “O império asiático português (1500-1700): uma história política e econômica”, cuja primeira publicação é datada em 1993, realiza uma análise da importância dos muçulmanos no contexto de desenvolvimento do Império português, uma vez que foi o povo que acompanhou o nascimento da consciência nacional portuguesa, bem como ratifica que:

[...] os portugueses não chegaram a uma Ásia estática, nem agiram sobre uma *tábula rasa*. Em vez disso, os portugueses viram-se instalados, nos séculos XVI e XVII, num mundo cujo equilíbrio de forças geopolíticas, sociais e econômicas estava em permanente mutação (SUBRAHMANYAM, 1995, p. 40, grifos do autor).

Ao analisar essa conjuntura histórica, é importante ter em mente que o processo de conquista territorial raramente ocorre de maneira pacífica, sem conflitos com os nativos. Dessa maneira, foi necessário tanto ao colonizador quanto ao colonizado, a adaptação cultural, mesmo que à base da força. Sobre a complexidade social da realidade indiana do período:

É esse universo complexo, muitas vezes acompanhado por tensões de ordem cultural e religiosa, vigoroso por suas riquezas e potencialidades comerciais, que os portugueses encontraram no final do século XV. Carregavam em suas naus um entendimento muito próprio do que seria o Oriente, e tiveram dificuldades de ajustar o olhar para aquela nova realidade (TAVARES, 2002, p. 51).

Da mesma forma que a expansão marítima proporcionou aos europeus novos contatos com realidades totalmente diferentes das suas, tais descobertas influenciaram a religiosidade do período e alteraram sua dinâmica. Nesse contexto, a Companhia de Jesus, destacou-se por sua mobilidade, distanciando-se da experiência mística monástica.

A espiritualidade da Companhia de Jesus, apesar de manter um caráter individual e privado de devoção, era independente da vida conventual e incentivava a experiência missionária, sendo a mesma até necessária para a salvação individual. Embora possuíssem conhecimentos sistematizados nas academias, a problemática jesuítica não foi construída apenas de uma

perspectiva erudita, mas pela realidade concreta das missões. Assim, compreende-se que a fundamentação jesuítica forjou-se em uma relação dialógica entre a prática e a ortodoxia cristã.

A presença lusitana na Índia já possuía bases quando Francisco Xavier iniciou seu trabalho religioso, em 1542. Xavier, o primeiro missionário da Companhia de Jesus, permite análise ao demonstrar a adaptação de seu método de evangelização de acordo com a realidade dos diferentes lugares em que exerceu missões. Na Índia, por exemplo, aderiu ao batismo em massa. Já no Japão, buscou Xavier a conversão por intermédio de debates racionais (GUPTA, 2014).

Associados à Coroa portuguesa, os padres da Companhia de Jesus transitaram por vastos territórios, onde entraram em contato com as mais diversas civilizações, com o objetivo de conversão das populações não cristianizadas. Convivendo com limites de cada cultura, os jesuítas puderam construir conexões entre esses mundos em sua práxis evangelizadora, tornando-se, uma espécie mediadores culturais.

Ressalta-se que, mesmo antes de sua oficialização, a Companhia de Jesus estabeleceu uma associação com a Coroa portuguesa. De acordo com Costa (2004), há registros em 1538 de uma carta de Diogo de Gouveia, embaixador em Paris, informando D. João III sobre a nova Ordem que surgia e como seus padres poderiam ser aproveitados nas missões expansionistas, principalmente no Oriente.

Tal comunicação surtiu efeito ao ponto de D. João III solicitar ao embaixador em Roma, Pedro Mascarenhas, que verificasse a veracidade dos fatos e, se constatada, convidasse os missionários para atuar sob a bandeira da Coroa portuguesa. A ida dos jesuítas Simão Rodrigues e Francisco Xavier a Lisboa, em 1540, firmou uma parceria que se tornou constante nos territórios lusos:

O embaixador entrou em contato com Loyola e com o Papa, solicitando seis padres para o propósito revelado pelo soberano português. Mas como isso ocorreu nos momentos iniciais da fundação da Ordem, só foi possível a destinação de dois religiosos: Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha. O segundo veio a adoecer e em seu lugar foi designado Francisco Xavier [...]. Em

1540 chegaram a Lisboa acompanhados por D. Pedro Mascarenhas. Os dois causaram grande impressão na corte portuguesa pela força de suas pregações, fazendo com que o rei retivesse Simão Rodrigues para o trabalho religioso em Portugal, enviando Francisco Xavier para o Oriente, em 1541 (TAVARES, 2004, p. 102).

Configurou-se uma espécie de predileção pelos jesuítas por parte da corte portuguesa em relação às demais Ordens que também se encontravam em territórios lusos, devido à adequação da espiritualidade da Companhia de Jesus ao contexto social em que se encontravam. Isso porque os padres da Ordem apregoavam votos de “castidade, a obediência e a pobreza, comprometendo-se a deslocarem-se para onde quer que o Papa os quisesse enviar”, que caracterizaram a Companhia de Jesus enquanto possuidora “de um grande dinamismo e sentido de eficácia que se viria a revelar instrumentalmente útil nos complexos espaços da presença oriental portuguesa” (MANSO, 2009, p.38). A proximidade com a Coroa portuguesa favoreceu a Companhia de Jesus nas suas missões:

A atuação direta junto ao poder monárquico e a corte eram inevitáveis, pois se revelava como uma forma possível de alicerçar o prestígio que se reverteria em privilégios temporais, garantindo o crescimento da missão jesuítica na condução da humanidade para o cristianismo. O convívio com os monarcas na corte facilitaria a obtenção de privilégios que não tardariam a chegar. A atenção de D. João III, para com a Companhia de Jesus, foi zelosa desde a chegada dos primeiros religiosos da Ordem em terras portuguesas [...]. O projeto do monarca para a atuação dos religiosos em suas terras dirigia-se a dois pontos distintos: primeiro, enviar missionários para atender o Oriente, ação empreendida em 7 de abril de 1541, com o envio do Pe. Francisco Xavier para as Índias; segundo, a consolidação da Companhia de Jesus no reino, [...] responsabilidade que coube ao Pe. Simão Rodrigues. O rei lusitano constituía as bases de um projeto tendo como intuito a consolidação da fé Católica por todo o disperso império português (ASSUNÇÃO, 2004, p. 98).

É necessário destacar que tais privilégios andavam em uma via de mão dupla, pois esperava-se a unidade cristã nos territórios portugueses para os quais foram enviados missionários jesuítas, e “o rei parece ter encontrado na formação e programa da nova Companhia uma possível saída para o incremento da evangelização dos espaços asiáticos” (MANSO, 2009, p. 37). A Companhia de

Jesus, por sua vez, consciente da necessidade de uma agência financiadora para as missões, recebia por intermédio de D. João III legitimação de seu papel enquanto Ordem de enfrentamento dos percalços encontrados pela Igreja católica no século XVI.

A valorização jesuítica acabou por impulsionar ainda mais a função social dos padres, de modo que realizavam não apenas o papel catequizador, mas também de educadores e organizadores políticos nas missões ultramarinas. Apesar da influência política da Ordem na Idade Moderna, os membros da Companhia de Jesus mantiveram seus ideais de caridade e pregação, considerando que “os jesuítas que frequentavam as cortes reais eram, por vezes, os mesmos que visitavam os hospitais, os doentes, os encarcerados e que realizavam todos os tipos de trabalhos para propagação do cristianismo” (BORGES, 2015, p. 49).

Ao considerar que o projeto de expansão no Oriente já possuía meio século de existência, a atuação da Companhia de Jesus fez-se necessária na medida em que demonstrou resultados quantitativos no trabalho de aglutinação do cristianismo se comparada às demais Ordens que lá se encontravam. A formação intelectual de Xavier e a estrutura hierárquica da Ordem foram fundamentais nesse sentido, devido à complexidade cultural encontrada. Nesse sentido, o sucesso das missões da Companhia de Jesus no Oriente no processo de evangelização significaria, conseqüentemente, o êxito do projeto imperial da Coroa portuguesa.

O Estado da Índia encontrado por Xavier possuía uma civilização formada, embora completamente distinta da do jesuíta e, diferentemente do que esse esperava, o cristianismo não era a religião predominante, mas sim o islamismo. O panorama da região demonstra que os lusitanos encontraram uma cultura estabelecida, com religiões e dogmas definidos, com organização política e atividades econômicas organizadas. Tal território possuía influência árabe, bem como já praticava atividades comerciais de maneira ampla, algo que tanto ansiavam os portugueses pela hegemonia. No aspecto religioso, conviveram e digladiaram nesse cenário em que atuou Francisco Xavier, muçulmanos, hindus, budistas e, logicamente, cristãos.

2.3. A COMPANHIA DE JESUS E A IGREJA CATÓLICA NO SÉCULO XVI

Para o estudo das obras de Francisco Xavier, é necessária a compreensão do indivíduo que viveu em um século de transição e de transformação. Faz-se essencial fornecer, inicialmente, bases para a compreensão dos discursos contidos em suas correspondências para a realização da análise em uma abordagem histórica. Ou seja, as cartas de Francisco Xavier, bem como as narrativas de sua vida, não podem ser compreendidas em si mesmas, mas faz-se primordial conhecer as disseminações sociais e religiosas envolvidas no processo colonizador português.

A expansão ultramarina do comércio e do cristianismo possuem ligações íntimas, pois a conversão do gentio e a busca de riquezas articularam-se no pensamento do período, no qual não havia uma separação do civil com o religioso, e o que ocorria no mundo material era justificado por interpretações religiosas de ordens divinas. Dessa forma, os processos colonizadores e missionários complementaram-se.

A Companhia de Jesus é considerada significativa para o processo colonizador de Portugal, especialmente por proporcionar uma mediação cultural entre colonizador e colonizado. Considerando que, conforme relatos em cartas entre membros da Ordem, em suas missões, os jesuítas apropriavam-se de características nativas para adentrarem a cultura local, incluindo o aprendizado dos idiomas das populações para onde eram enviados¹⁰. Dessa maneira, iniciava-se o processo de evangelização, com maior acesso à cultura dos gentios.

Entretanto, a característica da Companhia de Jesus por utilizar de incorporações culturais não apenas favoreceu o trabalho missionário, como também forneceu subsídios para críticas à Ordem por vertentes mais tradicionais da Igreja católica, devido ao uso de recursos não convencionais para desenvolver o trabalho de catequização e evangelização, como a música, dança e teatro,

¹⁰ Os jesuítas moldaram-se à cultura dos locais colonizados de tal forma que é fácil encontrar registros de obras escritas nas línguas nativas, como *Arte Gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (1595), escrita por José de Anchieta. O próprio Francisco Xavier sentiu necessidade, porém também dificuldade, em assimilar o japonês, todavia lançou mão de dois japoneses convertidos ao cristianismo que o acompanhavam nas missões para traduzir orações (BRITO, 2005).

alegando-se, dessa maneira, um afrouxamento da doutrina.

As absorções de aspectos culturais para a evangelização, todavia, não eram novidades no cristianismo, mas inspiradas na patrística e na escolástica, postas em prática pelos jesuítas, e demonstram duas atitudes cristãs dominantes frente ao legado pagão de desenvolvimento do conhecimento: a de adaptação e a de negação.

A primeira vertente de pensadores católicos buscou na cultura pagã embasamentos para justificar o cristianismo, buscando conciliar e incorporar elementos alheios aos pressupostos defendidos pela Igreja Católica, de modo que “o cristianismo, então, embora guardando sua originalidade irreduzível, é o prolongamento e consumação do que há de melhor na cultura profana” (NASCIMENTO, 1992, p. 14).

Santo Agostinho de Hipona (354-430), cujo pensamento fundou bases para a filosofia adotada pela Igreja, buscou justificar a utilização dos conhecimentos produzidos anteriormente ao cristianismo por outras culturas, articulando-os com a fé católica. Tanto que, comumente, é fácil encontrar manuais de filosofia básica de grande circulação, a concepção - um tanto simplória, mas não menos verdadeira - de que o mesmo é um autor que cristianizou as obras de Platão, utilizando assim elementos alheios à sua cultura religiosa para justificar sua fé:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos (AGOSTINHO, 2002, p.144).

Agostinho discorre na obra *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, escrita em 397, no argumento 40, sobre a “Utilidade do conhecimento das ciências” e “Instituições a serem adotadas ou rejeitadas” e o que é não somente lícito ao cristão aprender, mas também útil e necessário para a compreensão dos dogmas católicos e das Sagradas Escrituras, como especialmente, a leitura e a escrita:

Toda essa parte de instituições humana que são convenientes para as necessidades da vida, os cristãos não têm razão alguma

para evitá-las. Eles devem, bem ao contrário, à medida de suas precisões, dedicar-se a seu cumprimento e aprendê-las de memória. Algumas dessas instituições, é verdade, têm traços pouco marcados e assemelham-se a instituições naturais. Entre essas, é preciso absolutamente rejeitar e detestar as que têm em vista, como já o dissemos, o comércio com os demônios. Por outro lado, é preciso apropriar-se das instituições que os homens estabeleceram entre si, se não forem supérfluas ou de luxo. É para serem adotados, principalmente, os signos das letras, sem os quais é impossível ler. Igualmente, as diversas línguas sobre as quais já falei anteriormente. [...] Todos esses conhecimentos são úteis. É lícito adquiri-los. Eles não implicam superstição, nem levam ao relaxamento pelo luxo. Todavia, sob a condição de que nos entretenham sem trazer obstáculos aos bens superiores, os quais eles devem ajudar-nos a adquirir (AGOSTINHO, 2002, p. 127).

Nos argumentos 60 e 61 da mesma obra, Santo Agostinho discorre sobre a temática “Pertencem aos cristãos tudo o que os pagãos disseram de bom”, demonstrando que é válido aos cristãos realizarem a leitura de filósofos, bem como utilizarem tudo aquilo que for verdadeiro e compatível com a fé cristã.

É válido destacar que tais argumentos agostinianos fazem cair por terra a concepção simplória e equivocada de que o florescer do cristianismo obscureceu o desenvolvimento das ciências, que perpetua uma ignorância de seus adeptos justificados pela Igreja Católica. Ao contrário, observa-se o incentivo ao estudo e à pesquisa, bem como desconstrói o mito de que era interessante para os líderes católicos a falta de instrução de seus fiéis, para que os mesmos fossem facilmente manipuláveis. É claro que também não se pode desconsiderar que o acesso à cultura letrada e erudita era, e ainda é, limitado. Para o autor:

Elas [as doutrinas pagãs] possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, pesada carga de trabalhos supérfluos, que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade e ainda alguns preceitos morais muito úteis. E quanto ao culto do único Deus, encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que os fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais se espalham por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio. Quando, porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo-se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do evangelho (AGOSTINHO, 2002, p. 144-145).

A segunda vertente do posicionamento cristão frente os elementos culturais que não compartilham de sua fé e lhes são alheios é a que busca o distanciamento, acentuando a separação entre eles. Essa interpretação do cristianismo “constituem uma outra linhagem espiritual, mais sensíveis à transcendência do cristianismo em relação à cultura profana, e acentuam a separação entre este e o mundo” (NASCIMENTO, 1992, p.14).

Além de partilharem da mesma fé e comporem a Igreja Católica, ambas vertentes de compreensão da utilização da cultura e ciência heterodoxa pelo cristianismo, também possuem suas origens baseadas no trabalho de evangelização do apóstolo Paulo, demonstrados nos livros bíblicos de Lucas e Primeira Epístola aos Coríntios, respectivamente.

A prática da apropriação religiosa utiliza como exemplos, ações descritas pelo apóstolo em seu trabalho de evangelização em Atenas, onde adotou um discurso voltado para um povo cuja cultura era reconhecida e valorizada pela população. Paulo buscou inclusive a conciliação entre culturas, na tentativa de incluir seu Deus na religião politeísta local, afirmando que o altar levantado para o deus desconhecido era para o seu Deus, que é único e fez todas as coisas, mas que esse povo ainda não possuía tal conhecimento. Assim, é possível verificar que “servindo-se de alguns esquemas conhecidos das escolas filosóficas de então e já utilizados pela propaganda monoteísta dos judeus de cultura grega, ele procura aproximar a mensagem cristã daquilo que os filósofos gregos diziam” (NASCIMENTO, 1992, p. 11), Paulo buscou associar para essa sociedade não a superação das crenças gregas, mas sim um aperfeiçoamento.

Já o livro de Primeira Epístola aos Coríntios demonstra que, ao se recordar da visita que fez para essa comunidade convertida ao cristianismo, o apóstolo apresentou postura diferenciada ao lidar com a forma de transmissão do evangelho, pois a população já buscava vontade de conhecer mais sobre Jesus Cristo crucificado e ressurreto. Nesse momento, explica que a sabedoria humana difere da sabedoria divina, e faz uma crítica fervorosa a essa sabedoria profana, bem como os aconselha a mudar os costumes incompatíveis com a fé cristã. Tal passagem bíblica assume o posicionamento de distanciamento entre sagrado e profano, não buscando conciliações culturais, mas proferindo advertências.

É possível observar, mesmo na modernidade, a adoção de posturas de adaptação e negação dos legados pagãos dentro da Igreja Católica, fundamentados pela Sagrada Escritura e pelos Padres da Igreja, que norteiam a forma de ação diante a propagação do evangelho:

Circularam no Império Português ideias pedagógicas inspiradas na filosofia clássica, no Estoicismo, nas Sagradas Escrituras, na Patrística, na Escolástica. Essas ideias, baseadas em princípios do Antigo Testamento e nos ensinamentos cristãos, no desenrolar da história foram sendo ressignificadas e adaptadas à compreensão e à convivência de cada tempo e lugar por canonistas, teólogos e moralistas, comumente chamados doutores da Igreja. Principalmente a partir de meados do século XVI, até a primeira metade do século XVIII, estas ideias, que eram apresentadas em forma de sermões e livros de reflexões morais, passaram a ser difundidas com mais vigor mediante a anuência das ordens religiosas e, prevalecendo, com a licença oficial da Igreja Católica (CASIMIRO, 2002, p. 36-37).

Embora as vertentes cristãs de disseminação do evangelho divergem-se e se dividam em dois posicionamentos distintos, o entendimento de que a sabedoria de Deus prevalece enquanto enfoque é aspecto comum em ambas. Isso porque, mesmo sendo a sabedoria humana e pagã o ponto de partida, o fazer filosófico moderno da Companhia de Jesus utilizava-a para alcançar a sabedoria divina, para compreender os ensinamentos de Cristo e interpretar as Sagradas Escrituras.

A Companhia de Jesus, fundada no século XVI, enfrentava o desafio da patrística de lidar com pagãos, mas com o conhecimento filosófico da escolástica, que buscava unir fé e razão. Baseados na incorporação de elementos alheios ao cristianismo, a Ordem utilizou-se da apropriação cultural para promover a conversão dos gentios, bem como combateu o infiel, sem tentativas de aproximações. Isso porque o gentio era considerado o sujeito que não havia experimentado contato com a verdade cristã, já o infiel, por sua vez, não apenas a conhecia, como também a rejeitava.

É possível exemplificar os embates culturais enfrentados pelos jesuítas no processo missionário para ilustrar a dinâmica conflituosa na colônia, uma vez que buscavam a tentativa de articulação entre a apropriação cultural para a imposição da fé cristã, como nas críticas que partiram dos portugueses, cujas vidas

desregradas nas colônias eram cerceadas pelos padres, que se opunham aos costumes desenvolvidos fora dos preceitos cristãos (ASSUNÇÃO, 2004).

Outro exemplo é o embate em torno da escravidão indígena em terras americanas. Senhores de engenhos desejavam o trabalho escravo dos índios, todavia encontraram resistência indígena apoiada pelos jesuítas, que possuíam prestígio e grande influência com a Coroa, e incentivavam os aldeamentos. A contradição era denunciada por colonos, pois entendiam que os jesuítas desejavam para si toda aquela forma de trabalho (ASSUNÇÃO, 2004).

Tais exemplos lançam luz a uma visão romantizada do que seria a atuação dos jesuítas, enquanto defensores dos mais frágeis. Por outro lado, os padres também arrebatavam infantes indígenas para os criarem longe dos costumes nativos de seus pais, considerados como pecadores e não civilizados. Tais crianças, depois de criadas em uma educação que os lapidavam dentro de uma perspectiva cristã, voltavam para a comunidade indígena onde atuavam de maneira diferente de seus antepassados, auxiliando o processo de conversão ao cristianismo em sua aldeia (BAÊTA NEVES, 1978).

O trabalho desenvolvido com crianças também mereceu ênfase na Companhia de Jesus. Tal fator é de fácil justificativa se for observado o contexto histórico da modernidade, no qual o conceito de infância inicia a tomar forma e as crianças não são mais vistas como adultos em miniaturas, mas seres que necessitam de cuidados específicos:

[...] no fim do século XVI uma mudança muito mais nítida teve lugar. Certos educadores, que iriam adquirir autoridade e impor definitivamente suas concepções e seus escrúpulos, passaram a não tolerar mais que se desse às crianças livros duvidosos. Nasceu então a ideia de se fornecer às crianças edições expurgadas de clássicos. Essa foi uma etapa muito importante. É dessa época realmente que podemos datar o respeito pela infância. Essa preocupação surgiu na mesma época tanto entre católicos como entre protestantes, na França com na Inglaterra (ARIÈS, 1978, p. 135).

Soma-se ao fator de compreensão do período que a criança é uma tábula rasa, na qual o que for pintado, tal figura ela representará. Tal pensamento é disseminado dentro da Companhia de Jesus, nos legados escritos de seus membros, conforme é possível observar que “os ânimos dos meninos como uma

tábua rasa que um insigne pintor tem aparelhada para pintar nela qualquer imagem [...] se anjo, anjo; se demônio, demônio representará” (GUSMÃO, 2004, p.13).

Nesse sentido, a formação das crianças dependia de seus pais, mestres e preceptores, pois assim como o quadro, bem ou mal pintado, depende do pintor, assim “bem, ou mal criado, o filho depende dos primeiros ditames que nele, como em tábua rasa, debuxou o pai enquanto menino” (GUSMÃO, 2004, p. 14). A criança tornava-se, dessa maneira, uma espécie de redentora social que, dependendo dos ensinamentos, poderia agir modificando a sociedade.

Costumes como a poligamia, a antropofagia, o incesto, politeísmo, entre outros, eram considerados tão repudiados na cultura cristã ocidental, mas aceitáveis em outras comunidades que ainda não possuíam contato com o contexto do catolicismo. Era necessária, dentro da perspectiva da cristandade, a supressão de determinados aspectos culturais para que outros fossem estabelecidos.

Não é incorreto afirmar que, certamente, os nativos também desprezavam costumes de seus colonizadores. Mas é certo que ambos, colonizador e colonizado influenciaram-se mutuamente. Porém, é válido ressaltar que a compreensão da história com maior acesso é, na maioria das vezes, aquela pertencente à hegemonia da produção intelectual, que a deixou documentada e divulgou-a com afinco, como as publicações das obras e correspondências jesuíticas.

Os conhecimentos acumulados sobre a história da humanidade nada mais são do que interpretações sobre a própria história. Tais interpretações de acontecimentos e suas motivações são feitas pelos homens com intencionalidades e subjetividades. O que é permitido conhecer é apenas parcela da realidade, ou até mesmo a verossimilhança, validada entre pares que compartilham da mesma visão e induzidas por relações de poder. Nesse sentido, as escolhas de perspectivas teóricas não são escolhidas e divulgadas à exaustão aleatoriamente, mas defendem e representam uma corrente de pensamento hegemônico¹¹.

¹¹ Para maior compreensão sobre a coexistência de paradigmas científicos, sugere-se a leitura: KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

Nessa perspectiva, seria correto afirmar que colonizadores acreditavam que sua cultura era superior a dos colonizados? Responder tal questionamento é tarefa complexa e delicada, pois ao fazê-lo, há um grande risco de se cair em um anacronismo. Isso porque naquele período ainda não existia o debate científico sobre o respeito à diversidade cultural, etnocídio e que a luta por direitos humanos ainda é algo recente. No entanto, vale refletir que, se na contemporaneidade ainda é possível encontrar frequentes demonstrações de xenofobia e intolerância, quiçá no início do processo colonizador, considerando que o Ocidente já possuía uma autoconsciência e objetivava sua legitimação, mesmo que pela imposição.

Compreende-se, nesta pesquisa, ser limitado pensar a cultura enquanto algo estanque, imutável. Uma vez que as próprias raízes etimológicas do conceito cultura¹² estejam conectadas a ação dos indivíduos sobre si mesmos, enquanto sujeitos e sociedade, no sentido da plena realização de suas capacidades e potencialidades. Conforme afirmado anteriormente, independente do colonizador, o colonizado também o modifica, ocorrendo então um híbrido entre culturas. É claro que tal interpretação não exclui da análise as maneiras violentas de tentativas de conquista da hegemonia, típicas do processo civilizador.

No caso das missões, ao adaptarem seus métodos de evangelização aos nativos, sofriam também os jesuítas as transformações pelo meio. Fator que inclusive fomentou as críticas que favoreceram o processo de supressão¹³ da Ordem no século XVIII, que ainda paira na Igreja Católica no século XXI.

No encontro cultural entre os padres e os povos dos territórios que compunham o Império Português não se é possível concluir que desses contatos

¹² “Cultura é uma palavra latina: *cultura*, com a mesma raiz de *cultus* (cultivo e culto), do verbo *colo, is, ere, ui, ultum* (cultivar), aplicado a domínios tão diversos como os campos, as letras e a amizade. Cícero (106-43 a.C) usa a expressão *sese excolere ad humanitatem* (“cultivar-se, a fundo, segundo e para *humanitas*”), tendo este vocábulo *humanitas*, na língua latina três significados: aquilo que faz que o homem seja um homem; a preocupação do homem pelo homem, no sentido da sua mútua vinculação - em grego, *philanthropia*; aquilo pelo qual o homem se torna verdadeiramente homem, a sua formação ou educação - em grego, *paideia*. O mesmo Cícero e Horácio (65 - 8 a.C) referem-se à *cultura animi* (cultura do espírito). De onde, originalmente: *cultura é a ação que o homem realiza quer sobre o seu meio quer sobre si mesmo, visando uma transformação para melhor*” (ANTUNES, 1999, p. 33, grifos do autor).

¹³ Para maior compreensão sobre o processo de supressão da Companhia de Jesus: LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: A conquista*. Lisboa: Estampa, 1993, e, WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume, 2006.

“um dos lados pudesse manter imaculadamente sua cultura, enquanto outro seria vítima de um processo de aculturação irreversível, é desconsiderar uma série de fatores que fizeram parte do processo de catequização” (KIST, 2007, p. 6). Nesse sentido, o processo de catequização desenvolvido nas missões jesuíticas era também:

[...] uma atuação educativa, na medida em que formar o cristão era forjar uma parte importante e essencial da cultura ocidental. [...] Não estamos à procura de vilões ou heróis, mas tão-somente compreendemos os dois lados como culturas diferentes, que foram se transformando pelo contato e convívio. Os jesuítas não foram destruidores de uma cultura, ao menos não de forma consciente, pois acreditavam estar prestando um serviço ao cristianismo e à humanidade, promovendo a salvação das “almas perdidas” dos silvícolas. Utilizaram-se do ensino como instrumento de catequese e deixaram seu legado [...] (COSTA, 2010, p. 67).

A própria Igreja Católica definiu, posteriormente, o neologismo inculturação para denominar a integração entre culturas na realização dos trabalhos missionários. Azevedo (2001) afirma que o termo foi utilizado oficialmente pelo jesuíta Pedro Arrupe (1907-1991) - que também desenvolveu missões no Oriente, porém, no século XX - no IV Sínodo dos Bispos, em 1977, convocado pelo papa Paulo VI, tendo como tema “A catequese no nosso tempo, especialmente para as crianças e os jovens”. De acordo com Arrupe, na obra “Carta a toda a Companhia sobre a inculturação”, publicada em 1978, o conceito de inculturação é compreendido enquanto:

A encarnação da vida e mensagem cristãs numa área cultural concreta, de tal maneira que essa experiência não só chegue a expressar-se com os elementos próprios da cultura em questão, mas se converta no princípio inspirador, normativo e unificador que transforme e recrie essa cultura, originando assim, uma nova criação (ARRUPE *apud* BAPTISTA, 2005, p.8).

A justificativa para a inserção da cultura ocidental cristã nas mais diversificadas regiões do globo terrestre encontra subsídio na afirmativa de que “Deus é onipotente. Pode impregnar a pessoa de Evangelho. Mas não é prepotente. Não a violenta” (LIMA, 2000, p. 49). Nesse sentido, sugere-se uma noção de que a inculturação não é vista, pela perspectiva católica, enquanto

imposição - uma vez que há o livre arbítrio – mas de redenção cultural:

Inculturação: expressar o Evangelho pelas categorias da cultura. Encarná-lo nas suas instituições. Levá-lo ao mais profundo tecido das vicissitudes humanas: aos critérios de juízo, aos valores determinantes, aos pontos de interesse, às linhas de pensamento, às fontes inspiradoras, aos modelos de vida. A cultura assimila o Evangelho a partir de suas próprias matrizes.

É a vida que vai progredindo e vai produzindo uma interpretação típica do Evangelho. O Evangelho assume a cultura (=encarnação). Purifica-a de suas deficiências (= redenção). Transforma-a e a sobreeleva (=ressurreição) (LIMA, 2000, p.52).

Miranda (2001) afirma que o discurso proferido pelo papa João Paulo II¹⁴, em 1980, à UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), em Paris, consolidou a utilização do termo pela Igreja Católica e pela antropologia teológica enquanto fato histórico, no qual o evangelho é inserido gradualmente em uma cultura, e que toda cultura tem potencial para a incorporação do mesmo.

Tal concepção demonstra a complexidade da discussão sobre a cultura no

¹⁴ “*Genus humanum arte et ratione vivit*. Estas palavras de um dos maiores gênios do Cristianismo, que foi ao mesmo tempo continuador fecundo do pensamento antigo, levam além do círculo e da significação contemporânea da cultura ocidental, seja ela mediterrânea ou atlântica. Têm uma significação que se aplica ao conjunto da humanidade onde se encontram as diversas tradições que formam a sua herança espiritual e as diversas épocas da sua cultura. A significação essencial da cultura consiste, segundo estas palavras de São Tomás de Aquino, em ela ser uma característica da vida humana como tal. O homem vive uma vida verdadeiramente humana graças à cultura. A vida humana é cultura também neste sentido que o homem se distingue e se diferencia por meio dela de tudo o que existe com outra origem no mundo visível: o homem não pode prescindir da cultura. [...] Se a distinção entre cultura espiritual e cultura material é justa em função do carácter e do conteúdo dos produtos em que se manifesta a cultura, é preciso verificar ao mesmo tempo que, por um lado, as obras da cultura material fazem aparecer sempre uma "espiritualização" da matéria, uma submissão do elemento material às forças espirituais do homem, isto é, à sua inteligência e à sua vontade — e que, por outro lado, as obras da cultura espiritual manifestam, de maneira específica, uma "materialização" do espírito, uma encarnação do que é espiritual. Nas obras culturais, esta dupla característica parece ser igualmente primordial e igualmente permanente. [...] Recordando isto, não quero de maneira nenhuma diminuir a herança dos outros continentes, nem a especificidade e o valor desta mesma herança que deriva das outras fontes da inspiração religiosa, humanista e ética. Bem mais, a todas as culturas do conjunto da família humana, das mais antigas às que nos são contemporâneas, desejo prestar a homenagem mais profunda e sincera. [...] Para criar a cultura, é preciso considerar, até nas suas últimas consequências e integralmente, o homem como valor particular e autônomo, como o sujeito portador da transcendência da pessoa. É preciso afirmar o homem por ele mesmo, e não por algum outro motivo ou razão; unicamente por ele mesmo. Bem mais, é preciso amar o homem porque é homem, é preciso reivindicar o amor pelo amor por causa da dignidade particular que ele possui. O conjunto das afirmações quanto ao homem pertence à substância mesma da mensagem de Cristo e da missão da Igreja, apesar de tudo o que os espíritos críticos puderam declarar na matéria, tudo o que puderam fazer as diversas correntes opostas à religião em geral e ao Cristianismo em particular” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 2, grifos do autor).

processo colonizador, de maneira que a própria Igreja Católica reconhece, na atualidade, que a incorporação de elementos culturais externos aos seus dogmas não devem ser adotados pelo simples fato de proporcionar o convencimento, pois iria ser tratar de uma mera adaptação do evangelho, mas que deve ocorrer na reciprocidade das relações dialógicas, considerando a crença de que todas as culturas possuem uma base una.

A Companhia de Jesus exerceu uma evidente influência na formação do pensamento moderno, principalmente por intermédio do seu trabalho de evangelização e, conseqüentemente, educacional. John O'Malley (2004) afirma que a história dos primeiros jesuítas começa antes mesmo que a própria Companhia de Jesus passasse a existir oficialmente, em 1540. Para o autor, inicialmente, a intenção da união espiritual de amigos, mediante a realização de exercícios propostos por Loyola, não se objetivava a fundação de uma Ordem:

[...] os sete estudantes passaram suas horas livres juntos em conversa devota, tentando imaginar para onde seus futuros os poderiam levar. Nesse período eram apenas "amigos no Senhor". [...] Na festa da Assunção de Maria em 15 de agosto de 1534, eles se uniram por voto para trilhar o mesmo caminho de ação, assim como levar uma vida de pobreza. A decisão de viver em celibato estava implícita ao tornarem-se padres, apesar desses votos e da decisão relacionada à ordenação, todos insistiram em relatos posteriores sobre essa virada crucial em suas vidas, que não tinham a intenção de fundar uma nova ordem religiosa. Para Inácio, contudo, uma carta posterior a seu irmão mostra que, naquele período ou imediatamente depois, uma ideia sobre essa possibilidade já tinha germinado (O'MALLEY, 2004, p. 57).

A Companhia de Jesus foi fundada pelo padre espanhol Inácio de Loyola (1491-1556) em 1534 - embora passasse a existir oficialmente com a bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, do papa Paulo III, em vinte e sete de setembro de 1540 - com a união de sete estudantes da Universidade de Paris: Loyola, Pedro Fabro (1506-1546), Francisco Xavier (1506-1552), Diogo Laínez de Almazan (1512-1565), Afonso Salmerón (1515-1585), Nicolau Afonso Bobadilla (1509-1590) e Simão Rodrigues (1510-1579).

Há de se considerar que a fundação da Ordem ocorreu no momento histórico do século XVI, em um contexto da expansão mercantil, da Reforma

Protestante e da Reforma Católica¹⁵. Denominar-se-á aqui no texto estes termos, e não Reforma e Contra-reforma, considerando que o movimento histórico das relações sociais estabelecidas do período também refletiam na religiosidade. Isto, porque se interpreta as relações históricas como conseqüências da vivência da espontaneidade da sociedade, ou seja, trata-se de uma reatuação da cultura por intermédio das experiências sociais. Sobre os movimentos reformistas da cristandade na modernidade:

No século XV já se ouviam inúmeras vozes, em lugares diferentes, que reclamavam da atuação da Igreja, criticada por estar mais preocupada com os aspectos externos do que internos. A crítica a um ritualismo vazio, interesseiro e imiscuído nas esferas terrenas políticas e sociais, se fazia sentir cada vez mais, gerando, internamente na Igreja, desejos e solicitações de mudanças. A chamada Reforma Protestante, iniciada por Lutero em 1517, com certeza acelerou o processo da Reforma Católica, mas não foi seu único sentido, razão pela qual é muito precipitado conceituar o movimento reformador católico de Contra Reforma (COSTA, 2005, p. 2).

Nesse sentido, a Igreja não guerreava para ser maior ou melhor, mas passava por um momento de transformação, que culminou na separação da cristandade. A Igreja Católica, independente da Reforma Protestante, necessitava ser repensada internamente desde a Idade Média¹⁶.

Os conflitos políticos entre as autoridades do alto clero do período possibilitaram o nascimento do Protestantismo dentro do seio da própria Igreja Católica, cujo principal representante foi o monge agostiniano alemão Martinho

¹⁵ Sugere-se, para aprofundamento sobre a Reforma da Igreja Católica, as seguintes obras: DANIEL-ROPS. *A Igreja do Renascimento e da Reforma – uma era de renovação: a Reforma Católica*. Tomo IV, volume 2o da História da Igreja de Cristo. Porto: Tavares Martins, 1969, e , MULLET, Michael. *A contra reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia*. Lisboa: Gadiva, 1985.

¹⁶ “O concílio de Trento não foi somente contra reformador. Foi, antes de mais nada, reformador da Igreja, dos inúmeros problemas internos que grassavam a instituição, problemas estes que foram potencializados pelo advento das igrejas protestantes oriundas das reformas religiosas do século XVI. Em contraposição aos pontos que foram objeto de rompimento das novas religiões cristãs, a Igreja Romana reafirmou a sua hierarquia, reafirmou o comando absoluto do papa, reafirmou todos os sacramentos como substanciais à vida dos cristãos, reafirmou, em síntese, sua teologia que fora inicialmente formalizada na Idade Média. Mas a Igreja Romana, reunida em Trento, decidiu que seus padres, para dar conta de toda uma revitalização de seu poder, tinham que ser melhor instruídos, melhor preparados para continuar seu magistério juntos aos católicos e tentar angariar de volta para as colunas papistas aqueles que se rebelaram” (COSTA; SOUZA, 2015, p.98).

Lutero (1483–1546). Lutero expôs em Wittenberg, noventa e cinco teses que denunciavam a corrupção da Igreja e da Cúria Romana e propunha elementos para um novo direcionamento desta. Este ato proporcionou a excomunhão do monge, fazendo-o, assim romper definitivamente com a Igreja Católica:

Por conta, não só de suas posições nada ortodoxas em matéria de fé e teologias [...], mas também (e talvez principalmente) por suas críticas à vendas de indulgências levada a efeito pelo Papa Leão X desde 1515 para o término da construção da Basílica de São Pedro em Roma, Lutero foi excomungado em 1520 através da bula **Exsurge domine** de 15 de junho e considerado herético em 1521, através da bula **Decet romanum pontificem**, de 3 de maio. E mesmo tendo seus livros proibidos, as questões que suscitou passaram a ser discutidas amplamente. Não foram poucas as tentativas de reconciliação de Lutero e com a Cúria Romana (ARNAUT DE TOLEDO, 1996, p. 54-55, grifos do autor).

Sobre tentativas de reconciliação entre Lutero e a Igreja, Casimiro (2002) acrescenta que não fora intento a separação, mas a crítica aos abusos recorrentes, com o objetivo de mudanças. Em suma, as teses de Lutero aconselham a penitência, alertam para a falsa confiança na salvação por intermédio de indulgências e dinheiro, a importância da caridade e do evangelho, bem como a distinção entre poder eclesiástico e secular:

Existem várias explicações sobre a Reforma Protestante, mas, geralmente, fala-se em duas causas principais: a explicação tradicional diz que a Reforma aconteceu devido a abusos e desordens que havia na Igreja de então, sobretudo na própria cúria romana. Na explicação dos protestantes, os reformadores quiseram evocar o genuíno e autêntico sentido do cristianismo, do qual, a Igreja romana, aos poucos, se separava. Outros textos mostram que Lutero não queria se separar da Igreja. Queria, sim, uma transformação radical: do primado papal, da liturgia, dos dízimos, das imagens etc. (CASIMIRO, 2002, p. 86 - 87).

Com a eleição do papa Paulo III (1534-1549) e a convocação do Concílio de Trento (1546–1563)¹⁷, a Igreja Católica procurou manter sua influência sobre

¹⁷ “O Concílio de Trento foi reformador diante dos inúmeros problemas internos que grassavam a instituição Igreja Romana, problemas estes que foram potencializados pelo advento das igrejas protestantes oriundas das reformas religiosas do século XVI. Em contraposição aos pontos que foram objeto de rompimento das novas religiões cristãs, a Igreja Romana reafirmou a sua hierarquia, reafirmou o comando absoluto do papa, reafirmou todos os sacramentos como

os príncipes católicos e a unidade da Igreja. A Igreja Católica, nesse período, constituía-se como uma associação complexa entre o papado e o episcopado, as monarquias, os ducados, as ordens religiosas, as faculdades teológicas das Universidades, e outros corpos sociais reclamando direitos e avançando em reivindicações que, frequentemente, os levavam a uma situação de conflitos uns com os outros, que culminaram em sua reformulação interna, modificando seu núcleo, mas não diminuindo seu raio de alcance (O' MALLEY, 2004).

Ao abordar a temática das reformas religiosas do século XVI, é necessário ter em mente que suas origens não se encontram apenas dentro da própria Igreja, mas sim no movimento social que produziu as condições materiais e espirituais suficientes para questionar o poder de influência da Igreja Católica na sociedade, bem como dos seus líderes.

A cisão do mundo cristão ocidental entre católicos e protestantes, a conquista de novos territórios e a expansão comercial, proporcionou um terreno fértil para a constituição da Ordem jesuítica, que é moderna em sua essência. A esse respeito, Mullet (1985) afirma que a Companhia de Jesus foi a mais importante das novas ordens religiosas da Igreja Católica fundada durante o período. Sobre as Ordens que surgiram no contexto:

A *Societatis Iesu* não foi a única comunidade religiosa criada na primeira metade do século XVI. A ordem dos Clérigos Regulares, chamados Teatinos, foi fundada em 1524, tendo sido considerada a primeira ordem religiosa da Reforma da Igreja. A ordem dos Irmãos Menores Capuchinhos foi criada a partir de uma reforma interna da Ordem Franciscana e foi reconhecida pelo papa Clemente VII em 1528. No início da década de 30 foi criada uma comunidade religiosa orientada para a reforma dos conventos: os Padres Barnabitas. E, em 1537 criou-se a Companhia dos Servos dos Pobres, os atuais Religiosos Somascos, destinada a organizar obras de caridade nas dioceses. Assim, o contexto que gerou Inácio de Loyola, de cuja iniciativa fundou-se a ordem dos jesuítas, havia gestado outras quatro ordens religiosas, criadas em meio ao movimento interno que pedia a reforma da Igreja (COSTA, 2005, p. 2).

A Companhia de Jesus constituiu-se enquanto uma Ordem militante que possuía como votos a castidade, pobreza e obediência, em consonância com os

substanciais à vida dos cristãos, reafirmou, em síntese, sua teologia que fora inicialmente formalizada na Idade Média” (COSTA; SOUZA, 2015, p.86).

preceitos católicos comuns entre as demais Ordens; que se submetia irrestritamente às ordens do Papa; especialmente no que se dizia a respeito à missões, que desenvolveu a obrigação da documentação¹⁸ de acontecimentos por meio de cartas aos superiores; com a forte formação intelectual e a defesa e propagação da doutrina católica por intermédio de missões, de maneira que seus membros não permaneciam enclausurados em mosteiros:

A Companhia de Jesus foi criada como uma ordem que queria ser, de certa forma, diferente das muitas outras. O mundo não era para ser hostilizado, mas encarado; a fé cristã não era para ficar encerrada dentro de muros, mas deveria ser propagandeada, levada para todos os cantos do mundo (COSTA, 2003, p. 1).

Dessa maneira, os padres jesuítas se tornaram verdadeiros ativistas da Igreja Católica a mando da Santa Sé, para executar missões evangelizadoras e de povoamento, de modo que “a fundação da Companhia de Jesus é um dos fatos mais importantes do século XVI e Santo Inácio, seu fundador, um dos homens de maior influência espiritual no mundo moderno” (LEITE, 2004, p.3, v. I).

Embora a educação tenha sido um meio utilizado por essa Ordem missionária, esse não foi o primeiro objetivo da Companhia de Jesus. A educação acabou por sobressair como instrumento de evangelização e formação dentro da própria Ordem, e os jesuítas a utilizaram com maestria, sendo que sua influência no campo educacional é evidente, seja para os que condenam, ou para aqueles que são a favor de suas metodologias de ensino.

A formação do jesuíta passava pela tradição e pela novidade, e pela capacitação competente tanto no fundamento escolástico e místico como nas novas necessidades técnico-intelectuais. Referir-se à formação do padre jesuíta é compreendê-la, assim como a Companhia como um todo, como algo que se desenvolveu historicamente, não nascendo pronta e acabada. Exemplo disto são os dois documentos fundamentais que a Companhia produziu no século XVI: as Constituições e ao *Ratio Studiorum*, os quais ficaram prontas. Depois de vários anos entre a primeira redação e a formatação final e isso após experiências práticas e avaliações

¹⁸ Como exemplo da documentação das atividades evangelizadoras da Companhia de Jesus, tome-se a *Monumenta Historica Societatis Iesu*: coleção que consta, atualmente, com cento e cinquenta e sete volumes, que trazem escritos relativos à Ordem, produzidos por seus membros, como leis (dentre as quais as Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares e a *Ratio Studiorum*), cartas, sermões e biografias.

teóricas O estudo da formação do jesuíta não pode prescindir, portanto, de três aspectos interligados, porém independentes: o jesuíta como instrumento particular da Reforma da Igreja; o jesuíta como aquele que tem uma rigorosa formação tanto escolástica como prática para as missões; e o jesuíta com uma sólida formação espiritual, que não prescindia de uma ação comprometida (COSTA 2004, p.117).

A propagação da fé cristã, em busca de novos fiéis e fortalecimento dos antigos, abarcando também o ato de ensinar, proporcionou à Ordem o pioneirismo no estabelecimento de uma educação letrada e sistematizada nos territórios colonizados. Desse modo, a própria educação vinculou-se à política de expansão de mercados.

Após a verificação do êxito educacional para o desenvolvimento de missões, o ensino dos jesuítas era adaptado conforme as localidades. Como o ensino não era destinado apenas a uma fração da sociedade, demonstra um traço de modernidade presente na Ordem. Todavia, independentemente da origem de seus alunos, o educando ali formado passava a atuar na sociedade de maneira que não era mais a mesma de antes de sua educação, diferindo da maioria dos demais indivíduos das colônias, pois estaria preparado para atuar em funções nas quais o trabalho intelectual era valorizado.

Os *Exercícios Espirituais* (1522), escritos que foram frutos do processo de conversão de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, é uma demonstração da modernidade, ao destacar a valorização do sujeito no processo de desenvolvimento espiritual. Tais exercícios configuram-se enquanto um importante instrumento regulador da Ordem, uma vez que a fundação da mesma esteve voltada para a realização dos mesmos:

A grande contribuição do autor reside mesmo na própria operacionalização dos exercícios para o espírito que se tornou uma obrigação para os jesuítas e é inovador no desdobramento de uma nova pedagogia religiosa que exige a instituição de um novo sujeito e que nele é centrada (ARNAUT DE TOLEDO, 1996, p. 96).

Inácio de Loyola observa, nos *Exercícios Espirituais*, que o desenvolvimento espiritual e a salvação da alma, dependem de sacrifícios que vão além da caridade e da solidariedade - bases da doutrina cristã - mas de um

trabalho árduo e individual, por intermédio de disciplina e do autoexame de consciência:

Por esta expressão, Exercícios Espirituais, entende-se qualquer modo de examinar a consciência, meditar, contemplar, orar vocal ou mentalmente, e outras atividades espirituais, de que adiante falaremos. Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, também se chamam exercícios espirituais os diferentes modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas, e, tendo-as afastado, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição da sua vida para o bem da mesma pessoa (EXERCÍCIOS ESPÍRITUAIS, 2002, p. 12).

É possível concluir, dessa maneira, que o ânimo pessoal e a graça divina é que resultariam na salvação do indivíduo. Por intermédio dessa orientação de Loyola, foi estabelecido um novo conceito dentro dos dogmas católicos, o da autonomia subjetiva:

A diferença é a novidade introduzida que é a forma e a operacionalização disto. Ele não fala apenas de *obras caritativas* mas de um aprendizado árduo no caminho do conhecimento de si e que o sujeito só pode realizar praticamente sozinho. Na primeira parte já estão delineadas genericamente, as bases da pedagogia jesuítica: a ideia da aprendizagem como um trabalho espiritual, fundado na rígida disciplina, que terá sempre o sentido de “dominar a natureza” (ARNAUT DE TOLEDO, 1996, p. 98, grifos do autor).

Os primeiros passos da atividade pedagógica da Ordem seriam descritos nas *Constituições da Companhia de Jesus*, redigido inicialmente por Inácio de Loyola. Aprovada em 1556, Loyola não receou retocar e providenciar alterações que considerava importantes para as *Constituições* (LEITE, 2004). Contendo regras e normas para o funcionamento da Ordem, as *Constituições* abarcam especialmente, três frentes: o exercício do ministério sagrado, a educação da juventude e a evangelização dos povos gentios:

Para dizer em poucas palavras, as nossas Constituições pretendem que sejamos homens crucificados para o mundo e para os quais o próprio mundo está crucificado, homens novos, que se despojaram dos próprios afetos, para se revestirem de Cristo, mortos a si mesmos, para viverem para justiça. Conforme

as palavras de S. Paulo, demonstraremos ser servidores de Deus, nas fadigas, nas noites em claro, nos jejuns, pela pureza, ciência, grandeza de ânimo, bondade, no Espírito Santo, com caridade sincera, anunciando a palavra da verdade; e, mediante as armas da justiça, ofensivas e defensivas, por meio da glória e do desprezo, da calúnia e da boa fama, do sucesso e da adversidade, caminhemos a passos largos para a pátria celeste. Este é o compêndio e a meta das nossas Constituições (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 23).

Nas *Constituições*, a quarta parte, intitulada “Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo e os que pertencerem na Companhia”, trata da atividade pedagógica, que, no entanto, necessitariam de um plano de estudos mais detalhado e determinasse as funções inerentes dentro dos colégios, previsto por Inácio de Loyola.

Com quatrocentas e sessenta e sete regras, esboçado inicialmente em 1586, a *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, documento educacional próprio e específico da Companhia de Jesus, é promulgada apenas em 1599. Este tratado da educação jesuítica é baseado nas *Constituições*, no qual toda a metodologia de ensino, disciplina e funções ali determinadas, têm objetivos essencialmente religiosos, pois, “o colégio jesuítico só tem sentido à medida que atender a este objetivo” (PAIVA, 1982, p. 2).

As estruturas e normas da *Ratio Studiorum* servem como referencial para todos e quaisquer colégios da ordem, independente da “localização geográfica, social, política e econômica” (PAIVA, 1982, p 2), no entanto percebe-se que sua sistematização contempla as necessidades de adaptações para as especificidades das regiões de missões:

Numa crítica muito sumária, podemos caracterizar a ação pedagógica dos Jesuítas como sendo perfeitamente integrada. Ela é fundada, com efeito, numa visão unívoca do homem inteiramente endereçado para Deus, mediante a Igreja Católica. Esta vocação deve realizar-se em todas as manifestações da vida humana. O *Ratio Studiorum* espelha fielmente esta univocidade de visão e, por isso, não desvincula educação de instrução, instrução de vida cristã, ciência de fé, vida profana de vida espiritual (PAIVA, 1982, p. 17, grifos do autor).

O conteúdo da *Ratio Studiorum* e a formação dos colégios da Companhia de Jesus baseavam-se no estudo das línguas clássicas e se estabelecem em dois

níveis de ensino: as classes inferiores (Humanidades, Gramática e a Retórica) e as faculdades superiores (Filosofia e Teologia) (FRANCA, 1952). A evangelização, a catequização e a instrução aconteciam simultaneamente, e as características dessa educação era a obediência, a disciplina, os castigos, a religiosidade, o teatro e as artes e a emulação (competição entre alunos e turmas).

A emulação era estimulada e premiada para incentivar os esforços nos estudos, e era apenas um reflexo de se organizar a educação na Companhia, pois “o próprio processo de ensino e aprendizagem dos jesuítas é altamente competitivo e, por isso mesmo, todo aproveitamento e toda vitória são tidos como os melhores prêmios” (PAIVA, 1982, p. 6).

A metodologia das aulas dos colégios e seminários da Companhia de Jesus tinha como objetivo o trabalho religioso, ou seja, a utilização das ciências e das letras para a glória de Deus e salvação de almas, e isso pode ser visto quando a *Ratio Studiorum* determina que as aulas se iniciem com uma oração (FRANCA, 1952). Na sistemática das aulas, é possível observar a ênfase na repetição e memorização, cuja sequência é a verificação dos estudos, correção dos exercícios, repetição da última lição, preleção de novo conteúdo, interrogação sobre o novo conteúdo e ditado do tema.

Apesar de sua inegável contribuição para a pedagogia moderna, os jesuítas não tinham como intento serem revolucionários no campo educativo, rompendo tradições escolares, mas “ajustaram-se às exigências mais sadias da sua época e procuraram satisfazer-lhes com a perfeição que lhes foi possível” (FRANCA, 1952, p. 27). Todavia, o autor não deixa de apresentar ilustres personagens históricos que estudaram em instituições pertencentes à Companhia de Jesus, com o intuito demonstrar o êxito da pedagogia jesuítica:

No desenvolvimento da educação moderna o *Ratio Studiorum* ou Plano de Estudos da Companhia de Jesus desempenha um papel cuja importância não é permitida desconhecer ou menosprezar. Historicamente, foi por esse Código de ensino que se pautaram a organização e a atividade dos numerosos colégios que a Companhia de Jesus fundou e dirigiu durante cerca de dois séculos, em toda a terra. Ordem consagrada ao ensino pela Constituição escrita por seu próprio fundador, a Companhia, onde quer que entrasse a exercer os seus ministérios, instituía logo e multiplicava rapidamente os seus estabelecimentos de ensino. Em

1750, poucos anos antes de sua supressão (1773) por Clemente XIV, a Ordem de Inácio dirigia 578 colégios e 150 seminários, ao todo, 728 casas de ensino. Esta imensa atividade pedagógica, com a sua incoercível influência e espontânea irradiação sobre outros colégios e outros sistemas educativos que se iam formando e desenvolvendo ao seu lado, não pode deixar de oferecer ao historiador da educação ocidental um interesse de primeira importância.

Pedagogicamente, a aplicação do *Ratio* foi coroada em toda parte, de um êxito incontestável. Confessam-no todos os escritores desapaixonados, ainda os menos simpáticos aos jesuítas. E se a árvore se conhece pelos frutos, aí estão eles numerosos e sazonados, a atestar-lhe a boa seiva e fecundidade. Não só a obra educativa dos colégios da Companhia foi um dos fatores mais eficientes da contra-reforma católica, senão também ela se acha ligada grande parte da aristocracia intelectual dos últimos séculos. Na França. S. Francisco de Sales, Corneille, Moliere, Fontenelle, Descartes, Bossuet, Monstesquieu, Malesherbes, Rousseau, La Condamine, Diderot, Buffon, Langrage, Richelieu, Conde, Cauchy, Flechier, Fleury, Lamartine, Foch; na Espanha, S. João da Cruz, Cervantes, Calderón, Lope de Veja, José Zorrilla, Rubem Dario, Ramon Jimenes; na Itália, Tasso, Alfieri, Vico, Goldoni, Segneri, Bartoli, Prospero Lambertini (Bento XIV); na Bélgica, Justo Lipsio; na Irlanda, O'Connel; em Portugal e na América Latina, Antonio Vieira, João de Lucena, Baltazar Teles, Zorrilla de S. Martin, para não lembrar senão estrelas de primeira grandeza, saíram dos Colégios da Companhia. Estudar, portanto, um sistema pedagógico eu tem em seu abandono a prova decisiva de uma experiência multissecular não é porventura empreender um trabalho com a segurança dos resultados mais positivos, com a certeza de deparar muitos destes elementos da pedagogia perene que mergulha as suas raízes nas profundezas da própria natureza humana? Quantos problemas agitados pelos educadores modernos encontrariam, talvez, num princípio ou numa sugestão do *Ratio*, a inspiração bem-vinda de uma solução feliz? A História e a Ciência da educação tem, portanto, no Plano de Estudos da Companhia de Jesus, um instrumento de trabalho de primeira necessidade e de incontestáveis vantagens (FRANCA, 1952, p. 10, grifos do autor).

Pode-se ressaltar que o que ocorreu foi um movimento de transformações históricas, nos quais os jesuítas buscaram formar o homem que o período necessitava, de acordo com os preceitos adotados por eles. Sendo assim, eles não tinham a consciência de que estavam sendo modernos, ou humanistas, ou renascentistas, mas eram, sim, homens de seu tempo, que tinham, portanto, determinada interpretação da cultura do momento, pela perspectiva cristã.

O papel que a religião exercia sobre os homens do período era essencial, em meio a compreensão de que o Rei era um predestinado divino. Entendiam que

a Ordem material era estabelecida por desígnios de Deus (MENEZES, 2009). Assim, embora ganhar almas para o cristianismo fosse o objetivo maior de Ordem, foi também o motivador das navegações portuguesas e, para o processo evangelizador ser concretizado, os jesuítas atuaram em campos políticos, até por sua influência, seja com a Coroa ou com nativos.

Nesse cenário, a expansão ultramarina - com intuítos econômicos - de dois países católicos, Espanha e Portugal, fortaleceu o Padroado régio e patrocinou a ação jesuítica. D. João III, impressionado com as virtudes religiosas dos jesuítas no exercício dos ministérios sacerdotais e na abnegação com que se dedicavam às obras de caridade, continuou favorecendo a instituição na esfera temporal, para a atuação em territórios do Império:

Em Portugal, foram chamados pelo rei católico Dom João III para a missão rumo ao Oriente, para evangelizar e arrebanhar novas almas para a religião cristã. Vieram para Portugal, em 1540, Francisco Xavier e Simão Rodrigues.

Enquanto Simão Rodrigues permaneceu em Portugal, Francisco Xavier dirigiu-se ao Oriente, iniciando a obra evangelizadora, espalhando a sua influência pelo mundo. Enquanto isso, o padre Simão Rodrigues fundava a primeira casa da Companhia em Portugal, O Colégio de Santo Antão, seguindo-se dos Colégios em Coimbra, em Coimbra, Évora e Lisboa. Passando a tomar conta do colégio das Artes em Coimbra e, em 1559, da Universidade de Évora (COSTA, 2010, p.19)

Os conteúdos documentados pelos padres da Companhia de Jesus, como as cartas e as biografias, expressam o ser humano que se relaciona coletivamente, mas que possui determinantes subjetivos que direciona seu comportamento na rede de interdependência social.

Nesse sentido, tais escritos expõem fragilidades e mazelas não apenas sociais, mas do indivíduo. Mas, de maneira concomitante, expõe êxitos que essa mesma sociedade produz e permite vislumbrar na tentativa de implantação de uma cultura letrada e expansão do catolicismo.

2.4. O PROCESSO CIVILIZADOR NO EXPANSIONISMO LUSITANO: OCIDENTE NO ORIENTE

A ideia de civilidade é fundamental para a compreensão do discurso colonizador da Europa no século XVI, pois demonstra o imaginário das populações ocidentais a respeito de si mesmas e dos outros povos. Todavia, é fundamental esclarecer que, embora vigorasse o conceito de polidez e se constituísse a consolidação de regras de convivência no período, o termo “civilização” e seus derivados passaram a ser difundidos nos idiomas europeus a partir do século XVII:

Em língua inglesa, por exemplo, o termo “civilization” apareceu impresso pela primeira vez na obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cuja primeira edição é de 1767. Na França, o dicionário de Trévoux, edição de 1743, foi o primeiro que registrou a palavra “civilisation”, embora sem a conotação atual. Tratava-se de um termo jurídico que significava um julgamento que tornava civil um processo criminal. O mesmo sentido era dado ao verbo “civilizar” desde o século XVI. No entanto, “civilizar” também significava “levar à civilidade, tornar civis os costumes”. O Dicionário Furetière, edição de 1694, foi o primeiro que registrou a palavra “civilidade”, em língua francesa, significando “maneira honesta, suave e polida de agir, de conviver” (SANTOS, 2014, p. 350).

Em Portugal do século XVII, a adoção do verbo “civilizar”, do substantivo “civilidade” e termos correlatos passaram a ser divulgados enquanto “condição de adiantamento e de cultura social; progresso” (SANTOS, 2014, p. 352). Nesse sentido, na documentação jesuítica do século XVI, cuja análise é realizada nesta pesquisa, são encontrados os termos “polido” e “policidado”. Observa-se, nesse contexto, que tanto civilidade quanto polidez relacionam-se à vida cortês e a urbanidade.

A maneira de entender a sociedade sob uma perspectiva cristã e civilizatória dos portugueses do século XVI não poderia deixar de se estender aos territórios submetidos ao domínio português, até mesmo porque o próprio cristianismo e o combate ao islamismo foram alguns dos fatores motivadores da

expansão territorial. Nesse sentido, há a tentativa de transposição da cultura que se acreditava ser a única possível, isenta do que se denominava enquanto pecado:

O comportamento em sociedade era, com efeito, ditado pela *nossa santa fé*, sendo objeto pois de um único juízo, de um mesmo critério de avaliação. A fé dava os contornos ao comportamento social. Os comportamentos aprovados se diziam *bons costumes* e eram objeto da doutrinação da Igreja e, nos mesmos termos, da legislação do reino. Os comportamentos que se opunham aos *bons costumes* mereciam reprovação social e punição e se diziam pecados (PAIVA, 2007, p.15, grifos do autor).

A autoimagem e autoconfiança do Ocidente em relação às outras culturas foi demonstrada tanto nas navegações quanto na questão da transposição da cultura, na tentativa de transformar todo e qualquer local, ao menos em alguns aspectos, semelhante à metrópole.

Tal mentalidade era expressão de homens do século XVI, que acreditavam que, mesmo pela imposição e subjugação, estavam no caminho da verdade e deveriam disseminá-la, inclusive pela força e outros meios considerados violentos. Nesse sentido, o processo de civilização ocidental “consiste no modo pelo qual se estrutura uma rede de censuras e proibições que transforma, de forma muito lenta e em conjunto, os comportamentos, as emoções individuais e a vida coletiva” (LEÃO, 2007, p. 19).

A própria noção de civilidade advém do contexto europeu e, conforme afirma Elias (2011), é uma forma de expressão da autenticidade e singularidade do Ocidente diante das demais sociedades. Isso porque o conceito de civilidade para o europeu não se tratava de um progresso racional, mas uma dissociação entre esferas sociais. A burguesia buscava o prestígio social da corte, imitando-a. Sobre o conceito de civilidade:

[...] este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas mais primitivas. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de

sua cultura científica ou visão de mundo, e muito mais (ELIAS, 2011a, p.23, grifos do autor).

É possível observar, naquele momento histórico, a profusão da literatura constituídas de verdadeiros tratados que estabelece as boas maneiras a serem adotadas nos mais diversos âmbitos da vida em sociedade. Os temas desses manuais estão voltados para a educação, para o cuidado das crianças e do cuidado de si¹⁹. De acordo com o autor, a introjeção de regras de civilidade da época possui um marco:

Seu ponto de partida individual pode ser determinado com exatidão. Deve ele o significado específico adotado pela sociedade a um curto tratado de autoria de Erasmo de Rotterdam, *De civiltate morum puerilium (Da civilidade em crianças)*, que veio a luz em 1530 (ELIAS, 2011, p. 68, grifos do autor).

O gênero literário desenvolveu-se a partir do ideário de Erasmo de Rotterdam (1466/69-1536), expresso na obra *A Civilidade Pueril*, de 1530, que abarca regras e preceitos para a boa educação, etiqueta e convivência para crianças pequenas, que organizam-se nas seguintes etapas:

A arte de instruir criança consta de diversas etapas. A primeira e a principal consiste em fazer com que o espírito ainda tenro receba as sementes da piedade; a segunda que tome amor pelas belas artes e aprenda bem; a terceira, que seja iniciada nos deveres da vida; a quarta, que se habitue, desde cedo, com as regras da civilidade (ERASMO DE ROTTERDAM, s.d., p. 123).

O século XVI foi marcado pelo início do estabelecimento do papel social da burguesia, que buscava reproduzir traços na organização da sociedade. Com a reprodução de códigos sociais da nobreza, como o comportamento e a linguagem, era intuito da burguesia fomentar sua distinção das demais camadas que compunham a sociedade.

Elias (2011) afirma que os novos códigos de conduta não são forjados para a burguesia, mas, sim, pela e para a nobreza cortesã, a qual era formada, por sua

¹⁹ Ressalta-se que o conceito de infância estava em processo de construção na modernidade, momento histórico no qual se iniciou o debate sobre a valorização dessa etapa da vida humana e do qual os manuais sobre comportamentos possuem grande influência, pois trazem à tona a necessidade de cuidados especiais para com as crianças.

vez, pela nobreza de sangue, tradicional, feudal, e pela nobreza de toga, oriunda da grande burguesia, composta por comerciantes, cujas relações com a nobreza acabaram por intermediar uma espécie de comércio de títulos.

De acordo com a análise eliasiana, tal mecanismo funciona pela “elaboração de usos na corte, difusão destes usos para baixo, ligeira deformação social, desvalorização enquanto sinal distintivo, que manteve o movimento dos modos de comportamento da camada superior” (ELIAS, 2011, p. 167). Nesse sentido, o processo civilizador pode ser compreendido, inicialmente, enquanto um embate de estratos sociais que se diferem e, posteriormente, entre territórios que concorrem entre si por poder.

A teoria de Norbert Elias sobre o processo civilizador (2011) compreende que a própria organização dos Estados modernos, por intermédio do monopólio da violência, adquiriu formas de dominação política que induziu o controle e o autocontrole das pulsões, pacificando o indivíduo e, conseqüentemente, o ambiente, e induzindo a um controle mais rigoroso das emoções. Dessa forma, Estado e comportamento civilizado estão intimamente conectados:

Os principais elementos deste processo de civilização foram: a formação do Estado, o que significa dizer o aumento da centralização política e administrativa e da pacificação sob o seu controle, processo em que a monopolização do direito de utilização da força física e da imposição de impostos, efetuada pelo Estado, constitui uma componente decisiva [...] a elaboração e o refinamento das condutas e dos padrões sociais; um aumento concomitante da pressão social sobre as pessoas para exercerem o autocontrole na sexualidade, agressão, emoções de um modo geral e, cada vez mais, na área das relações sociais [...] (ELIAS; DUNNING, 1992, p.30).

O processo colonizador demonstra que a delimitação de fronteiras pertencentes à formação do império português, assim como a transposição da cultura ocidental no Oriente, não implica a ausência de conflitos, por se considerarem os colonizadores enquanto civilizados. O que ocorreu, e ainda ocorre, é um processo contraditório, pois a civilidade é imposta pela força, cooptação e violência – independente que seja ela aplicada ao infante português desde o início de sua vida, ao comerciante muçulmano na Índia no século XVI ou ainda, ao índio nas *terras brasilis*.

Pode-se compreender que, nessa perspectiva, as fronteiras sociais e terrestres foram (e são) definidas e redefinidas por guerras, e as consagrações de traços comportamentais que definem e diferem uma sociedade específica não são introjetados apenas por uma violência simbólica, tal como no processo educativo e evangelizador, mas também pela violência física. Para Elias (2011), tais conflitos são inerentes e indissociáveis da própria dinâmica civilizatória.

Os conflitos entre os estabelecidos e os *outsiders*, descritos por Elias e Scotson (2000)²⁰, também podem ser vislumbrados ao analisar a relação entre colonizador e colonizado quando se analisa o trabalho de missões da Companhia de Jesus nos séculos XVI, no entanto, com dois adendos: que os recém-chegados buscaram tornar-se os estabelecidos, e que as diferenças étnico-culturais eram gritantes, pois não eram grupos paralelos que já conviviam na mesma sociedade. A instabilidade da tentativa de estabelecimento lusitano em terras orientais é facilmente observada nas demonstrações de desconforto nas correspondências de Francisco Xavier.

O processo colonizador e suas explícitas relações de poder, dependência e exclusão são demonstrados nos conflitos entre portugueses, nativos e religiosos. De maneira cíclica, o embate de posicionamentos sociais afetou todos os grupos, especialmente aqueles que sofreram violências físicas e simbólicas enquanto outros buscavam a hegemonia. Tal dinâmica de poder pode ser compreendida da seguinte maneira:

O grupo estabelecido tende a atribuir ao conjunto do grupo outsider as características 'ruins' de sua porção 'pior' – de sua minoria anômica. Em contraste, a autoimagem do grupo

²⁰ “As palavras *establishment* e *established* são utilizadas, em inglês, para designar grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Um *establishment* é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma "boa sociedade", mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os *established* fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros. Na língua inglesa, o termo que completa a relação é *outsiders* os não membros da "boa sociedade", os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os *established*. A identidade social destes últimos é a de um grupo. Eles possuem um substantivo abstrato que os define como um coletivo: são o *establishment*. Os *outsiders*, ao contrário, existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social. Os ingleses utilizam os termos *establishment* e *established* para designar a "minoridade dos melhores" nos mundos sociais mais diversos: os guardiões do bom gosto no campo das artes, da excelência científica, das boas maneiras cortesãs, dos distintos hábitos burgueses, a comunidade de membros de um clube social ou desportivo” (NEIBURG, 2000, p. 7).

estabelecido tende a se modelar em seu setor exemplar, mais 'nômico' ou normativo – na minoria de seus 'melhores' membros. Essa distorção *pars pro toto*, em direções opostas, faculta ao grupo estabelecido provar suas afirmações a si mesmo e aos outros; há sempre algum fato para provar que o próprio grupo é 'bom' e que o outro é 'ruim'. [...] A peça central dessa figuração é um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes. Essa é também a precondição decisiva de qualquer estigmatização eficaz de um grupo outsider por um grupo estabelecido. Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.22-23, grifos do autor).

Para o processo colonizador lusitano, a identificação enquanto estabelecido é fundamental, devido à própria concepção de superioridade intrínseca às ambições civilizatórias. Os investimentos das posições de poderio eram fundamentais para a veiculação dos valores que caracterizavam os europeus e os diferenciavam, legitimando os seus interesses, ratificando suas verdades cristãs e justificando o processo de missões. Concomitantemente, ocorria a justificação da posição subalterna dos *outsiders* de sua própria terra. Vale destacar que tal processo não se dá de maneira intencionalmente planejada, mas advém da dinâmica da organização social do contexto.

Durante o expansionismo do reino lusitano, a disseminação simultânea do processo civilizador possui duas formas de manifestações, nas quais os códigos de conduta e valores foram disseminados: a primeira forma compreendeu a assimilação, na qual os *outsiders*, de maneira intencional ou não, buscaram a reprodução de comportamentos e atitudes dos estabelecidos; a segunda forma é a repulsão e emancipação, na qual os grupos em ascensão adquiriram tamanha autoconfiança, ao ponto de impelirem o grupo que se considerava superior a uma busca de isolamento e diferenciação dos demais. Dessa maneira, acirravam-se os contrastes sociais:

Neste caso, como sempre, ambas as tendências, igualação e diferenciação, atração e repulsão, estão presentes nas duas fases, e essas relações, também, são fundamentalmente ambivalentes. Na primeira fase, porém, que em geral é aquela em que indivíduos ascendem da classe mais baixa para a superior, a tendência desta última a colonizar a primeira e da primeira a copiar a segunda e mais pronunciada. Na segunda fase, em que o poder social do grupo inferior está aumentando, enquanto declina

o do grupo superior, a autoconsciência de ambos aumenta com a rivalidade, com a tendência de enfatizar diferenças e - no que interessa à classe superior – consolidá-las. Os contrastes entre as classes aumentam e fica mais alto o muro a separá-las (ELIAS, 2011, p. 257).

Houve também fatores externos às colônias que também contribuíram para a consolidação do processo civilizador em territórios lusitanos. Da mesma maneira que ocorreu nos territórios ocidentais, onde os modelos comportamentais se difundiram pela imitação dos estratos sociais mais altas, a cultura da Europa ocidental foi disseminada e assimilada pelas camadas sociais mais altas de outras nações, como cortesãos e comerciantes. Nessa dinâmica social do século XVI, o expansionismo europeu também propalou redes de interdependências, fomentando o “espírito de previsão e controle de emoções como no próprio Ocidente” (ELIAS, 2011, p. 212).

Pela perspectiva econômica, é importante analisar como a sociedade ocidental do período fomentou a ascensão do monopólio de mercado, formado por redes coloniais que exigiram uma espécie de sincronização das atividades sociais, intensificando a necessidade do autocontrole e da etiqueta civilizada. Desse modo, a própria anexação de territórios ao Império expandiu a rede de interdependência, justificando a incorporação dos conceitos de civilização nas terras colonizadas.

Pode-se compreender que, além de indicar poder, o ideário civilizador também foi fundamental para o processo colonizador, uma vez que não bastaria apenas a força física e das armas para tal empresa. Isso porque, a expansão promovida pelo Ocidente demonstrou que a “necessidade não é só de terras, mas também de pessoas”, de maneira que os povos subjugados deveriam interagir na “teia do país hegemônico, de classe superior, com sua diferenciação altamente desenvolvida de funções” (ELIAS, 2011, p. 258).

A partir do momento em que o Império colonizador necessitou governar mais do que simplesmente territórios, mas também indivíduos, foi necessário a modelação do superego dos colonizados de acordo com os parâmetros de civilidade. Contexto no qual encaixa-se a religião e a difusão de dogmas e comportamentos da Igreja Católica, representada, no caso desta análise, pela atuação da Companhia de Jesus nas colônias.

3. NARRATIVAS DE VIDA E A REPRESENTAÇÃO DA FIGURA DE FRANCISCO XAVIER

A influência da atuação missionária de Francisco Xavier permitiu, mediante um processo de representação hagiográfica¹, a construção da imagem santificada do jesuíta, uma vez que o Concílio de Trento “incentivou sobremaneira o culto e valimento dos santos e suas relíquias, então apresentados como intermediários entregando a Deus as suas orações em benefício dos homens” (GUIMARÃES, 2006, p.101).

Em conjunto com as relíquias do corpo incorrupto² do Apóstolo do Oriente, as coleções de memórias biográficas revelam-se enquanto importantes instrumentos para o processo canonização de Francisco Xavier, no qual se é possível observar notável esforço da Companhia de Jesus para a afirmação do jesuíta enquanto santo:

Promovendo através da divulgação de verdadeiros *exempla* de piedade e virtude cristãs o engrandecimento das ordens religiosas, o género hagiográfico constituiu, uma vez que fornecia aos fiéis um contacto com o maravilhoso divino, um importante estímulo à imitação espiritual. Simultaneamente, fornecia subsídios e criava um ambiente propício para a beatificação e canonização dos biografados. Esta literatura hagiográfica tornou-se igualmente um poderoso instrumento na produção da identidade dos territórios católicos (GUIMARÃES, 2006, p. 103).

¹ “Do grego hagiografia, escritos relativos aos santos. [...] Designa os textos destinados a relatar a vida dos santos. Comum desde a Idade Média nos países católicos ou que receberam influência da Igreja, a hagiografia ostentou carácter literário até o século XVIII, quando passou a incorporar as preocupações cientificizantes despertadas na ciência historiográfica do tempo. Com o Romantismo, as vidas dos santos inspiraram poetas e dramaturgos” (MOISÉS, 2004, p.37).

² Fator que influenciou diretamente processo de canonização, o corpo incorrupto de Francisco Xavier justifica os aspectos devocionais em torno do mesmo. Embora tenha sido enterrado com cal para aceleração do processo de decomposição, foi descoberto em 1553, após a abertura de seu túmulo na Ilha Sanchoão (China), três meses após sua morte, para realização da transladação para Malaca, que o corpo do jesuíta encontrava-se incorrupto. Os aspectos considerados e autenticados enquanto milagres para a santificação de Xavier, relacionados ao seu cadáver, estão a expressão bela do rosto, o odor suave que o mesmo exala, a incorrupção da sobrepeliz sacerdotal na qual foi enterrado e o sangue vertido quando amputado e extraídos órgãos, cujos destinos foram Igrejas Católicas em diversos lugares do globo, com status de relíquias corpóreas taumatúrgicas e, conseqüentemente, tornando tais locais como pontos de peregrinação. O primeiro biógrafo de Xavier, Manuel Teixeira, pontua alguns milagres *post mortem* relacionados à chegada do corpo incorrupto do jesuíta em Malaca e Goa, entre os quais estão a cessação da peste, salvação de naufrágios, cura de moléstias e até uma suposta ressurreição. Nesse sentido, incorruptibilidade do corpo de Xavier fica em evidência ainda maior quando observa-se a veneração de tais relíquias pelos católicos (GUPTA, 2014).

Busca-se, nesta seção, delinear o perfil de Francisco Xavier divulgado pela Companhia de Jesus para endossar a sua participação na expansão do catolicismo, em um momento no qual a Igreja sofria cismas e passava por transformações. Um instrumento ideal para propagar informações que serão transmitidas de maneira que não se percam nas vicissitudes sociais, é a escrita. E tal conhecimento era dominado pelos jesuítas que, desde a fundação da Ordem, o usaram a seu favor.

Por intermédio de suas correspondências, os padres da Companhia de Jesus proporcionaram, por sua vez, centenas de fontes sobre os locais onde desenvolviam missões, bem como sobre os protagonistas dessas missões, os próprios companheiros de Ordem. Esses registros nos permitem analisar como eles compreendiam suas realidades, mas, também, serviram de subsídios para a produção de um tipo de narrativa essencial para a construção de um mito, ou também para a desconstrução: as biografias.

Intitulada “As narrativas de vida na composição da imagem santificada de Francisco Xavier”, a primeira subseção aborda a influência das publicações do gênero literário para a composição da figura canonizada, não apenas do padre foco do estudo, mas de como as biografias são fontes de pesquisas que demonstram muito mais que casos isolados e subjetivos, mas permitem uma análise histórica da relação do indivíduo com o meio. No caso do jesuíta, as biografias são expressões do modelo de homem que a sociedade cristã defendeu para o momento histórico, bem como permite a utilização do gênero literário para a pesquisa na História da Educação.

O objetivo de “O conceito de sujeito eminente para a constituição de devoção a Francisco Xavier”, segundo momento desta seção, é definir o conceito de imagem santificada utilizada na pesquisa, analisado pela perspectiva que compreende o homem enquanto ser histórico e psicológico, inserido em um contexto específico, cujas vivências influenciaram a dinâmica social de determinados segmentos.

Para se compreender os escritos de Francisco Xavier, faz-se necessário, inicialmente, conhecer quem foi esse jesuíta, para, posteriormente, realizar a análise de suas obras dentro do contexto em que as mesmas foram escritas. Nesse sentido, o item “Aspectos biográficos de Francisco Xavier”, busca trazer ao leitor elementos relevantes da vida do jesuíta, baseado em biografias escritas por padres da Companhia de Jesus.

Finalmente, em “As biografias jesuíticas do Apóstolo do Oriente” é realizada uma descrição das consideradas quatro épocas da produção biográfica de Francisco Xavier dentro da própria Companhia de Jesus. Consideram-se os principais autores que realizaram trabalhos de traduções, compilações, investigações em fontes primárias e arquivos, que forneceram subsídios teóricos e abriam caminhos para toda a publicação sobre a vida de Xavier, bem como para a pesquisa acadêmica.

Dentre as quatro épocas que marcam as narrativas de vida do jesuíta, foram selecionados, respectivamente, quatro autores que, mediante análise pormenorizada, constituem relevantes fontes para o estudo de Xavier. Por serem frequentemente citados por estudiosos da Ordem como biógrafos que merecem destaque, tais autores foram escolhidos não apenas por representarem cada época específica das publicações das biografias do santo, mas por possuírem diferentes características de escrita dentro do mesmo gênero literário, que cumprem igualmente os seus papéis de disseminação do exemplo, que são: João Lucena (1600), Antônio Vieira (1700), Alexandre Brou (1912) e Georg Schurhammer (1955).

3.1. AS NARRATIVAS DE VIDA NA COMPOSIÇÃO DA IMAGEM SANTIFICADA DE FRANCISCO XAVIER

A opção por utilizar as narrativas de vida para a análise da configuração da imagem santificada de Francisco Xavier para a cristandade dá-se devido ao uso recente da utilização do gênero literário por historiadores, ao grande número de publicações sobre a vida e trajetória do jesuíta, sejam elas apologéticas ou não e a influência histórica das biografias para a criação de personagens de destaque social. Considera-se, neste trabalho, a biografia enquanto documento que relata a história de vida de um indivíduo inserida em um determinado contexto, articulada à sua dinâmica histórica.

O uso das biografias nas pesquisas acrescentou uma ferramenta para que o historiador pudesse responder seus questionamentos, de modo a dar visibilidade a um gênero que antes era preterido, uma vez que “a biografia, uma das primeiras formas de história – depois das dos deuses e de homens célebres –, retém cada vez

mais a atenção dos historiadores. Todavia, a moda da biografia histórica é recente” (DEL PRIORE, 2009, p.7).

Nessas perspectivas, apesar de o gênero ter origem na Antiguidade, observa-se que “[...] durante muito tempo, os historiadores em geral não deram muito valor aos estudos desta natureza, uma vez que tais estudos estiveram ligados à historiografia tradicional, dita positivista” (RUCKSTADTER, 2006, p.18). Isso porque, tal perspectiva fortalecia a utilização das biografias para a construção de figuras de homens influentes politicamente enquanto heróis nacionais.

A aproximação da biografia com a literatura e a possibilidade de romantizar a vida de personagens históricos, assim como a abertura de valorização das análises individuais em detrimento das coletivas, são aspectos que por muito tempo reforçaram a sua não utilização. A subjetividade extrema do gênero também recebeu críticas, pois pode encaminhar questões do senso comum para o erudito (DEL PRIORE, 2009).

O gênero biográfico, assim como as demais formas de produção humana, modificou-se de acordo com o movimento histórico em que se situava. Em sua origem na Grécia Antiga, a biografia apresentava recursos da retórica e narrativa, de modo a não demonstrar preocupação com a veracidade dos fatos. Os historiadores romanos do período, inspirados na literatura grega, enfocaram aspectos psicológicos das personagens, com discursos fictícios (DEL PRIORE, 2009).

Nesse sentido, as produções biográficas dos autores gregos e latinos articulavam a realidade com aspectos criados pelos próprios autores que, vale ressaltar, são homens de seus tempos, reflexos reais da sociedade em que estão inseridos, de modo que a característica que sobressai do gênero não afeta diretamente o seu produto, permitindo uma análise histórica:

[...] seu esforço de elucidação e interpretação dos fatos não obstruiu jamais o desenvolvimento da narrativa. O discurso, nesses casos, não tinha função de prova explicativa. Era, sim, um procedimento retórico ligado a um acontecimento histórico mais amplo (DEL PRIORE, 2009, p. 7).

Pode-se observar, dessa maneira, que os aspectos retóricos não alteram o conteúdo das biografias, pois retratam, por intermédio da narrativa, ações individuais em um contexto histórico mais amplo. Isto porque o indivíduo não existe sozinho, mas existe em um emaranhado de relações sociais diversificadas. A biografia, por

sua vez, ao revelar os indivíduos de um período, ao buscar delinear o caráter do biografado, proporciona uma hipótese de análise da sociedade em que esse indivíduo se insere.

A biografia, durante o movimento histórico da sociedade, figurou entre ser considerada apenas enquanto entretenimento e a ser objeto de pesquisas acadêmicas e documento histórico. A consolidação da utilização das biografias enquanto fontes de pesquisa para historiadores justificam-se de modo que o “interesse por personagens do passado pode revelar uma busca maior de uma identidade no próprio presente, que é marcado pela crise das utopias, pela aceleração temporal e pela massificação cultural” (RUCKSTADTER, 2006, p. 18).

É possível utilizar como exemplos de superação de paradigmas relacionados à utilização das biografias com as obras sobre a vida de Lutero (1483-1546) e Rabelais (1494-1553), por Lucien Febvre (1878-1956), que deu “vida a personagens tributários de uma utensilagem mental que os ultrapassava e os permitia se situar numa dada época e sociedade” (DEL PRIORE, 2009, p. 9). Nesse sentido, o próprio gênero biográfico ganhou formatações que continuavam sobre indivíduos, mas que buscavam revelar a coletividade. Todavia, o autor recusa a alcunha de suas obras enquanto biografias, pura e simplesmente, afirmando nas primeiras linhas do prefácio de *Martinho Lutero: um destino* (2012), “uma biografia de Lutero? Não. Uma opinião sobre Lutero, nada mais” (FEBVRE 2012, p. 11).

O recurso biográfico enquanto fonte de pesquisa demonstrou uma renovação no próprio método do gênero literário, tanto na escolha dos biografados, quanto na utilização de fontes e nas questões norteadoras de análises. A crítica à visão totalizante da história permitiu um olhar para a análise das trajetórias individuais, oferecendo uma nova perspectiva de análise da sociedade e da cultura pelos atores históricos:

[...] examinar os atores (ou o ator) célebres ou não, como testemunhas, como reflexos, como reveladores de uma época. A biografia não era mais a de um indivíduo isolado, mas, a história de uma época vista através de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Ele ou eles não eram mais apresentados como heróis, na encruzilhada de fatos, mas como uma espécie de receptáculo de correntes de pensamento e de movimentos que a narrativa de suas vidas torna mais palpáveis, deixando mais tangível a significação histórica geral de uma vida individual (DEL PRIORE, 2009, p. 9).

Um exemplo do recurso biográfico enquanto análise do universo micro para se compreender o macro, é a obra *Mozart: sociologia de um gênio* (1993), na qual o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) articula uma metodologia sociológica que permite a compreensão do contexto histórico que o indivíduo se insere com a história de vida do mesmo, de modo que o enfoque não é a própria vida do sujeito de maneira isolada, mas uma análise da sociedade em que o músico que vivia. Isso porque “o indivíduo está ligado aos outros por um fenômeno de dependência recíproca” (ELIAS, 2002, p.56).

É possível observar que a proposta da obra não é apenas a descrição da vida, mas a problematização das relações entre sujeito e sociedade, analisando como as pressões sociais limitam os indivíduos e a possibilidade de ação dos mesmos dentro de seu contexto. Assim, as ações pessoais não ocorrem de maneira desconectada, guiada apenas por razões subjetivas, pois o homem não pode, de acordo com essa perspectiva, ser considerado autônomo socialmente, mas, relaciona-se conforme os laços de interdependência em que se vincula. Tal modo de articulação revela que as escolhas individuais também são tomadas por motivações sociais:

Para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer. A vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações. Mas os anseios não estão definidos antes de todas as experiências. Desde os primeiros anos de vida, os desejos vão evoluindo, através do convívio com outras pessoas, e vão sendo definidos, gradualmente, ao longo dos anos, na forma determinada pelo curso da vida; algumas vezes, porém, isto ocorre de repente, associado a uma experiência especialmente grave. Sem dúvida alguma, é comum não se ter consciência do papel dominante e determinante destes desejos. E nem sempre cabe à pessoa decidir se seus desejos serão satisfeitos, ou até que ponto o serão, já que eles sempre estão dirigidos para outros, para o meio social. Quase todos têm desejos claros, passíveis de ser satisfeitos; quase todos têm alguns desejos mais profundos impossíveis de ser satisfeitos, pelo menos no presente estágio de conhecimento (ELIAS, 1993, p.13).

Nessas perspectivas, compreende-se que, para estudar Francisco Xavier e sua atuação no Oriente, e utilizar as biografias enquanto fontes é necessário ter em mente o contexto do jesuíta. Tal convívio social permitiu os anseios que o fizeram peregrinar pelo Oriente espalhando o Evangelho, bem como a frustração das

aspirações missionárias na China. Conseqüentemente, o desenvolvimento dos desejos humanos dentro do convívio social também será o fator determinante da importância de Xavier para o cristianismo.

Para a análise biográfica, Elias (1993) expõe a estrutura social e a teia de relações interdependentes que o objeto de estudo estava inserido. Isto porque compreende-se que o indivíduo não exista só, mas dependa de uma rede de relações sociais diversificadas para existir. O imaginário do sujeito, assim como suas ideias e representações, está sempre em consonância com seu ambiente.

A sociedade configura-se como uma estrutura composta independentemente de intenções, mas formada em seu cerne por indivíduos com vontades singulares que se relacionam entre pares, de modo que “considerados num nível mais profundo, tanto os indivíduos quanto a sociedade conjuntamente formada por eles são igualmente desprovidos de objetivo. Nenhum dos dois existe sem o outro” (ELIAS, 1994, p. 11).

A biografia de Mozart, composta por Elias (1993), configura-se enquanto exemplo de como o gênero textual demonstra que a gênese de um herói – no caso da obra, o autor qualifica o biografado enquanto gênio, o que se refere a um indivíduo com habilidades notáveis perante seu contexto – está intimamente ligada às relações sociais estabelecidas.

O estudo da vida de um indivíduo biografado permite traçar as cadeias de atos que formam a sociedade em que o sujeito está inserido e suas peculiaridades, como a organização da religião e da educação. A biografia permite, pela análise das relações interpessoais, um estudo que não limita os sujeitos a mecanismos gerais e funcionais alheios a eles, mas os situa como foco do movimento histórico, uma vez que sociedade e indivíduos são indissociáveis, de modo que a definição de um implica necessariamente na condição do outro enquanto agente:

Todas essas funções interdependentes, as de diretor de fábrica ou mecânico, dona-de-casa, amigo ou pai, são funções que uma pessoa exerce para outras, um indivíduo para outros indivíduos. Mas cada uma dessas funções está relacionada com terceiros; depende das funções deles tanto quanto estes dependem dela. Em virtude dessa inerradicável interdependência das funções individuais, os atos de muitos indivíduos distintos, especialmente numa sociedade tão complexa quanto a nossa, precisam vincular-se ininterruptamente, formando longas cadeias de atos, para que as ações de cada indivíduo cumpram suas finalidades. Assim, cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente

dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. Essas cadeias não são visíveis e tangíveis, como grilhões de ferro. São mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém não menos reais, e decerto não menos fortes. E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos "sociedade". Ela representa um tipo especial de esfera. Suas estruturas são o que denominamos "estruturas sociais". E, ao falarmos em "leis sociais" ou "regularidades sociais", não nos referimos a outra coisa senão isto: às leis autônomas das relações entre as pessoas individualmente consideradas (ELIAS, 1994, p. 17).

O gênero biográfico permite aos pesquisadores não apenas a análise da vida de um sujeito, mas também o estudo do meio social, compreendendo assim a biografia enquanto fonte com múltiplas possibilidades de análises. Assim, um estudo sobre a vida de um indivíduo que viveu no advento da Modernidade, por exemplo, não pode ser realizado de forma isolada, mas dentro da perspectiva histórica de ações individuais de sujeitos que se articulavam no coletivo. Isso se justifica na medida em que “a partir do estudo do processo civilizador, evidenciou-se [...] a que ponto a modelagem geral, e portanto a formação individual de cada pessoa, depende da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas” (ELIAS, 1994, p. 23).

Outra perspectiva a ser considerada é que não se deve perder de foco de quem e para quem se escreve, pois a biografia não está livre da intencionalidade do autor. Quem escreve também possui suas vivências e está dentro de uma sociedade com anseios determinados que “por conseguinte, oculta ou cala aspectos menos positivos ou menos negativos da vida do retratado” (REBELO, 2004, p.135).

Ao escrever sobre a vida de um indivíduo, o autor também permite ao leitor uma análise de seus valores, de sua forma de conceber o sujeito biografado e, conseqüentemente, perceber sua visão de mundo. Isto é fundamental para alcançar o objetivo desta seção - que é a análise de Francisco Xavier enquanto produto de seu tempo, reflexo de sua sociedade – pois as versões mais apologéticas das biografias sobre o objeto de estudo aproximam-se da hagiografia³, ramificação do gênero biográfico, ampliado na Idade Média:

³ “A hagiografia tem suas origens nos elogios fúnebres, sofrendo também forte influência das tradições clássicas (panegíricos, biografias e do modelo retórico antigo), mas deve ser vista também

[...] a hagiografia encarregou-se de demonstrar a exemplaridade humana. A vida dos santos deveria incentivar modelos aos leitores. As encarnações do sagrado se tornavam modelares no percurso realizado por mártires, doutores e confessores. A partir dos séculos XII e XIII, os santos deixaram o mundo fechado dos mosteiros. A santidade passou a ser imitada no cotidiano e a narrativa sobre a vida de cavaleiros invadiu a Idade Média. Era o início de um período de heróis. Heróis, ao mesmo tempo, objetos de transferência do sagrado, atores de intrigas e portadores de valores positivos (DEL PRIORE, 2009, p. 9).

Utilizado para narrar biografias de indivíduos que almejavam e alcançaram, dentro dos preceitos cristãos, a santidade, a hagiografia na Idade Média retratava sujeitos que ao longo de suas vidas praticaram atos que determinaram sua condição de sagrado, de modo que pode ser considerada “uma literatura empenhada, predominante religiosa” (SPINA, 1997, p.21), todavia, não necessariamente comprometida com a veracidade dos fatos e sua exata cronologia:

Na Idade Média, os chamados hagiógrafos “compiladores” também podiam manipular as informações colhidas de outras fontes, adaptá-las, omiti-las, dar-lhes outro significado. Podem ser justificados: não queriam enganar ninguém, pois tinham a intenção de edificar o leitor, e não primeiramente de lhes mostrar a “verdade” histórica, “objetiva”. Descreviam a sublimidade do santo. Era o que queria o leitor. O mesmo faz um biógrafo moderno divulgador, que busca nas informações de várias origens o que lhe agrada literariamente, sem preocupação crítica (SILVEIRA, 1995, p.17).

Vale ressaltar que a escrita sacra, na qual se enquadra a hagiografia, independentemente da doutrina, são elaboradas com o intuito de estabelecer normas religiosas, portanto, culturais, e definir um conjunto de comportamentos. Para tanto, buscam fixar instrumentos, como preces, invocações, ritos, exorcismos, entre outros. Nesse sentido, as hagiografias assemelham-se aos manuais de civildade difundidos na Modernidade.

De maneira didática, o gênero fornece ao leitor modelos a serem seguidos e imitados, uma vez que proporcionam uma relação entre a vida do biografado aos ideais cristãos, transformando condutas em instrumentos de santificação. Portanto,

como imitação de Cristo, de como o homem pode aproximar-se do modelo ideal, ou seja, viver e sofrer como Jesus. Os santos são vistos como seres excepcionais que conseguem atingir as virtudes cristãs de forma heroica” (NASCIMENTO, 2013, p. 140).

“a hagiografia é mais do que uma biografia. Esta incide muito em aspectos de natureza essencialmente historiográfica [...] obedece ao reconhecimento e levantamento, na vida do biografado, de ideais e qualidades edificantes” (REBELO, 2004, p. 136).

Nessas perspectivas, a hagiografia pode ser considerada uma estratégia política para reforçar ideologias como, no caso desta pesquisa, na legitimação do trabalho missionário da Companhia de Jesus na Ásia:

A hagiografia subordina-se sempre a uma finalidade específica, que, por sua vez, se integra numa dimensão política, entendida esta no seu sentido mais lato. As finalidades concretas do texto hagiográfico são variadas. O primeiro manifesto doutrinário, por assim dizer, da biografia latina cristã encontra-se no prefácio da *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. São aí enunciados os seguintes objectivos:

- a) honrar a Deus (*Deus honoretur*);
- b) confortar o homem (*homo confortetur*);
- c) conciliar os *uetera fidei exempla* do Antigo e Novo Testamentos com os *noua documenta* do Cristianismo;
- d) servir de testemunho para os não-crentes (*non credentibus in testimonium*);
- e) ser um benefício para os crentes (*credentibus in beneficium*).

Ao longo dos séculos, esses propósitos iniciais foram evoluindo e o género hagiográfico passou a abranger uma panóplia de interesses, mais ou menos evidentes. Assim, além de descrever e glorificar a vida e obra do santo, a sua morte e milagres, contribuindo, deste modo, de forma indirecta para a glória de Deus, mas também para edificação do crente, a hagiografia aponta para objectivos porventura menos óbvios: morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos. Na evolução da biografia clássica para a hagiografia, podemos dizer com Grégoire que "la letteratura di 'propaganda' diviene in questo modo una letteratura di 'edificazione'; la 'politica' diviene 'teologia'; la deontologia si evolve in apologetica.

Por outro lado, esta vertente pragmática da hagiografia obriga a perspectivar a actividade hagiográfica no fenómeno hagiológico, mais vasto, com o qual ela estabelece laços inequívocos e indissolúveis. A hagiografia é, pois, indissociável do contexto religioso, político e sócio-cultural do santo biografado: do seu local de culto, da sua terra natal, da sua família, da nação a que pertenceu, da ordem ou movimento religioso onde professou, das intenções ou interesses dos promotores da sua causa, do autor da hagiografia ou de quem a encomendou. É nesse sentido que Réginald Grégoire declara que a hagiografia é uma "historiografia apologética, dotada de uma finalidade didáctica, elaborada sobre a noção de virtude pessoal e social, individual e colectiva" (REBELO, 2004, p. 132-133, grifos do autor).

A localização do primeiro túmulo de Francisco Xavier, bem como o traslado de suas relíquias, são considerados fundamentais para a justificação da devoção ao jesuíta, uma vez que o principal local de culto a um santo era seu túmulo. Tais elementos, somados à produção das narrativas sobre sua vida, proporcionaram, intencionalmente, a criação da imagem de santo do jesuíta, pois “dos sécs. XIV-XV em diante, as hagiografias já são redigidas essencialmente com o propósito de fornecerem material adequado para os processos de beatificação e de canonização” (REBELO, 2004, p. 158)

Nesse sentido, a legitimação da santidade de Francisco Xavier era fundamental para reforçar as pretensões políticas lusitanas, pois a criação de um culto em torno do jesuíta favoreceria não apenas a esfera civil, mas confirmaria a religiosidade católica em um cenário plural de culturas:

A coleção das representações biográficas que constituem a hagiografia de São Francisco Xavier, já iniciada em 1552 com a busca de seu corpo, acompanha as principais decisões geradas pelo concílio contra reformista de Trento, incentivando o culto aos santos e suas relíquias. Neste mesmo período é notável o interesse da Companhia de Jesus em legitimar sua conquista espiritual e religiosa no Oriente, encontrando em São Francisco Xavier o seu principal patrono, o Apóstolo do Oriente. Sendo promovido como verdadeiro “exemplo” a ser seguido, a hagiografia de Xavier, tornou-se um poderoso instrumento na consolidação da identidade cristã nos territórios católicos, neste caso a Ásia, e dessa forma, criou uma consciência quase que “nacionalista” com a ideia de uma santidade naquele local, garantindo também para o reino de Portugal uma ferramenta de obediência (PEREIRA, 2016, p. 7).

As características de Francisco Xavier culminaram, *post mortem*, em uma veneração a sua figura, a ponto de, mesmo que não tenha sido um mártir, serem realizados cultos às relíquias do jesuíta. A importância de Xavier é tamanha que seu processo de canonização acabou por acelerar o do próprio fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Para que não fosse um membro da Ordem canonizado antes de seu idealizador e fundador, Inácio foi canonizado pela manhã e Xavier no período vespertino⁴, no dia doze de março de 1622, uma vez que a literatura

⁴ “O protagonismo e o carácter exemplar de figuras como estes santos e o seu aproveitamento apologético, porém, antecederiam largamente a canonização e precediam normalmente o processo canónico que nela se concluíam. Pouco depois da morte de figuras como estas que se destacavam pela sua piedade ou pelo seu trabalho apostólico, vinham à estampa as suas biografias, por vezes os relatos dos seus milagres, com intuídos edificantes e apologéticos e certamente também com a

hagiográfica “era imediatamente promovida pelas ordens religiosas às quais os santos pertenciam. De um modo geral, o principal santo de cada uma dessas ordens era o respectivo fundador” (REBELO, 2004, p. 144).

É possível observar que, mesmo a hagiografia, que descreve a vida de santos e mártires, é reflexo do momento em que se encontra a sociedade. Expõe o exemplo do que seria o homem virtuoso para o período, demonstrando sua intencionalidade dentro de determinado contexto. A hipótese de análise dos atores sociais dentro de determinadas estruturas, possibilita à historiografia a análise da história da época:

A hagiografia é, pois, indissociável do contexto religioso, político e sócio-cultural do santo biografado: do seu local de culto, da sua terra natal, de sua família, da nação a que pertenceu, da ordem ou movimento religioso onde professou, das intenções ou interesses dos promotores da sua causa, do autor da hagiografia ou de quem a encomendou. É nesse sentido que Reginald Grégoire declara que a hagiografia é uma historiografia apologética. Dotada de uma finalidade didáctica, elabora sobre a noção de virtude pessoal e social, individual e colectiva (REBELO, 2004, p.132).

As narrativas de vida, enquanto documentos históricos, permitem a análise de tempo e lugar de contextos históricos e estruturas sociais em que se inseriam os grupos religiosos que buscavam legitimação, de modo que “cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de virtudes e manifestações” (CERTEAU, 1982, p.248).

Por intermédio do discurso literário, a Igreja Católica manifestava uma tentativa de controle que, no contexto do século XVI, abarcava não apenas aspectos religiosos, mas legais. Ao descrever dados do cotidiano do biografado, mesmo que não intencionalmente, as hagiografias são, na medida em que preservam e difundem valores, memórias dos povos cristãos e, na contemporaneidade “valorizamos as hagiografias pelo que contaram sem querer: tudo que referem sobre os costumes e a maneira de pensar do tempo é importante como vestígio histórico” (PEDROSO, 1998, p.17).

intenção de promover a causa da sua beatificação. Estes textos de natureza hagiográfica correspondiam às solicitações espirituais, doutrinárias e religiosas do seu tempo, mas também às expectativas estético-literárias do público a quem se dirigiam, por isso nos ajudam a compreender melhor a realidade filosófica, religiosa mas também literária e cultural, de cada tempo e lugar. Porém, para que o texto hagiográfico seja compreendido e nos revele estes significados, a sua análise tem que entrar na lógica fundamental destes textos (que partem sempre de uma experiência religiosa de fé) e na mundividência do autor e do público a que se destinam” (URBANO, 2006, p. 373).

Anterior ao conceito de literatura hagiográfica, o cristianismo e o gênero biográfico já eram intimamente ligados desde sua gênese pelos evangelhos canônicos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Incluídos no Novo Testamento, os livros narram a genealogia, a vida, a doutrina, a morte, a ressurreição e a ascensão de Jesus Cristo, de maneira a exemplificar, pedagogicamente, o homem virtuoso e a organização social na qual ele estava inserido:

Ao considerarmos que os Evangelhos narram a vida de Jesus Cristo, devemos considerá-los também, como obras biográficas, de certa forma. Além disso, também nos é possível afirmar que seu conteúdo tem um propósito claramente pedagógico: por meio da narração de sua vida, têm-se a intenção de construir uma imagem santa, grandiosa, explicitando suas grandes obras, seus ensinamentos. Sob tal aspecto, os Evangelhos visam ensinar aos seguidores do Cristianismo qual é o modelo que deve figurar em seus horizontes (RUCKSTADTER, 2006, p. 25).

Observa-se que os evangelhos do Novo Testamento contribuíram grandemente para o fortalecimento e a disseminação do cristianismo, para a composição da imagem de Jesus Cristo, que é “apresentado como uma pessoa com sabedoria acima dos demais, possuidor de uma inteligência superior à sua idade e que deveria, nesse sentido, ser imitado” (RUCKSTADTER, 2006, p. 26), bem como para a exegese do contexto sociocultural do período. Foi construído, a partir de tais parâmetros, o modelo de homem virtuoso para a cristandade, que influenciou a organização da sociedade ocidental.

A pedagogia cristã do exemplo possui, portanto, origens bíblicas. Conforme afirma o apóstolo Paulo “sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo” (1 Cor 11, 1) sugerindo à Igreja de Corinto a imitação de seu comportamento que, segundo ele, obedecia às referências de Jesus. Ratifica também o exemplo da Primeira Epístola de Pedro, “Cristo sofreu por vós, deixando-vos o exemplo, a fim de que sigais seus passos” (1 Pd 2, 21)

Já na Epístola aos Hebreus, o exemplo demonstra enquanto objetivo atestar a superioridade e o sacerdócio de Cristo:

O exemplo de Jesus Cristo – Portanto, também nós, com tal nuvem de testemunhas ao nosso redor, rejeitando todo o fardo e o pecado que nos envolve, corramos com perseverança para o certame que nos é proposto, com olhos fixos naquele que é o iniciador e consumidor da fé, Jesus, que, em vez da alegria que lhe foi

proposta, sofreu na cruz, desprezando a vergonha, e se sentou à direita do trono de Deus. Considerai, pois, aquele que suportou tal contradição por parte dos pecadores, para não vos deixardes fatigar pelo desânimo. Vós ainda não resististes até o sangue em vosso combate contra o pecado (Hb 12, 1 - 4).

É importante considerar que mesmo no Antigo Testamento é possível verificar a biografia de personagens bíblicos - sejam eles fictícios ou não - tais como Jó, Davi, Moisés, entre outros, que são utilizados como modelos de condutas para os indivíduos, cujas ações tomadas mediante algumas situações são determinantes para a salvação e a verdade divina, ou, para danação eterna. Os modelos de indivíduos expressos nas obras de difusão do cristianismo muito contribuíram para a consolidação da Igreja Católica, pois os sujeitos que influenciaram a propagação da religião também foram, por sua vez, inspirados pelas vidas de santos:

A narração de vidas e feitos de santos, mesmo sem distinguir história e fantasia, constituiu-se num procedimento eficaz e de grande difusão. Para exemplificar o que estamos dizendo, podemos citar o caso da conversão do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556); ela teria acontecido após a leitura de um livro que contava vidas de santos, chamado *Flos Sanctorum*. Foi a partir da leitura destas vidas que Inácio teria tido uma inclinação para a imitação e conseqüentemente, para sua conversão (RUCKSTADTER, 2006, p.27-28).

Não obstante o gênero biográfico presente, por muitas vezes, a vida do biografado enquanto exemplo a ser seguido, o estudo da vida privada e da vida pública dos indivíduos também permite a dessacralização desses sujeitos, revelando as complexas influências sociais dos indivíduos e suas diferentes facetas. É possível demonstrar o indivíduo em sua realidade e suas ações mediante diferentes situações, permitindo uma identificação e empatia do leitor com relação ao biografado.

Os confrontos valorativos enfrentados pelas personalidades biografadas configuram-se enquanto elementos catequizantes e edificantes, especialmente no caso dos santos, uma vez que permitem ao homem comum a identificação com as respectivas fraquezas do biografado.

Nesse sentido, o gênero literário trabalha “com as várias imagens que se sobrepõem a um mesmo indivíduo, demonstra que uma biografia pode conter várias outras” (DEL PRIORE, 2009, p. 10). Mesmo sendo um sujeito notável, as descrições

de suas falhas e suas lutas cotidianas para realizar suas convicções ratificam o exemplo e influenciam pensamentos, pois demonstram o biografado enquanto homem de seu tempo, que convive com suas próprias mazelas, incertezas, dúvidas. Exemplo esse, possível de ser seguido, imitado, e não um alvo inalcançável para o restante da humanidade.

A utilização das narrativas das histórias individuais pelo cristianismo deve-se à instrumentalidade educativa delas. Isso porque não se biografava por motivos vãos, mas com finalidades objetivas, como santificar ou dessacralizar. As experiências subjetivas e trajetórias singulares possuem potencial educativo inegável, todavia, pouco explorado:

Não se encontram na literatura educacional brasileira estudos sobre as biografias [...]. Há um número grande de biógrafos para uma multidão de biografados. Existem competentes análises de vidas e de obras, sobretudo no campo da literatura. Encontram-se vários estudos exemplares, verdadeiros marcos bibliográficos sobre o tema. Porém, o aspecto da exemplaridade educativa nunca foi enfatizado. Biógrafos raramente assumem seu papel de “instrumentos” da educação, ou pelo menos não apresentam esse papel de forma consciente e lúcida (CARINO, 1999, p. 155).

Por intermédio das narrativas de vida, que esboçam uma imagem do ser humano em sua concretude cotidiana, é possível uma análise teleológica. Ocorre, dessa maneira, o encontro entre a narrativa e a educação, pois a atividade educativa é, em sua essência, forjar modelos ideais de indivíduos para determinados fins. Pela educação, seja ela institucionalizada ou não, formam-se tipos de homens que o meio sociocultural demanda.

As vicissitudes da sociedade permitiram a valorização do homem e a busca pela individualidade. Tais mudanças influenciaram a forma da produção cultural, inclusive a literatura. É importante destacar, todavia, que os sujeitos estão no centro dessas mudanças, agindo diretamente nelas. O indivíduo necessita adaptar-se ao espaço e ao tempo em que está inserido e essas mudanças se refletem nas biografias, permitindo o estudo do contexto social das mesmas. Sobre como a fluidez das transformações dos momentos históricos que influenciaram a narrativa biográfica:

Tal expressão de maleabilidade é digna de nota, se levado em conta o viés educativo: tempos heroicos exigem a biografia de heróis;

tempos românticos exigem que as vidas retratadas exibam romantismo; épocas históricas regidas pelo condão da fé exigem que as biografias sejam hagiografias, retratando a pureza e a retidão de santos (CARINO, 1999, p. 157).

Por não ser o indivíduo isento de influências do meio e da historicidade, não o concebemos de maneira isolada. O ser humano é, nesse sentido, um ser dual, com vontades motivadas por fatores internos e externos, uma vez que “o homem é, pois, objetividade do mundo e subjetividade da consciência [...] consciência e mundo interpenetram-se; de sua interpenetração é que resulta a inteligibilidade” (CARINO, 1990, p.170).

Embora os sujeitos possuam características únicas, outras são comuns a todos os indivíduos de um período e momento, graças à cultura. As biografias além de narrarem particularidades, também mostram características típicas, que servem de exemplos de condutas, devendo ser imitadas ou não, desvelando assim o espírito da época de que se serve a educação:

A educação, na qual sempre se estabelece uma tensão entre a heterogeneidade do individual e a homogeneidade do social, tem nas biografias um instrumento valioso – único, aliás, que se presta ao teste de suas teorias na experiência insubstituível e insuperável da vida concreta –, além de constituir-se num manancial inesgotável para as exemplificações. Por isso, torna-se relevante estudar a biografia em sua instrumentalidade educativa (CARINO, 1999, p. 178).

Nessa perspectiva, o gênero literário narra trajetórias individuais específicas. A educação, por sua vez, lida com indivíduos para atuarem no coletivo, fornecendo subsídios teóricos, psíquicos e sociais, para que vivam harmoniosamente, com objetivos estabelecidos. Pode-se conceber, dessa maneira, a trajetória enquanto individual, todavia o caminho é coletivo.

Percebe-se, assim, que o movimento da sociedade proporcionou mudanças na maneira de conceber a história, bem como forneceu diversos subsídios e métodos para a análise da mesma. Embora o aumento de pesquisas que utilizam as narrativas enquanto fontes são observadas na História, o mesmo crescimento não foi observado na área da historiografia da educação, especialmente em pesquisas com o recorte histórico da Modernidade.

Na historiografia da educação, a contribuição da Companhia de Jesus para a educação da modernidade ainda é pouco estudada, se comparado aos demais

períodos históricos. Tais lacunas se dão por razões diversas, como o reconhecimento acadêmico, no qual:

[...] alguns temas e períodos são candentes e dão prestígio, a temática da educação jesuítica não desperta o mesmo interesse, embora tenha estado na gênese da formação da sociedade brasileira e de nela ter deixado marcas indelévels (HAYASHI; HAYASHI, 2007, p. 114).

Em consonância com tal afirmação, Bittar (2006) aponta que, nas reuniões anuais do Grupo de Trabalho de História da Educação (GT/ANPED), no período de 2000 a 2004, de sessenta trabalhos apresentados, nenhum trabalhava a questão da história da educação jesuítica - e os temas mais frequentes dos trabalhos eram “Escola Nova, gênero, infância, profissão docente, memória, discursos, imagens, leitura” (BITTAR, 2006, p. 14). Sobre os períodos e temas mais estudados na história da Educação na pós-graduação brasileira:

O crescimento de recortes temáticos cada vez mais minúsculos, o privilegiamento de aspectos cada vez mais particulares da educação, a reincidência sobre tópicos referentes à educação escolar (mais do que à chamada educação extra-escolar) e a dominância, eu ousaria dizer quase absoluta, de recortes que incidem sobre a conjuntura presente. Os estudos historiográficos estão crescentemente diminuindo entre as dissertações defendidas em nossos programas de educação (WARDE, 1990, p.73).

Entre outros fatores: a dificuldade de acesso a obras históricas e à manutenção e conservação desses materiais, que em sua maioria sofreram pelo desgaste do tempo e pela manutenção inadequada (fator que eleva consideravelmente os custos de pesquisas se comparados àqueles cujos materiais têm acesso mais facilitado); o trabalho com documentos e fontes antigas, além do manuseio físico adequado, exige do pesquisador a compreensão de um contexto histórico em que o mesmo não está inserido, pois “[...] a questão das fontes é outro aspecto fundamental, na medida em que trabalhar com documentos antigos, escritos em linguagem distinta da nossa, exige gosto, dedicação e muita disciplina” (FERREIRA JUNIOR, 2007, p.15); e, não menos importante, a subjetividade dos pesquisadores de inclinarem-se ou não para determinadas áreas de estudos:

[...] não se pode deixar de considerar a relação estabelecida entre os próprios pesquisadores, de modo que, optar por este ou aquele tema, por este ou aquele grupo de pesquisa, implica busca de reconhecimento, que, como sabemos, é conferido pelos próprios pares (FERREIRA JUNIOR, 2007, p.15).

Acrescente-se também que as pesquisas acadêmicas sobre a pedagogia da Companhia de Jesus é algo que pode ser considerado recente no Brasil devido às críticas fervorosas sobre a Ordem. A organização educacional proposta pelos jesuítas é descrita muitas vezes como elitista, supressora de culturas, centrada no professor, fundamentada no ato de decorar. Nesse sentido, tais resquícios da proposta de ensino jesuítico se refletem até a atualidade. Tal posicionamento não é partilhado nesta pesquisa, pois é importante analisar que o contexto histórico do período era diferente do atual, assim como avaliar a extensão do raio de influência dos jesuítas, pois a Ordem, após sua expulsão de territórios do Império Português em 1759, voltou a atuar, no caso do Brasil, apenas em 1842, e não obteve o mesmo destaque desde então.

É possível observar que, embora os fenômenos sociais apresentem determinada regularidade de maneira quase cíclica, a ação humana intervém diretamente nos acontecimentos históricos. Assim como afirmado por Elias (1993), a vontade humana e seus desejos crescem conforme o meio social e estão dirigidos para a sociedade.

Mediante o exposto, é possível concluir que os indivíduos constroem suas próprias histórias, não de maneira arbitrária, mas enquanto atores ativos do contexto. Nessa perspectiva, defende-se que a historiografia da educação também faça uso de fontes que superem os paradigmas estabelecidos e proporcione diferentes possibilidades de análise, pois os processos educativos não ocorrem à parte da ação humana.

3.2. O CONCEITO DE SUJEITO EMINENTE PARA A CONSTITUIÇÃO DE DEVOÇÃO A FRANCISCO XAVIER

Ao considerar que a trajetória da vida do sujeito proposto enquanto objeto de estudo, como reflexo educativo e pedagógico do período, nada mais apropriado que a escolha do gênero textual que também é considerado fator responsável pela difusão e propagação de sua crença, bem como pela divulgação de uma imagem santificada⁵.

Em virtude da necessidade de esclarecimento e compreensão do papel assumido por Francisco Xavier para a propagação do catolicismo, é fundamental desvincular a imagem mítica e delinear a concepção de um indivíduo eminente, com consciência ativa, que age em seu meio, articulando pressões sociais com suas necessidades subjetivas.

De acordo com o diálogo platônico *Crátilo* (2001), heróis são filhos de deuses com mortais, de modo que são semideuses, colocando a noção do conceito herói na esfera mitológica. Aristóteles, por sua vez, na obra *Política* (1998), difere a humanidade dos deuses e dos heróis, que possuem elevadas qualidades físicas e de alma, o que evidencia tal superioridade. Ambas as concepções dos filósofos gregos demonstram a não aplicabilidade filosófica do conceito herói nos seres humanos, todavia, tal associação é observada na hagiografia:

Lembremos que, do ponto de vista hagiológico, o culto dos santos na sociedade cristã era muito idêntico ao culto dos heróis na Antiguidade Clássica. De resto, o estatuto de uns e outros eram semelhantes, pois, embora fossem superiores aos restantes mortais, não eram deuses. Como Walter Burkert bem define, nenhum deus é herói; nenhum herói se transforma em deus, embora ambos, deuses e heróis, constituam a esfera do sagrado. Como o seu poder é imortal, o herói continua, já depois da morte, a exercer a sua influência no local do túmulo. Santos e heróis estavam, assim, ligados a locais de culto, à protecção das cidades às quais se encontravam associados fosse pelo nascimento, fosse pela morte,

⁵ “Santo ou sagrado significa em grego “ágios”. Devido ao acento aspirado da letra a, como o h inicial do alemão, em português se escreve hagios. A vida de um santo é hagio-grafia, escrito sagrado ou sobre o sagrado ou santo. A Bíblia é por excelência uma história sagrada. Por isso, os autores de seus vários livros não se denominam historiadores, mas hagiógrafos. Assim se chamam também, na Antiguidade cristã e na Idade Média, os que escreveram a vida de um santo” (SILVEIRA, 1995, p. 11).

fosse pelos seus milagres e feitos heróicos, respectivamente. Cada povoação tinha o seu santo ou herói. Sobre o túmulo destes, erguia-se um templo. Se uma cidade não possuísse as relíquias de qualquer santo, recorria à sua importação através da *translatio*. Mas já assim haviam feito os Atenenses, conforme relata Plutarco na vida de Teseu, quando transferiram solenemente para a sua cidade os restos mortais de Teseu. A apresentação das chamadas relíquias secundárias – objetos que pertenciam ao santo - também já existia na Antiguidade (REBELO, 2004, p. 142, grifos do autor).

Apesar das semelhanças entre perspectivas diversas que permitem tais analogias, é importante ressaltar que os cultos aos santos não deve ser compreendido enquanto uma evolução dos cultos aos heróis. Isso porque, além de serem provenientes da veneração aos mártires, integra a “tradição judaica de veneração dos patriarcas e dos profetas junto dos respectivos túmulos” (REBELO, 2004, p.143).

O modelo de santidade cristã na Antiguidade foi o do mártir, indivíduo que lutou até a morte, de maneira gloriosa, defendendo a propagação do evangelho e afirmação de seus dogmas. Todavia, com a diminuição das perseguições aos cristãos, estabeleceu-se no início do século IV, o conceito de santidade que não se limitava à morte pela causa, mas também à vida regrada pelos sacrifícios em defesa da ortodoxia cristã (PACIOCCO, 1990). O desenvolvimento das ordens monásticas também delinearum um outro perfil de santidade no período, que consistia no santo monge, sujeito que optou por uma vida de ascese e oração permanente, isolando-se do mundo, portanto, longe do pecado.

Na Idade Média, o conceito de santidade adquire feições nobres, uma vez que perpassa o alto clero e a aristocracia de sangue. Nesse momento histórico, com a expansão do cristianismo, a santidade está interligada a ações daqueles que não apenas combateram o paganismo, mas dos que contribuíram para a criação e manutenção de mosteiros e bispados (VAUCHEZ, 1989).

A expansão da economia urbana permitiu, a partir do século XII, novos contornos da ideia de santidade, cujo novo modelo é “o cidadão e laico, o santo da caridade, que tem como ideal seguir o Cristo pobre e sofredor do Evangelho, abdicando de todos os seus bens e do convívio do seu grupo social” (SILVA, 2011, p. 2). No período também é observada a interferência papal na definição e concessão de santidade, tornando-se obrigatória a canonização realizada pelo papa ao invés de cerimônias realizadas por bispos:

A partir do pontificado de Inocêncio III (1198-1216), cria-se toda uma teoria da santidade que visa conceder ao pontífice a reserva ou monopólio da canonização de novos santos, matéria confirmada, em 1234, pela bula *Audivimus* de Gregório IX. Desde então, só poderia ser considerado santo e ter seu culto aprovado na Cristandade aquele que assim fosse julgado pela Santa Sé, após um rigoroso exame de verificação das virtudes e dos milagres - o processo de canonização (PACIOCCO, 1990, p. 41).

As bulas papais então produzidas para este fim demonstram “uma imagem da santidade muito mais determinada pelas virtudes morais em vida do que na realização de milagres, ponto fundamental e determinante, até então” (SILVA, 2011, p. 1). Nesse sentido, a Cúria Romana amplia o campo da santidade, no qual a partir do século XII “foi-se passando cada vez mais da santidade de funções para a santidade por imitação de Cristo. A santidade espiritualizou-se e associou-se mais ao estilo de vida do que à condição social, à moralidade mais do que aos milagres” (LE GOFF, 1989, p. 24).

Tais reformulações do conceito de santidade promovidas pelo papado justificaram-se na conjuntura histórica do período, uma vez que heresias e movimentos heterodoxos ameaçavam o monopólio religioso europeu:

Assim, os novos santos, oriundos do povo, teriam como função reconduzir com seu exemplo de vida os desviados da fé católica, e encarnar, nas suas virtudes morais, os ideais que faltavam à hierarquia eclesiástica, motivo da maioria das críticas sofridas pela Igreja por parte dos hereges e, até mesmo, dos círculos católicos (SILVA, 2011, p. 2).

Observa-se, que embora o modelo tradicional de santidade não se encontrar extinto, foi aberta a possibilidade “para o homem comum de ascender à glória da santidade” (VAUCHEZ, 1989, p. 256). E, com o acesso a santificação pela plebe, “surge em toda a sua plenitude o processo de interiorização da santidade, que agora se baseia - para lá das diferenças de classe social - na comum devoção à humanidade de Cristo e no desejo de o seguir, imitando-o” (VAUCHEZ, 1989, p. 220)

Nessas perspectivas, a ideia de santidade sofreu transformações ao longo da história, segundo as necessidades de cada época. A crença na existência de indivíduos com capacidades excepcionais, que se distinguem da maioria, deu-se

apenas com o advento da Modernidade e do Iluminismo, nos quais as reconfigurações sociais permitiram o entrelace entre o conceito de santidade ao de homens notáveis. Tais homens possuíam qualidades racionais e que não estavam, necessariamente, conectados à esfera metafísica e suprassensível, como no caso da compreensão do mito, mas seres políticos atuantes de uma sociedade em transformação.

Hegel, na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1997), utiliza-se do termo herói para referir-se a grandes personalidades da história da humanidade. Tal conceito fundamenta-se nas ações dos indivíduos em seus contextos históricos. Esses, por sua vez, não se refletem apenas na subjetividade, mas reverberam no exterior social em que os mesmos estão inseridos.

Diferentemente da ideia positivista de linearidade da evolução humana, na qual a figura heroica está centrada no sujeito positivo que conduz a sociedade de forma absoluta, a perspectiva hegeliana reforça a ideia da liberdade dos sujeitos enquanto fundamental para evolução da humanidade, estando o herói inserido no espírito da liberdade, propagando-a. Dessa maneira, os processos históricos existem apenas mediante as ações humanas.

Na obra *Fenomenologia do Espírito* (1992), Hegel ratifica tal posicionamento, vinculando o conceito de herói às figuras da consciência ativa que atuam na política e cultura. Ou seja, as personalidades históricas que articulam suas vidas privadas e suas paixões com o que é público, de modo que as ações individuais de interesses privados encaminham os sujeitos para a ampliação da participação nos interesses sociais. Assim, “entre o homem de moralidade relativa ou social e o homem de moral absoluta ou individual está o herói histórico, em quem o exclusivamente individual se funde com o universalmente social” (HEGEL, 2001, p.35).

É a partir deste referencial, que concebe indivíduo e sociedade como inexoravelmente imbricados, que a análise sobre o sujeito eminente se constrói. Não considerado um talento natural ou um dom individual inato, mas um processo dinâmico de relação entre o indivíduo que molda suas faculdades para adequar-se ao meio e, conseqüentemente, em uma via de mão dupla, modela a sociedade em que vive. Assim, a criação da identidade do sujeito ocorre em uma relação de busca de equilíbrio entre o “eu” e o “nós”.

Nesse sentido, o sujeito que procura exercitar conscientemente suas habilidades pessoais com objetivos específicos, e encontra terreno fértil para o

mesmo, acaba por abrir caminhos para que outros o imitem. Se tal situação encontra-se por favorecer determinada relação de poder, alia-se à propaganda desse indivíduo enquanto exemplo, fortalecendo sua imagem enquanto alguém digno de imitação. Se as condições sociais, por sua vez, cerceiam as habilidades transformadoras dos indivíduos, a relação de busca por equilíbrio torna-se um atrito, mas “o caráter individual e a decisão pessoal podem exercer considerável influência nos acontecimentos históricos” (ELIAS, 1994, p. 51). Todavia, tal influência não é algo que se dê naturalmente e com facilidade. Sobre os sujeitos eminentes e a possibilidade de intervenção histórica, Elias afirma que:

Nenhuma pessoa isolada, por maior que seja a sua estatura, poderosa sua vontade, penetrante sua inteligência, consegue transgredir as leis autônomas da rede humana da qual provêm seus atos e para a qual eles são dirigidos. Nenhuma personalidade, por forte que seja, pode [...] deter mais do que temporariamente as tendências centrífugas [...]. Ela não pode transformar sua sociedade de um só golpe [...] a margem de decisão individual emergja dentro da rede social, não existe uma fórmula geral indicando a grandeza exata dessa margem individual em todas as fases da história e em todos os tipos de sociedade. Justamente o que caracteriza o lugar do indivíduo em sua sociedade é que a natureza e a extensão da margem de decisão que lhe é acessível dependem da estrutura e da constelação histórica da sociedade em que ele vive e age. De nenhum tipo de sociedade essa margem estará completamente ausente. [...] a forma e a extensão da margem individual de decisão podem variar consideravelmente, conforme a adequação e a estatura pessoais do ocupante da função. Aqui, a margem de decisão é não apenas maior, como também mais elástica; nunca, porém, é ilimitada (ELIAS, 1994, p. 48-50, grifos nossos).

Percebe-se que não há determinação unilateral para as mudanças históricas sociais, pois não existem critérios estabelecidos que sejam limitadores para interferência do indivíduo no movimento social. Sociedade e indivíduos organizam-se em uma relação dinâmica de interdependência. Um sujeito com destaque em seu meio - seja tal prestígio adquirido de forma póstuma ou não - é um ser essencialmente social e histórico, não podendo ser analisado fora de seu contexto.

O ser humano, de forma consciente ou não, pensa e direciona suas ações de acordo com o ambiente sociocultural e histórico em que vive. A configuração social em que o jesuíta Francisco Xavier se encontrava, permitiu a construção de uma figura eminente do mesmo, cujo objetivo é a transmissão de valores e doutrinas. Dessa maneira, a criação de uma imagem santificada não se dá de maneira neutra,

mas repleta de intencionalidades, ratificando a interdependência social e cultural que a humanidade se insere.

As narrativas de vida tornam-se meios para a concretização de intuítos de construção e divulgação de uma imagem, de maneiras conscientes ou não. O indivíduo Francisco Xavier divulgado enquanto detentor de grandes virtudes nas biografias, reflete a forma como os jesuítas veem a si próprios. O sujeito, nesse contexto, é compreendido enquanto um “homem *extraordinário* e, por isso mesmo, *acima da média*” (RUCKSTADTER, 2006, p. 30, grifos do autor), e não um ser mitológico, mas real e histórico.

Tal visão de homem, embora romantizada, fomenta a possibilidade não apenas de admiração entre leitores e devotos, mas também de identificação. Do encontro entre desventuras e inabalável fé, as biografias promovem Xavier enquanto um sujeito que enfrentou situações adversas, por vezes frustrantes, e que, embora não tenha concretizado seu intuito maior, morrendo às portas da China, alcançou a redenção, sendo considerado, posteriormente, um santo⁶.

3.3. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE FRANCISCO XAVIER

Francisco Xavier, cujo nome de batismo era Francisco de Jasso Azpilicueta Atondo y Aznáres, nasceu no castelo de Xavier, no Reino de Navarra, em sete de abril de 1506, e faleceu em três de dezembro de 1552, na Ilha de Sanchoão, China. Proveniente da pequena nobreza espanhola, Francisco Xavier era o caçula de cinco irmãos, filhos de Juan de Jasso, ministro das finanças da corte de Navarra, e de María Azpilcueta de Aznárez y Xavier (BRITO, 2005).

Em 1512, o Reino de Navarra foi atacado por tropas castelhanas e aragonesas. A batalha culminou na anexação de Navarra ao Reino de Castela em 1515, ano de falecimento do pai de Francisco Xavier. Após tentativas navarras de

⁶ “[...] entendemos por *santo* aquele homem que é virtuoso em vários aspectos, como por exemplo, na bondade para com o próximo, na obediência às leis divinas (no caso, da Igreja Católica) e na caridade. Além disso, o *santo* é também entendido aqui, como aquele que tem uma íntima ligação com Deus e que, por isso, é capaz, até mesmo, de receber mensagens dos céus” (RUCKSTADTER, 2006, p.36, grifos do autor).

reconquista, parte do castelo de Xavier é destruído e os irmãos de Francisco Xavier são encarcerados nas masmorras e condenados à morte, todavia, anistiados posteriormente, em 1524 (SCHURHAMMER, 1955).

Não desejando que o filho estudasse em instituições castelhanas, a mãe de Francisco Xavier envia-o para o Colégio de Santa Bárbara, em Paris, dirigido pelo português Diogo de Gouveia, onde estudou filosofia, literatura, humanidades e os idiomas francês, italiano e alemão. Formou-se em Filosofia e Teologia pela Universidade de Paris e lecionou no Colégio de Beauvais.

As biografias de Francisco Xavier cujos autores são membros da Companhia de Jesus, abordam habilidades acadêmicas do jesuíta navarro, mas também enfatizam a aparência física e porte atlético do jesuíta, destacando o desempenho em “esgrima, lançamento de jabalina, tiro, levantamento de pesos, salto e corridas” (BAPTISTA, 2005, p. 49). Schurhammer (1955, p. 245) afirma que, de acordo com relatos de familiares e amigos, Francisco Xavier possuía “corpo ágil, mais alto que baixo, de rosto bem parecido e radiante, cabelo negro e, nos seus olhos, entre negros e castanhos, resplandecia serena a limpidez do seu coração”.

No decorrer de sua trajetória acadêmica, Francisco Xavier conheceu seus futuros companheiros de Ordem, Pedro Fabro em 1526, e Inácio de Loyola, em 1529. A princípio, a relação com Inácio de Loyola era conflituosa, devido a posicionamentos antagônicos a respeito da religiosidade radical proposta pelo futuro fundador da Companhia de Jesus, e a resistência de Francisco Xavier ao processo de conversão (VERMANDER, 2007), ao ponto de referir-se de maneira jocosa a respeito do futuro amigo:

[...] quando soube que Salmerón e Laínez tinham vindo de Alcalá para Paris, só pelo que ouviam dizer de Inácio, fartava-se de rir com eles. Sendo jovem, brincalhão e ufano da sua nobreza biscainha, e já mais adiantado na filosofia, fazia troça da maneira de viver de Inácio que, naquela altura, vivia de esmolas... Raramente se metia com ele sem o gozar nos seus desígnios e sem atirar uma piada a Laínez e Salmerón por terem vindo de Alcalá a Paris à busca dele por devoção, fundada no que ouviam contar das suas virtudes extraordinárias e perfeição (BAPTISTA, 2005, p. 50).

Assim como para realizar a análise de um período histórico é fundamental o estudo de seu contexto e determinantes, é interessante observar, por intermédio dos biógrafos de Francisco Xavier, nuances ambíguas da personalidade do jesuíta.

Características opostas, justificadas também por conjunturas, possibilitam a análise da atuação do padre não apenas por uma perspectiva apologética, mas visualizar os aspectos tipicamente humanos pelos quais todos os indivíduos estão suscetíveis.

A possibilidade de análise da personalidade do enfoque da pesquisa em conjunto com o estudo do enfrentamento cultural encontrado pelo mesmo, reforçam o movimento dialético das relações sociais estabelecidas pela humanidade, que não se resumem a ideologias estáticas de compreensão do mundo, mas demonstram a atuação de indivíduos reais e em seu próprio tempo, volúveis aos mais diversos aspectos motivadores, tais como a psique, fé, posição social, entre outros. Justifica-se a análise das ações de Francisco Xavier, tanto descritas por biógrafos, como expressas nas cartas de sua autoria, mediante:

Na pesquisa em História e em História da Educação privilegio, como objeto, as pessoas, formando sociedade. É no com-viver social que as pessoas se põem, se realizam. As pessoas são *totalidades* e expressam sua *unidade* em todos os gestos que praticam. O historiador há que se debruçar sobre os documentos, procurando atores-sujeitos, procurando descobrir sua *unidade*, ou seja, procurando entender como as pessoas chegaram a ser o que foram e a agir como agiram. Nas ações que praticaram, por mais diferentes que fossem as instâncias (política, comércio, trabalho, entradas do sertão, engenhos, família, igreja, artes, defesa, colégio etc.), seu comportamento espelhava sua *mesmidade*. Não há como privilegiar uma instância sem afetar a compreensão da influência das outras instâncias. O ser humano *aprende* a ser ele por tudo o que ele faz e, não, especialmente, por um tipo de ação que ele faz (PAIVA, 2005, p. 2, grifos do autor).

Nesse sentido, a dualidade da forte personalidade de Francisco Xavier é descrita por diversos biógrafos da Companhia de Jesus – tais como os que compõem a *Monumenta Xaveriana*⁷: Schurhammer (1955), Teixeira (1912), Brou

⁷ Obra compilada com a finalidade da preservação dos documentos jesuíticos, publicadas ora por missões, ora por missionários, organizados pela própria Companhia de Jesus. Da *Monumenta Xaveriana* (1912), cento e trinta e sete documentos são reconhecidos como autênticos e trinta e quatro são originais. Cento e oito desses documentos são cartas e vinte e nove são instruções gerais. A obra faz parte da *Monumenta Historica Societatis Iesu*, coleção de cento e cinquenta e cinco volumes que traz leis, documentos, cartas, sermões, biografias e outros tipos de textos reunidos ao longo da história da Companhia de Jesus. Apenas para se ter uma vaga ideia de como esta impressionante coleção se organiza, vejamos alguns exemplos: Cartas, Instruções, obras, fontes narrativas e fontes documentais de S. Inácio de Loyola, possuem dezenove volumes; Constituições e Regras da Companhia, quatro volumes; cartas e obras dos jesuítas Fabro, Salmerón, Bobadilha, Ribadaneira, Polanco, Nadal e outros jesuítas do século XVI, nove volumes; *Monumenta Paedagogica* sete volumes; oito volumes da *Monumenta Peruana*; *Monumenta Brasiliae*, cinco

(1912), por exemplo - que reverberam a máxima de que Loyola confidenciara ao padre Edmond Auger que “o jovem Xavier fora o material mais duro que jamais manejara. Era um biscaíño nobre e folgazão. Quando o encontrava, quase sempre troçava dos seus propósitos” (TRIGUEIROS, 2005, p. 96). Ainda a respeito do trato a Loyola, que permite análise do comportamento de Francisco Xavier:

Tinha o espírito vivo, a disposição agradável e o coração altivo. Era orgulhoso, vaidoso e ambicioso. Ao princípio era o que mais troçava de Inácio, das suas máximas, da sua conduta, dos seus discursos e, longe de o escutar, punha a ridículo a vida pobre que ele levava e à qual queria atrair os outros. A esse espanhol aleijado chamava ele “o palerma da rua dos cães” (TRIGUEIROS, 2005, p. 96).

Da perspectiva doutrinal, a Universidade de Paris era permeada pelo espírito reformista e humanista, dos quais não se esquivavam Pedro Fabro e Francisco Xavier, que nutriam “forte interesse e curiosidade por aquilo que mais tarde iria apelidar de seduções dos reformados” influenciados por “mestres erasmianos do Collège Royal des Trois Langues – o futuro Collège de France – com quem, aliás, sentia grandes afinidades” (TRIGUEIROS, 2005, p. 95).

Schurhammer (1955) afirma que os objetivos antagônicos entre Loyola e Xavier foram superados com base na reflexão das palavras de São Marcos Evangelista, discípulo de Paulo de Tarso, que culminaram não apenas na efetiva conversão de Francisco Xavier ao catolicismo, mas que foram utilizados pelo mesmo enquanto lema de sua futura vida missionária:

34 Então ele chamou a multidão e os discípulos e disse: "Se alguém quiser acompanhar-me, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.

35 Pois quem quiser salvar a sua vida, a perderá, mas quem perder a vida por minha causa e pelo evangelho, a salvará.

36 Pois, que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?

37 Ou, o que o homem poderia dar em troca de sua alma?

38 Se alguém se envergonhar de mim e das minhas palavras nesta geração adúltera e pecadora, o Filho do homem se envergonhará dele quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos" (TEB, Evangelho de São Marcos, 1994, p. 2393).

A interpretação da passagem bíblica demonstra a tentativa de superação da ambição terrena e a busca pelo supraterrano, pois o futuro jesuíta abandonou sua carreira com o intuito da propagação do evangelho, de maneira a refletir a respeito “de que serve ganhar o mundo de uma orgulhosa, vaidosa e ambiciosa carreira universitária no centro nevrálgico do Ocidente, se o que se quer como essencial não está lá?” (TRIGUEIROS, 2005, p. 96). A integração entre os dogmas católicos e academia foram proporcionadas devido ao aprofundamento dos laços de amizade com Inácio de Loyola e, em 1534, Francisco Xavier realiza experiência fundante dos *Exercícios Espirituais* sob a direção do próprio Inácio. Sobre a relação de Francisco Xavier com a academia após sua conversão:

Com a sua carreira promissora Xavier abandonaria, também, a um tempo, a sua altivez justificada e as suas simpatias reformistas. Não abandonará nunca, porém, a sua crença profunda nas virtualidades da Universidade europeia, sobretudo no seu modelo parisiense. É a ela que apelará, uma e outra vez, dos confins da Ásia, a fim de nela despertar uma apaixonada curiosidade pelo gentio e a generosidade da partilha dos saberes do Ocidente (TRIGUEIROS, 2005, p. 85).

No dia quinze de agosto de 1534, Inácio de Loyola, conjuntamente com Francisco Xavier, Pedro Fabro, Alfonso Salmerón, Diogo Laínez de Almazan, Nicolau Afonso Bobadilla e Simão Rodrigues, realizaram votos de castidade e pobreza na Capela de Saint-Denis, em Montmartre, colocando-se a disposição do Papa, desse modo fundando a Companhia de Jesus, Ordem destinada à conversão, à caridade e, posteriormente, ao ensino.

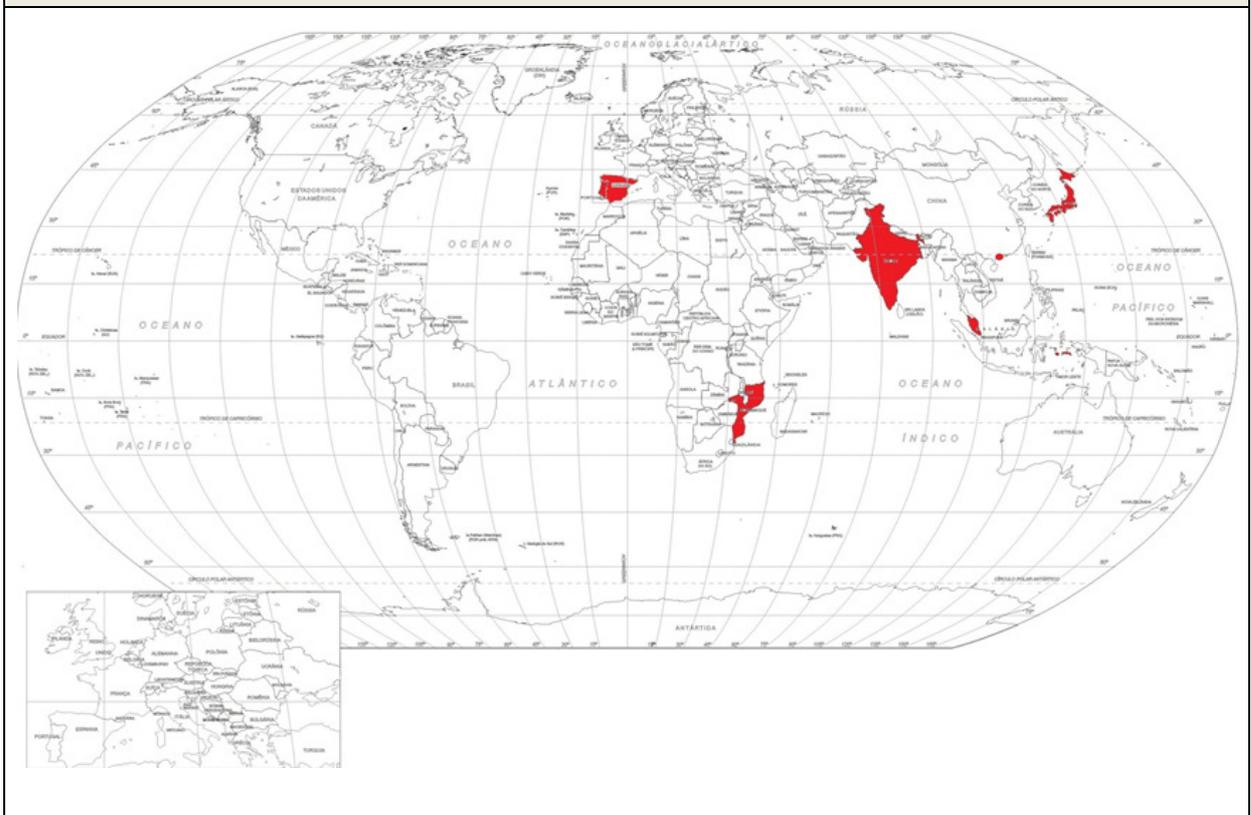
O reconhecimento oficial da Ordem ocorreu apenas em 1540, com a bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, de Paulo III. Todavia, enquanto aguardava o reconhecimento do papal, o grupo de Inácio de Loyola encaminhou-se para Veneza com o objetivo de chegar a Terra Santa onde, em vinte e quatro de junho de 1537, Francisco Xavier é ordenado padre, recebendo as Ordens Sacras do Arcebispo de Arba. Impedidos de chegar a Jerusalém em virtude da guerra entre venezianos e turcos, Inácio de Loyola convocou os companheiros de Ordem para irem a Roma colocarem-se a disposição do Papa e deliberarem sobre a organização do grupo em Instituto.

Em agosto de 1538, D. João III solicita ao Papa missionários para serem enviados a Índia, pedido pelo qual Francisco Xavier é designado em substituição a

Bobadilha, que encontrava-se adoecido. Na companhia do Embaixador Português e Simão Rodrigues, Francisco chega a Lisboa, iniciando sua missão servindo no palácio do rei, como confessor e conselheiro, além das pregações e batismo que realizava.

Após a fundação canônica da Companhia de Jesus, Francisco Xavier foi nomeado Superior das missões da Índia oriental, desde o Cabo da Boa Esperança até a China. Também exerceu o papel de núncio apostólico, tornando-se um representante diplomático da Santa Sé no Oriente e, em doze anos de trabalho de evangelização, percorreu cerca de 100.000 quilômetros. Nesse sentido, por sua atuação missionária em Moçambique, Malásia, Indonésia, Índia e Japão, o jesuíta recebeu o epíteto de “Apóstolos das Índias” ou “Apóstolo do Oriente (BRITO, 2005).

Figura 1: Em vermelho, a atualização dos principais territórios percorridos por Francisco Xavier: Navarra (Espanha), onde nasceu em 1506; chegada em Lisboa (1540); Moçambique (1541); Índia (1542); Malaca (1545); Ilhas Molucas (1546); Japão (1549-1552); Ilha de Sanchoão, na China, local onde faleceu em 1552.



Fonte: BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapas do mundo:** divisões políticas e regionais. Disponível em: <<http://mapas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2016. (Adaptação nossa).

Francisco Xavier faleceu em três de dezembro de 1552, com quarenta e seis anos, na Ilha de Sanchoão, na tentativa de realizar incursão clandestina em território chinês. A Igreja Católica o beatificou em 1619, canonizando-o em 1622. Celebrado no dia de sua morte, como exemplo do missionário moderno, Francisco Xavier foi considerado pela Igreja Católica, ao lado de Santa Terezinha do Menino Jesus, patrono Universal das Missões e, por seu trabalho de propagação do evangelho no Oriente, também é conhecido pela alcunha “São Paulo do Oriente”.

Por ter esta seção o objetivo a análise do conteúdo das narrativas de vida produzidas por membros da Companhia de Jesus sobre Xavier, o “Quadro 1. Cronologia de fatos marcantes sobre o jesuíta Francisco Xavier”, possui intuito de informar e proporcionar ao leitor interessado, uma localização didática dos acontecimentos mais significativos da vida do jesuíta.

Quadro 1. Cronologia de fatos marcantes sobre o jesuíta Francisco Xavier	
Data	Acontecimento
07 Abril de 1506	Nasce no Castelo de Xavier, Navarra, Espanha.
11 Junho de 1515	Anexação do reino de Navarra pela Coroa de Castela.
16 Outubro de 1515	Falecimento de Juan de Jasso, pai de Francisco Xavier.
11 de Março 1516	Destruição das fortalezas de Navarra, incluindo o castelo de Xavier.
Maio de 1521	Segundo levantamento dos navarros contra Castela.
Dezembro de 1523	Miguel e João (irmãos de Xavier) excluídos da anistia de Carlos V.
23 de Março de 1524	Rendição de Hondarribia e anistia aos irmãos Miguel e João.
01 de Outubro de 1524	Chegada a Paris como estudante, onde permanece como professor da Universidade de Paris até 1536 (período de 12 anos).
29 de Julho 1529	Falecimento de María Azpilcueta, mãe de Francisco Xavier
Setembro de 1529	Conhece Inácio de Loyola, responsável por sua conversão.
20 de Março de 1533	Falecimento de Madalena, irmã de Francisco Xavier.
15 de Agosto de 1534	Faz em Montmartre, em conjunto com os primeiros companheiros, os votos de obediência, pobreza, castidade e ida à Terra Santa.
Setembro de 1534	Realiza os Exercícios Espirituais orientados por Inácio de Loyola.
Novembro de 1536	Renúncia à oferta de canonicato no bispado de Pamplona.
15 de Novembro de 1536	Partida de Paris para Veneza, com intenção de ir para Israel.
08 de Janeiro de 1537	Chega a Veneza e onde encontra Loyola. Encaminham-se a Roma, para pedirem licença ao Papa para a peregrinação à Terra Santa.
Maio de 1537	Retorno de Roma a Veneza, enquanto aguardavam permissão, pois Israel encontrava-se em guerra.
24 de Junho de 1537	Ordenação sacerdotal de Francisco Xavier em Veneza. Recebe as Ordens Sacras do Arcebispo de Arba.
30 de Setembro de 1537	Partida para Vicência para uma reunião com Inácio de Loyola e os demais membros da Companhia, onde celebrou a primeira missa.

Abril de 1538	Percebendo que a guerra em Israel não cessava, Inácio de Loyola convocou os Companheiros de Ordem para irem a Roma colocarem-se a disposição do Papa.
Março a Junho de 1538	Deliberações sobre a organização do grupo em Instituto.
04 de Agosto de 1538	D. João III solicita ao Papa missionários para a Índia.
03 de Setembro de 1538	Aprovação oral do Instituto da Companhia de Jesus.
1539 / 1540	Com a aprovação do papa, Loyola inicia a organização administrativa da Companhia e designa Xavier como secretário.
14 de Março de 1540	Xavier é destinado para a Índia e parte de Roma para Lisboa.
23 de Junho de 1540	Na companhia do Embaixador Português chega a Lisboa. Inicia sua missão servindo no palácio do rei, como confessor, conselheiro do rei e além das pregações e batismo que realizava.
07 de Julho de 1540	Paulo III promulga 4 Breves Papais em nome de Francisco Xavier.
27 de Setembro de 1540	Aprovação oficial da Companhia de Jesus pela Bula <i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> , do Papa Paulo III.
Fevereiro de 1541	Audiência de despedida do Rei e da corte, no qual é nomeado Núncio apostólico para todo o Oriente.
07 de Abril de 1541	A frota parte para a Índia. Acompanham Francisco Xavier dois candidatos a jesuítas: Paulo Camerini e Francisco Mansilhas.
Abril de 1541 a Maio 1542	Viagem no mar do continente africano, na qual Francisco Xavier calcula que morreram oitenta pessoas. A primeira parada foi na ilha de Moçambique. Fizeram escala em Melinde (Quênia) e Socotorá (Iêmen),
06 de Maio de 1542	Chegada a Goa. A primeira visita foi para o Bispo de todo o Padroado missionário do Oriente, a quem apresentou as suas credenciais de Núncio.
14 de Maio de 1542	Francisco Xavier inicia os ensinamentos da doutrina cristã, publicando um catecismo breve.
21 de Setembro de 1542	Acompanhado por três alunos do colégio de São Paulo, como intérpretes e catequistas, Francisco Xavier parte para o Cabo de Comorim.
05 de Outubro de 1542	Parte para missões na Costa da Pescaria.
Outubro de 1543	Retorno a Goa.
Novembro de 1543	Francisco Xavier faz a sua profissão religiosa oficial com o Bispo, após receber uma carta enviada por Inácio de Loyola, que falava da aprovação da Companhia de Jesus. A carta demorou um ano e dez meses até chegar nas mãos do jesuíta.
Dezembro de 1543	Recebe novos missionários e retorna para a missão do Cabo Comorim, parando em Cochim e Manapar.
Fevereiro de 1544	Retoma a missão na Costa da pescaria. Leva consigo Mansilhas, recém-ordenado em Goa, o sacerdote espanhol Juan de Lizano e o soldado João de Artiaga como auxiliar.
Junho a Dezembro de 1544	Deteve-se alguns dias em Manapar onde fez preparativos para ir para Cabo Comorim para socorrer paravás perseguidos em guerra
Dezembro de 1544	Matança de cristãos paravás em Manar . Xavier viaja para Goa para solicitar proteção militar dos cristãos ao Governador.
Janeiro de 1545	Regresso de Goa para Cambaia, onde conseguiu com o vice-rei, tropas para lutar contra o tirano do Reino de Jafanapatão.
Janeiro a Março de 1545	Chega a Cochim e reinicia a missão. Quando chegou a Negapatão, foi comunicado que a armada recusava atacar o rei de Jafanapatão.
Maio a Agosto de 1545	Francisco Xavier busca iluminação no santuário do martírio de São Tomé de Meliapor, onde comunica os companheiros que partirá

	para Malaca.
Agosto a Setembro de 1545	Viagem no mar entre a Índia e a Malásia. Desembarca em Malaca, onde desenvolve missões.
01 de Janeiro de 1546	Partida para as Ilhas Molucas, onde visita sete aldeias já cristãs e explora outras lhas próximas.
Julho a Setembro de 1546	Expedição missionária a Ternate, ao norte da Ilha de Celebes, onde os portugueses tinham uma fortaleza e muitos tinham constituído família com mulheres nativas da região. Para esta população cristã, Francisco Xavier escreveu uma ampla Explicação do Credo, que usava nas catequeses.
Setembro a Dezembro de 1546	Expedição missionária à perigosa Ilha de Moro.
Julho a Dezembro de 1547	Xavier retorna a Malaca, onde permanece por cinco meses, quando reembarca para a Índia. É comunicado que Loyola nomeou Simão Rodrigues Superior Provincial de Portugal e suas colônias e que, portanto, também a Missão da Índia dependia agora de Simão. Foi lhe apresentado pelo navegador Jorge Alvares, três japoneses que trouxera do Japão, que deram informações daquele país.
Dezembro de 1547	Despedida de Malaca e viagem para Índia. Leva consigo relatórios sobre a China e Japão.
13 de Janeiro de 1548	Antes de chegar a Goa, fez escala em Cochim, onde estavam naus prestes a partir para Portugal. Escreveu cartas aos jesuítas na Europa para contar os projetos de ir ao Japão; e para o Rei para pedir proteção mais eficaz às missões, inclusive nas dos franciscanos.
Fevereiro de 1548	De Cochim voltou à missão na Costa da Pescaria, onde despediu Mansilhas por desobediência. Também encontrou-se com o Governador, para lhe pedir ordens para Maluco e Malaca.
Abril a Junho 1548	Escreveu, em Goa, o pequeno devocionário popular "Modo de rezar e salvar a alma", compôs a "Oração pela conversão dos infiéis" e assistiu à morte de D. João de Castro em 6 de Junho de 1548.
Junho de 1548 a Março de 1549	Retorna para Costa da Pescaria. Parte para Baçaim, onde encontra-se com o novo Governador e apresenta queixas do povo.
Abril de 1549	Visita aos jesuítas de Goa. Escreveu cartas a Loyola para comunicar as novas estações missionárias fundadas e a expedição ao Japão.
15 de Agosto de 1549	Desembarca em Kagoshima, Japão, onde realiza uma audiência do duque de Satsuma, que lhes deu casa e licença para pregar. Primeiros contatos com os bonzos e com a língua nativa. Início do apostolado de Anjirô (Paulo da Santa Fé).
Dezembro 1549 a Novembro de 1551	O catecismo japonês: pregação e disputas com os bonzos.
16 de Novembro de 1551	Partida do Japão no juncos de Duarte da Gama na qualidade de diplomata do Governador da Índia e do Bispo de Goa. Entrega-lhe os presentes destinados ao Imperador.
27 de Dezembro de 1551	Acolhimento na chegada a Malaca. Recebe oficialmente o cargo de Superior Provincial dos jesuítas do Oriente. Revela os planos de embaixada à China com Diogo Pereira.
30 de Dezembro de 1551	Embarcou para a Índia com o embaixador do Duque de Bungo e quatro japoneses que vieram com ele.
17 de Abril de 1552	Parte com todas as credenciais e presentes para a embaixada à China.
Mai e Julho de 1552	Retido e perseguido em Malaca: embargo da embaixada à China pelo novo capitão de Malaca.

Setembro a Dezembro de 1552	Diante das portas cerradas da China, é hospedado por Jorge Alvares. A seu pedido, portugueses constroem uma cabana para capela.
18 de Setembro de 1552	Parte a bordo da nau Santa Cruz para Sanchoão, China.
Novembro de 1552	Adoecido, perde os sentidos durante a Missa.
3 de Dezembro de 1552	Falece em Sanchoão.
4 de Dezembro de 1552	O corpo de Francisco Xavier é sepultado em Sanchoão.
17 de Fevereiro de 1553	Trasladação do corpo incorrupto.
22 de Março de 1553	Novo sepultamento na igreja de Nossa Senhora Anunciada.
15 de Agosto de 1553	Desenterrado o corpo incorrupto novamente, que é depositado em caixão e transportado para Goa.
16 de Março de 1554	Seu corpo é recebido triunfalmente em Goa, onde conserva-se incorrupto na Basílica do Bom Jesus
25 de Outubro de 1619	O papa Paulo V beatifica o Padre Francisco Xavier
12 de Março de 1622	Canonizado pelo papa Gregório XV, no mesmo dia que Loyola.
24 de Fevereiro de 1748	Bento XIV proclama Francisco Xavier Patrono das Índias.

Fonte: SCHURHAMMER, Georg. **Francis Xavier: His Life, His Times.** Rome: Jesuit Historical Institute, 1955. Vol. IV. (Adaptação nossa).

3.4. AS BIOGRAFIAS JESUÍTICAS DO APÓSTOLO DO ORIENTE

Para análise da *persona*⁸ do jesuíta Francisco Xavier exposta nas publicações biográficas produzidas sobre o sujeito, fez-se necessário uma seleção de tais obras. O ativo papel do jesuíta para o catolicismo e sua atuação fundamental para o estabelecimento da Companhia de Jesus proporcionaram uma proliferação de biografias póstumas, de modo que a produção doxográfica sobre Francisco Xavier é extensa e em diversos idiomas, tornando-se impossível a análise de todas as biografias, cujos formatos de publicações variam de livretos, elaborados por paróquias, com linguagem popular e que não referenciam informações e autores, às

⁸ “De acordo com a psicologia analítica fundada por Carl Gustav Jung (1875-1961), a *persona* trata-se das diversas facetas que o indivíduo incorpora conforme os ambientes sociais nos quais se insere, para adaptar-se aos grupos e circunstâncias: “[...] uma forma de auto-educação que não deixa de ser, porém, demasiado arbitrária e violenta. Em benefício de uma imagem ideal, à qual o indivíduo aspira moldar-se, sacrifica-se muito de sua humanidade” (JUNG, 2008, p. 43). A etimologia da palavra refere-se ao ato de soar através de algo, remetendo as máscaras teatrais, de forma que tal terminologia não foi eleita aleatoriamente: ‘a palavra *persona* é realmente uma expressão muito apropriada, porquanto designava originalmente a máscara usada pelo ator, significando o papel que ia desempenhar” (JUNG, 2008, p.43).

publicações acadêmicas, textos editoriais, transcrições de conferências, contos infantis, entre outros gêneros textuais.

Nesse sentido, Francisco Xavier é considerado um dos santos mais biografados da Igreja Católica, cujo número de biógrafos ultrapassa três mil autores diferentes, nos mais diversos idiomas:

Se disse habitualmente entre los estudiosos y bibliófilos que San Francisco Javier es el santo [...] del que más se ha escrito, incluso el padre Schurhammer em el inicio de prólogo de la edición alemana de su famosa biografía del santo manifiesta que la bibliografía javierana alcanzaba em 1955 a más de 3.000 números y, logicamente, entre esa abundancia encontramos uma enorme variedade (TRÍAS DE BES, 2001, p.765)⁹.

Embora seja amplamente biografado, todavia, é também um dos santos menos estudado “entre las vidas de santos, la del apóstol de las Indias es, indudablemente, una de las más leídas y menos estudiadas” (TRÍAS DE BES, 2001, p. 771)¹⁰. Isto porque se observa uma gama de publicações que podem ser consideradas enquanto releituras de material já publicado, sem trazer dados novos, ou ainda, que não recorrem às fontes originais dos manuscritos deixados por Xavier.

O grande número de publicações oriundas da própria Ordem à qual Xavier pertenceu possuem objetivos concretos que, “[...] deve ser entendida como um esforço que existia entre os membros da Companhia de Jesus em edificar e construir suas próprias figuras ‘heroicas’” (RUCKSTADTER, 2006, p.14). Vale destacar que, até o final do século XVI, mesmo sendo fundamental instrumento para a Reforma Católica¹¹ e sua significativa influência na Modernidade, a Companhia de

⁹ “Geralmente é dito entre os estudiosos e bibliófilos, que São Francisco Xavier é o santo [...] do qual mais se há escrito, até mesmo o padre Schurhammer, no início do prólogo da edição alemã de sua famosa biografia do santo, manifiesta que a literatura Xavierana em 1955 atingiu mais de 3.000 números [de autores] e, logicamente, entre essa abundância é encontrada uma enorme variedade” (TRÍAS DE BES, 2001, p.765, tradução livre).

¹⁰ “Entre a vida dos santos, o apóstolo das Índias é, sem dúvida, um dos mais lidos e menos estudado” (TRÍAS DE BES, 2001, p.771, tradução livre).

¹¹ A fundação da Companhia de Jesus ocorreu em um conturbado momento histórico, o século XVI, pois não se pode desconsiderar o contexto da Reforma Protestante e da Reforma Católica. Denominar-se-á neste trabalho estes termos, e não Reforma e Contra-reforma, pois considera-se o movimento histórico das relações sociais estabelecidas que refletiam na Igreja. Interpreta-se aqui, as relações históricas como consequências da vivência da espontaneidade da sociedade, ou seja, trata-se de uma transformação da cultura por intermédio das experiências sociais. De modo, refuta-se a interpretação simplória de que a Igreja Católica guerreava para ser maior ou melhor, mas passava

Jesus não possuía nenhum santo canonizado e, para isso, “entenderam que seria preciso, num esforço coletivo, edificar seus próprios ‘heróis’” (RUCKSTADTER, 2006, p. 15).

Observa-se que, por intermédio de uma pedagogia baseada no exemplo, buscava-se um estímulo à imitação espiritual e “simultaneamente, fornecia subsídios e criava um ambiente propício para a beatificação e canonização dos biografados” (GUIMARÃES, 2006, p. 102). Guimarães ainda afirma que outro intuito das biografias dos santos é a construção da identidade dos territórios católicos, de modo que:

[...] procurando fixar e sedimentar a ideia de uma santidade nacional que contribuía para a consolidação das estruturas identitárias de um reino de Portugal que, pela sua expansão, se acreditava possuir uma especial posição na *historia salutis* universal (GUIMARÃES, 2006, p. 103).

As mais significativas biografias publicadas em línguas latinas e anglo-saxônica são, em sua maioria, de autores pertencentes à própria Companhia de Jesus. Por intermédio de análises das cartas de Francisco Xavier e de companheiros da Ordem, bem como de testemunhos orais, foi-se construindo uma boa imagem do padre. A rigorosa documentação dos acontecimentos entre os membros da Companhia de Jesus permitem a análise da organização não apenas da Ordem, mas se tratam de documentos históricos que permitem o estudo dos contextos em que tais atores sociais estavam inseridos.

É possível afirmar que os documentos produzidos pelos jesuítas são a expressão de uma visão de um segmento da sociedade, nesse caso representa a perspectiva cristã, sobre os acontecimentos sociais como, por exemplo, a interpretação da cultura, a concepção de educação e ensino, formas de relacionamento com o governo, enfim, expressam como os membros da Companhia de Jesus compreendiam a organização social de sua época.

Entre as diversas narrativas de vida do padre Francisco Xavier, optou-se por selecionar as obras produzidas no seio da própria Ordem, que são denominadas de biografias xaverianas. Isto porque foram essas publicações que forneceram

subsídios e traçaram caminhos para que os demais autores realizassem pesquisas que culminariam nas demais publicações, sejam elas apologéticas ou não.

Não é de se espantar que, devido ao interesse de propagação da religião cristã aliada ao acesso de informações documentais e pessoais, as primeiras publicações advêm da própria Companhia de Jesus. Podem-se considerar como principais cerca de quinze autores da Ordem, cujos escritos e trabalhos de pesquisa subsidiaram as produções posteriores, que podem ser organizados, cronologicamente, em quatro épocas (TRÍAS DE BES, 2001).

A primeira época compreende os escritos publicados desde a produção da primeira biografia do jesuíta, passando por autores cujas obras influenciaram o processo de canonização do biografado até as obras do final do século XVII. Solicitada pelos jesuítas de Roma com intuito de canonização, a primeira biografia de Francisco Xavier foi escrita em 1579, pelo padre português Manuel Teixeira (1536-1590).

Teixeira, que teve contato pessoal com Xavier em sua missão em Goa no ano de 1552, legou aos companheiros de Ordem a mais fiel descrição física de Francisco Xavier. Todavia, tais escritos originais - embora tenham circulado entre os jesuítas do período - perderam-se e apenas a sua versão em espanhol, traduzida em 1585, intitulada *Vida del Bienaventurado Francisco Javier Religioso de la Compañía de Jesús*, e que foi publicada somente em 1912, foi conservada (GUPTA, 2014).

O texto de Manuel Teixeira pode ser encontrado reproduzido no segundo tomo da *Monumenta Xaveriana*, da Companhia de Jesus (TEIXEIRA, 1912). Sobre os objetivos de solicitação da narrativa da história de vida de Xavier e a circulação apenas entre os padres de Roma da publicação original em português dessa biografia:

A partir de 1575 desde la congregación provincial de Chorào (Goa) se apreció um creciente interés por conocer todas las virtudes y andanzas, em fin, todos los hechos relacionados com Javier y a consecuencia de ello se redactaron las dos primeras biografías del futuro santo. La primera vida que se escribió sobre San Francisco Javier [...] lo fue em 1579, em português por el padre Manuel Teixeira. A petición de los jesuítas de Roma, que deseaban que escribiera la vida del padre Javier em la India, que evidentemente no era santo y ni siquiera beato todavía, el padre Teixeira la inicia y termina em 1579; la escribe em portugués que era su lengua, texto que desgraciadamente há desaparecido. La traducción castellana realizada hacia 1585 se conserva em los códices llamados de

Villarejo, de donde la tomó la edición de Munumenta Xaveriana¹² (TRÍAS DE BES, 2001, p. 767, grifos do autor).

A segunda biografia citada por Trías de Bes (2001) é a escrita pelo padre espanhol Francisco Pérez (1515-1583), ao final do ano 1579. Tal narrativa, escrita em espanhol, possui vinte folhas e encontra-se no Arquivo Histórico da Companhia de Jesus em Roma. Assim como o texto de Teixeira, embora ambos escritos no século XVI, foram publicados apenas no século XX, mais precisamente em 1965, no caso da obra de Pérez. Outro fator semelhante é que o jesuíta Pérez, assim como Xavier e Teixeira, desenvolveu missões no Oriente, sendo contemporâneos. Os escritos descrevem com detalhes os caminhos de Xavier no Oriente, embora pouco diga a respeito das missões no Japão, bem aborda recordações pessoais de Pérez.

Outra biografia de destaque da primeira época das biografias de Xavier é *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús em las Indias Orientales* (1583), escrita pelo padre italiano Alexandro Valignano (1539-1606), que foi visitador das missões do Oriente e que viveu nos lugares que transcorreram a vida missionária de Xavier. Dividida em duas partes, apenas o primeiro volume trata sobre a vida de Francisco Xavier.

Em outro contexto, escrita pelo jesuíta italiano Horacio Turselino (1544-1590) em 1594, em latim, publicada em 1620 em espanhol, *De vita Franciscii Xaverii* difere por ser uma obra cujo autor não conviveu com o biografado nem exerceu papel missionário no Oriente. O conteúdo do texto possui como base as cartas de Francisco Xavier e os escritos biográficos anteriores que circularam no papado.

Uma das mais famosas biografias de Xavier que também se baseou na obra de Teixeira e dos escritos legados do biografado é a *Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa, 1600), publicada pelo padre português João Lucena (1550-1600). O padre português Sebastião Gonçalves (1555-1619) escreveu, em 1614, a *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, que possui três volumes,

¹² “A partir 1575, a congregação provincial de Goa tomou gosto de um crescente interesse em conhecer todas as virtudes e andanças, enfim, todos os feitos relacionados com Xavier e a consequencia disto é a escrita das duas primeiras biografias do futuro santo. A primeira biografia escrita sobre São Francisco Xavier [...] foi feita em 1579, em português pelo padre Manuel Teixeira. A pedido dos jesuítas em Roma, que desejam que escrevesse sobre a vida do padre Xavier na Índia, que evidentemente ainda não era santo, nem sequer beato, o padre Teixeira a inicia e termina em 1579; a escreve em português, que era sua língua, texto que, infelizmente, desapareceu. A tradução espanhola feita por volta de 1585 é preservada nos codex em Villarejo (Madrid), de onde se deu a edição da Munumenta Xaveriana “(TRÍAS DE BES, 2001, p. 767, tradução livre).

dos quais o primeiro é dedicado à narrativa da história de vida de Francisco Xavier. Partindo também das biografias já publicadas pela Ordem, o jesuíta italiano Daniel Bártoli (1608-1653) escreveu em 1653 em latim, uma história da vida de Francisco Xavier.

As três últimas obras que compõem a primeira etapa das biografias de Xavier foram publicadas em três línguas, respectivamente: o espanhol, o francês e o italiano. O jesuíta espanhol Francisco Garcia (1641-1685) escreveu em 1672 a obra *Vida y milagros de San Francisco Javier de la Cía de Jesús, Apóstol de las Indias*; o padre Dominique Bouhours (1628-1702) publicou, em Paris em 1683, a obra *La vie du Sant François Xavier de la Compagnie de Jesús, Apôtre des Indes et du Japón* e, finalmente, a publicação póstuma da obra *Vita de S.Francesco Saverio, Apostolo dell'Indie, dell'Compagnia di Gesù*, de Giuseppe Massei (1626-1698) em 1707. A respeito das características em comum das obras da primeira etapa das publicações das narrativas da história da vida do jesuíta:

[...] muy leídas aun en nuestro tiempo en sus no pocas ediciones. Su estilo es castizo; hay orden en los hechos; se ve libre de las deformaciones gongorinas de tantas otras obras contemporâneas, no incurre en exageraciones con hechos portentosos y extraordinários, y sin embargo, abundan interesantes noticias que fomentan la piedad y la edificación (TRÍAS DE BES, 2011, p. 769)¹³.

A segunda época da biografia xaveriana composta por jesuítas, embora abranja um período maior - do século XVIII até metade do século XIX – é a considerada menos frutífera e abarca produções pouco originais, marcadas por sermões e novenas, além de demonstrar pouco rigor metodológico e de análise científica dentro de um contexto histórico. Também não apresentam a utilização de fontes originais para a pesquisa, tampouco materiais inéditos:

Se trata de una fase más anódina, con biografias y escritos poco originales, ya que se basaban en lo publicado en la etapa anterior y

¹³ “[...] amplamente lidas, mesmo em nosso tempo, em suas não poucas edições. Seu estilo é de qualidade; apresentando Ordem nos feitos; se veêm livres de deformações gongorinas [relativo ao estilo de escrita do poeta espanhol do século XVI, Luis de Gongora, que remete-se ao movimento literário denominado cultismo, com domínio de hiperboles, metáforas e dubiedades] presentes em tantas outras obras contemporâneas, não incorrem exageros com feitos raros e extraordinários, e sem dificuldades, abundam em interecessantes anúncios que fomentam a piedade e a edificação” (TRÍAS DE BES, 2011, p. 769, tradução livre).

en la que abundan los temas religiosos, las novenas y los sermones. Es quizás la etapa de menos interés histórico y literario em comparación con la anterior e las siguientes, en una época en que la historiografía estaba anclada en el pasado y se utilizaban métodos poco fiables, con una fe absoluta en los texto existentes, es la que se echa en falta en general, y en lo relacionado con Javier en particular, una más profunda investigación, una metodología crítica y un mínimo de esfuerzo en trabajos de búsqueda y de reflexión histórica. Sobresalen entre lo poco afortunado de los escritos de esta época el português Antonio Vieyra que escribió un interessante libro, *Xavier dormindo e Xavier acordado*, publicado en Lisboa en 1700 y el italiano Pasquale Matié con *L'Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio*, publicado en Roma en 1786 (TRÍAS DE BES, 2001, p.769)¹⁴.

Uma justificativa para tal período ser considerado pouco fértil para a produção e publicação das narrativas de vida dos membros da Companhia de Jesus é a própria perseguição e supressão da Ordem, pelo Papa Clemente XIV, em junho de 1773, com a bula *Dominus ac Redemptor* que, entre outros aspectos, acatava petições de monarcas europeus, que acusavam os privilégios da Ordem mediante avais dos papas e os inconvenientes que dessa situação derivaram como, por exemplo, a manipulação de negócios seculares e a interpretação de ritos pagãos, o que escandalizava a fé ortodoxa (FAUS, 1998). Todavia, a Ordem fora restaurada em 1814 pelo Papa Pio VII e, vale destacar que o atual Papa e Chefe de Estado do Vaticano é o jesuíta Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco, eleito no ano de 2013. Pode-se afirmar, nesse sentido, que em dois séculos, a Companhia de Jesus passou de Ordem suprimida ao papado.

A terceira etapa da produção biográfica sobre Francisco Xavier abarca a metade do século XIX até 1950 e destaca-se pela pesquisa historiográfica realizada por dois jesuítas franceses: Leonardo José Maria Cros e Alexandre Brou (TRÍAS DE BES, 2001). A obra de Cros, publicada em 1894, é composta por três tomos, que somam cerca de mil e quinhentas páginas, sendo considerada um marco para a

¹⁴ “Trata-se de uma fase sem brilho, com biografias e escritos pouco originais, que se baseavam na que foi publicado na etapa anterior e na qual abundam os temas religiosos, novenas e sermões. É talvez a etapa de menor interesse histórico e literário se comparado à anterior e as etapas seguintes, em um momento no qual a historiografia estava ancorada no passado e se utilizavam métodos pouco confiáveis, com uma fé absoluta nos textos existente, que é o que se faz falta de uma maneira geral, e em relação a Xavier, uma investigação mais profunda, uma metodologia crítica e um mínimo de esforço em trabalhos de pesquisa e reflexão histórica. Sobresaem entre os poucos afortunados escritos desta época, o português Antonio Vieira, que escreveu um interessante livro, *Xavier dormindo e Xavier acordado*, publicado em Lisboa em 1700 e o italiano Pasquale Matié, com *L'Apostolo delle Indie S. Francesco Saverio*, publicado em Roma em 1786” (TRÍAS DE BES, 2001, p.769, tradução livre).

“xaveriografia moderna” pela Companhia de Jesus e, seu autor, o primeiro historiador a realizar uma investigação de documentos contemporâneos e fontes primárias sobre Xavier:

[...] se puede decir que consultó todos los archivos y bibliotecas de España, Francia y Portugal donde creyó que podría encontrar documentos, datos, rastros y vestigios del santo. Concretamente em nuestro país, investigo en el Archivo General de Navarra, los notariales de Pamplona y Tafalla, en General de Simancas y los del duque de Granada de Ega en Madrid y del conde de Peñafiorida em San Sebastián. Así consiguió descubrir, estudiar y publicar importantísimos documentos sobre a familia y la historia de la época juvenil del santo que habían desaparecido em 1635 y de los que no se tenía ni siquiera noticia de su existencia. Tal fue la cantidad de datos y escritos que acumuló que a su muerte dejó más de 150 kilos de manuscritos propios sobre Javier (TRÍAS DE BES, 2001, p. 770)¹⁵.

A obra de Cros tem o mérito de trazer uma longa análise de dados sobre a família de Francisco Xavier. Já Alexandre Brou, diferentemente de Cros, não realizou um trabalho de investigação diretamente nas fontes, mas compilou-os. Sua obra *Saint François Xavier* (1912), por sua vez, reúne os documentos e dados previamente coletados e publicados pelos membros da Ordem, inclusive da compilação *Monumenta Xaveriana* (1912), e produziu uma análise crítica da vida e morte de Xavier, desde seu nascimento, conversão, o processo de beatificação e canonização e as críticas da atuação do jesuíta, realizada tanto por protestantes do período, quanto por católicos contemporâneos. Tal trabalho biográfico enfoca o modelo que Francisco Xavier oferece aos missionários, independente do tempo e localização geográfica, não fugindo do caráter hagiográfico, na busca da construção de uma personalidade santificada:

¹⁵ “[...] pode-se dizer que consultou todos os arquivos e bibliotecas da Espanha, França e Portugal, onde acreditava poder encontrar documentos, dados, rastros e vestígios santo. Especificamente em nosso país [Espanha], investigou no Arquivo Geral de Navarra, com tabelionatos de Pamplona e Tafalla, nos [arquivos] de General de Simancas, do ducado de Granada de Ega, em Madrid, e do condado de Peñafiorida, em San Sebastian. Assim, conseguiu descobrir, estudar e publicar documentos importantes sobre a família e a história da juventude do santo que haviam desaparecido em 1635 e que mesmo sequer possuíam noção da existência. Tal era a quantidade de dados e escritos acumulados que, até sua morte, deixou mais de 150 quilos de manuscritos sobre Xavier” (TRÍAS DE BES, 2001, p. 770, tradução livre).

Trois siècles et demi ont passé depuis la mort de saint François Xavier. Mais l'histoire d'un saint ne se clôt pas avec sa vie terrestre. Quand il a disparu du monde, son influence continue et se propage. Ses restes précieux, son souvenir, les lieux qu'il a laissés comme imprégnés de son âme, ses exemples, ses écrits sont des instruments entre les mains de Dieu, pour le salut et la sanctification des hommes. Ses oeuvres continuent à travers les âges l'apostolat commencé. Dans la pensée et le coeur d'une foule d'hommes, il vit et agit. Il n'a pas péri tout entier, et l'Église est là pour contrôler cette vie nouvelle, cette vie de gloire (BROU, 1912, p.401)¹⁶.

Finalmente, a quarta e última etapa das narrativas da vida de Francisco Xavier, produzidas por membros da Companhia de Jesus, compreende as variadas publicações entre 1950 - especialmente após a realização do 4º centenário de falecimento do jesuíta, em 1952 - até 1955, quando é publicada a obra de Georg Schurhammer, considerado um dos mais completos biógrafos de Xavier (BAPTISTA, 2005).

De acordo com informações de Trías de Bes (2001), o alemão Georg Schurhammer (1882-1971) estava realizando missões em Bombaim, na Índia, em 1910, quando foi acometido por uma doença que o levou a crer que não poderia tornar-se um sacerdote. Nesse momento de sua vida, decidiu peregrinar para Goa, onde está situada a Basílica do Bom Jesus, na qual está o mausoléu com o corpo incorrupto de Francisco Xavier. Lá, Schurhammer fez a promessa que, se curado, escreveria uma biografia em honra ao santo. Como a graça foi alcançada, o jesuíta alemão dedicou sessenta anos de sua vida à pesquisa sobre a vida de Francisco Xavier.

A obra de Schurhammer, intitulada em alemão *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit* (1955), possui atualmente tradução em mais de uma dezena de idiomas. Tal obra possui quatro volumes, que somam mais de três mil páginas, e é considerada até os dias de hoje como uma obra chave para qualquer pesquisa sobre o Apóstolo do Oriente, ao ponto de se afirmar que “no ha habido ningún santo en la historia cristiana que hay tenido la suerte de una biografia tan completa como

¹⁶ “Três séculos e meio se passaram desde a morte de São Francisco Xavier. Mas a história de um santo não termina com sua vida terrena. Quando ele desapareceu do mundo, a sua influência continua e se espalha. Seus restos preciosos, sua memória, os lugares que ele deixou sua alma impregnada, o seu exemplo, seus escritos são instrumentos nas mãos de Deus para a salvação e santificação dos homens. Suas obras atravessam os anos, desde que o apostolado iniciou. Na mente e no coração de uma multidão de homens, ele vive e age. Ele não pereceu totalmente, e a Igreja está lá para o controle dessa vida nova, dessa vida de glória” (BROU, 1912, p.401, tradução livre).

la escrita sobre Javier por el padre Schurhammer” (TRÍAS DE BES, 2001, p. 771)¹⁷.

Partindo dos trabalhos de Teixeira, Valignano, Turselino e Lucena, Schurhammer revisou os materiais relacionados com Francisco Xavier no Oriente, buscando comprovar a exatidão de dados publicados nas narrativas anteriores e corrigindo-as conforme fontes históricas, todavia não aborda o processo de canonização do santo.

Os discursos das biografias expressam claramente a visão de mundo propagada pelos autores membros da Companhia de Jesus, bem como pela possível perspectiva do próprio biografado, no contexto do século XVI. Isso porque companheiros que conviveram com Francisco Xavier em missões escreveram a respeito de sua vida, bem como utilizaram suas correspondências para embasá-las.

Dessa maneira, como por diversas vezes observado nos documentos escritos pelos jesuítas, que o intento missionário catequético era mais intencionado do que concretizado, faz-se necessário pontuar que a transmissão ideológica não ocorria necessariamente de maneira consciente. Tal qual ocorre no processo educativo, a consciência é formada por exemplos e conceitos interiorizados pelos indivíduos ao longo da vida. A reprodução dessa perspectiva de mundo pelos biógrafos não pode ser compreendida enquanto isenta de coerção social, pois os mesmos encontravam-se dentro de um meio específico, repleto de intencionalidades que foram manifestas de maneira a propagar uma representação do ideal de homem.

Ao considerar o contexto histórico das missões desenvolvidas por Francisco Xavier, justifica-se o caráter de mortificação e capacidade de sofrimento expresso em suas biografias. Embora ratifiquem o culto a Xavier, tais publicações apenas legitimaram tal prática, pois é sabido que mesmo antes de sua canonização, a devoção em torno do Apóstolo do Oriente alastrou-se especialmente em Goa, onde missas em honra ao jesuíta ocorriam desde o início do século XVII.

As biografias de Francisco Xavier cristalizaram e difundiram uma imagem imersa em devoção e oração, que estão intimamente conectadas aos Exercícios Espirituais elaborados por Inácio de Loyola (1491-1556), amigo de Xavier e fundador da Ordem. Pioneiro ao realizar missões em territórios com culturas diversas da ocidental, cuja cultura era reconhecida e valorizada pela população, Xavier buscou

¹⁷ “Não houve nenhum santo na história cristã que tenha tido a sorte de uma biografia tão completa como a escrita sobre Xavier pelo padre Schurhammer” (TRÍAS DE BES, 2001, p. 771, tradução livre).

adotar uma espécie de apropriação para propagação de sua fé enquanto verdade, todavia adaptando-a ao meio. A morte por causas naturais também colaborou para uma difusão de imagem do ideal missioneiro, de maneira que é considerado pelo catolicismo como Patrono Universal das Missões (FAUS, 1998).

3.4.1. João Lucena: *Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu* (1600)

A obra *Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu*, escrita pelo jesuíta português João Lucena, foi composta em 1600 e pode ser considerada como parte integrante da primeira divisão de etapas das publicações sobre a biografia de Francisco Xavier. O autor fez questão de destacar que já existiam outras biografias de Xavier, e que aceitou humildemente a Ordem para realização de outra, devido à relevância das missões no Oriente.

Lucena inicia sua obra explicando a origem da família Xavier, em Navarra, na Espanha. Membros da nobreza, Francisco Xavier foi o filho caçula de Juan de Jasso, ouvidor do conselho real de Navarra, e de Maria Azpilcueta y Xavier. O autor afirma que, embora o casal tivesse muitos filhos, dois merecem destaques, por suas qualidades cristãs. Esses são Madalena Jasso e Francisco, adjetivando-os com prerrogativas cristãs, considerando que ambos pertenceram às Ordens religiosas: ela, da Ordem das Clarissas, e ele, da Companhia de Jesus:

[...] nenhum se assinalou, nem acrescentou tanto em honra e glória à nobreza e ao nome da antiga família, como dois, que ouvindo e considerando o conselho do Profeta, de todo cerraram suas orelhas ao mundo e as deram à Deus, esquecendo-se do pouco e da casa dos próprios pais, onde se criaram e nasceram; porque o Senhor não somente se agradou deles, mas os escolheu com tanto amor e providência, como muito particularmente os zelara e cobiçara (LUCENA, 1600, p.2, atualização nossa).

Embora Madalena figure pouco na obra, sua religiosidade é expressa de maneira significativa para o irmão, tanto que o autor afirma que foi uma revelação de Deus para ela que a vida de Francisco estava predestinada enquanto “escolhido, que levasse seu santo nome às gentes, nações e reinos distantes” (LUCENA, 1600,

p. 4, atualização nossa). Foi por intervenção de Madalena que Francisco Xavier não abandonou os estudos na Universidade de Paris, em uma fase posterior de sua vida, quando os recursos financeiros tornaram-se escassos.

Francisco Xavier é descrito em sua infância como portador de uma “natural gentileza do corpo, graça e boa inclinação da alma” (LUCENA, 1600, p. 8, atualização nossa). Suas características, citadas na obra, buscam desenhar um ser humano com traços de perfeição, de modo que “não havia outro, nem mais brando, nem mais aprazível, nem mais cortês, curioso de saber, de vido e singular engenho para todas as artes da nobreza” (LUCENA, 1600, p. 8, atualização nossa).

Avesso a hábitos seculares e desapegado dos bens temporais, Francisco Xavier demonstrava aversão ao que não era considerado sagrado, mesmo já crescido, de modo que todas as influências mundanas jamais “foram de algum prejuízo à pureza de virginal de alma e corpo, daquele sobre quem o divino esposo lançou o manto e a capa do seu santíssimo amor e favor” (LUCENA, 1600, p. 8, atualização nossa). É possível observar, ainda no início da obra, a busca pela construção de uma imagem de ser humano sem defeitos, que já vivia em santidade mesmo antes de sua conversão, sendo, dessa maneira, predestinado para ser um santo.

Embora fizesse parte de uma família com tradições militares, Xavier afastou-se de tal legado, partindo para estudar Filosofia na Universidade de Paris, onde recebeu o título de mestre. Dando continuidade aos estudos de Teologia, Xavier continuou vivendo no colégio de Santa Bárbara, onde conheceu Pedro Fabro e, posteriormente, Inácio de Loyola, futuros fundadores da Companhia de Jesus.

Não é de se espantar que Fabro e Loyola também sejam descritos na obra enquanto seres virtuosíssimos. Todavia, neste momento é apresentado um conflito. Inácio de Loyola buscou a conversão de seus amigos e, facilmente Fabro aderiu aos *Exercícios Espirituais*. Francisco Xavier, todavia, apresentou resistência ao ponto de rir-se e falar mal de Inácio. Lucena compara esse momento da vida de Xavier à vida do apóstolo Paulo que, enquanto ainda chamava-se Saulo - antes de sua conversão - perseguia os cristãos.

Com essa informação, é possível vislumbrar um verdadeiro ser humano, passível de erros comportamentais, que busca a redenção. Assim, é possível encontrar identificação do leitor, que se reconhece no biografado enquanto pecador comum, mas que busca com afinco aprimorar-se. Há a descrição de uma situação

na qual, em sonho, gritava e clamava por “mais” e, quando questionado, posteriormente, sobre o que sonhava, afirmou Xavier ser por mais adversidades a serem superadas (LUCENA, 1600).

Embora o processo de conversão de Francisco Xavier tenha sido o mais demorado, foi o membro cofundador da Ordem que demonstrou mais afinco na busca da mortificação da carne - com jejuns, vigílias, utilização de cilícios, por exemplo - para vencer tentações e encontrar seu fim predestinado, a angariação de almas para Cristo. Nesse momento do texto, atributos físicos do jesuíta são descritos: alto, forte e atlético, com inclinação para esportes. A busca por alguma perfeição parecia, nesse sentido, uma característica intrínseca da personalidade de Francisco Xavier, que seja antes ou após sua conversão.

A obra apresenta descrições que levam a crer que o futuro Apóstolo do Oriente era um homem que buscava superar seus limites de maneira extrema. Tais atitudes também eram expressas quando realizava pregações, não importando quantas pessoas poderia juntar, nem mesmo se os locais eram adequados:

Pregava o Padre Francisco em qualquer parte, que via gente junta, ou a podia ajuntar, e aqueles mais principalmente, que careciam de doutrina; era o púlpito ordinário, um banco [...] ou casa vizinha; o sino, com que dava sinal aos ouvintes, era o barrete, com o qual na mão acenava para todas as partes, chamava aos que estavam nas praças e passavam pelas ruas, dizendo em voz alta: Vinde ouvir a palavra de Deus (LUCENA, 1600, p. 22-23, atualização nossa).

Enquanto encaminhado para missões na Índia, afirma Lucena a crença na predestinação, na qual todos são escolhidos por Deus desde o ventre de suas mães, para realizar determinadas ações, para divulgação de Seu nome. O autor faz referência à necessidade da imitação de Cristo pelos seres humanos para a divulgação do evangelho, buscando intercessão junto ao Pai para a realização das missões. Sobre o envio de Francisco Xavier às missões no Oriente, bem como reconhecendo a relação comercial lusitana com a colônia, afirma o biógrafo:

Porque se entendesse como o tinha Deus predestinado para levar o evangelho e semear a fé naquelas vastíssimas regiões, depois de aberto o caminho e feito o campo por meio das armas e comércio dos portugueses; e que por isso então o criara, quando juntamente movia o coração do Rei de Portugal, para cometer uma empresa que muitos dos seus tinham por desacertada (LUCENA, 1600, p. 22-23, atualização nossa).

Após a solicitação de D. João III a Pedro Mascarenhas, embaixador de Portugal em Roma, para o envio de missionários da nova Ordem católica - da qual soube serem letrados e viverem em pobreza, tendo grande êxito na conversão de almas - para atuarem nas missões da Índia. Mascarenhas realizou ao Papa Paulo III o pedido, que por sua vez recorreu a Inácio de Loyola (LUCENA, 1600). Vale ressaltar o voto da Ordem de obediência irrestrita ao Papa, vigário de Cristo na Terra. A questão da predestinação volta à cena no sentido de que, a princípio, era intuito de Loyola enviar os jesuítas Simão Rodrigues e Bobadilla para tal empresa, todavia Bobadilla encontrava-se doente, e foi substituído por Francisco Xavier.

Considerando que Lucena era um padre da Companhia de Jesus, a escrita da obra é marcadamente eclesiástica. Soma-se ao contexto o objetivo de canonização de santos da Ordem e a propagação de exemplos entre os jesuítas. Nesse sentido, embora descreva um conflito apresentado pelo biografado, a obra constrói uma imagem de Francisco Xavier enquanto um homem excepcional em diversos sentidos, que vão dos estéticos aos espirituais. A importância dessa biografia, não limita-se à busca por canonização, mas também destaca o papel do jesuíta para a expansão do império português na Ásia.

3.4.2. Antônio Vieira: *Xavier dormindo, e Xavier acordado* (1700)

A segunda obra escolhida para análise representa a segunda etapa das produções sobre a vida de Francisco Xavier, considerada a menos frutífera. Trata-se de *Xavier dormindo, e Xavier acordado*, escrito pelo jesuíta português Antônio Vieira, no Brasil, em 1700. Tal obra possui uma característica peculiar, pois trata-se de uma compilação de quinze sermões que fazem alusões aos momentos vividos por Francisco Xavier. Embora a forma da escrita difere das biografias tradicionais, ainda assim a obra pode ser considerada uma narrativa da vida de Francisco Xavier, pois utilizou os sonhos dele descritos em suas cartas, realizando uma espécie de análise onírica.

Nessa obra, os três primeiros panegíricos estão sob o título de “Xavier dormindo”, e os doze posteriores estão sob a alcunha “Xavier acordado”. A estrutura dos sermões de Vieira possui, assim como os demais biógrafos jesuítas, intuito encomiástico, ou seja, de louvor à pessoa de Francisco Xavier, e insiste na indução de imitação das virtudes do biografado. É possível verificar nos sermões vieirenses a exaltação da característica de vigilância como principal qualidade de Francisco Xavier. Todavia, é necessário ressaltar que a produção da obra de Vieira é posterior à canonização de Francisco Xavier e de Inácio de Loyola.

A fonte em que Vieira buscou subsídios para escrita da obra e os sonhos de Francisco Xavier para análise foi, não coincidentemente, a primeira biografia analisada nessa seção, *Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu* (1600), de João Lucena. Não se exclui a possibilidade da utilização de mais biografias, pois Vieira afirma na obra que utilizou biografias de Xavier, todavia escolheu a que considerou mais diligente (VIEIRA, 1700).

Embora fosse um padre espanhol, a devoção a Francisco Xavier em terras portuguesas era visível, ao ponto de que a própria rainha Maria Sofia Isabel de Neuburgo, esposa de D. Pedro II, solicitasse à Vieira a escrita dessa obra e as dedicasse aos seus filhos (VIEIRA, 1700). Vale destacar que tal devoção está intimamente ligada ao trabalho de Xavier para a empresa lusitana na expansão de seu império.

Os sermões contidos na primeira parte do livro, “Xavier dormindo”, contém uma análise de sonhos de Francisco Xavier, todos descritos por Lucena em sua biografia – que, por sua vez, recorreu às correspondências nas quais Francisco Xavier os descreve - e os correlaciona com a realidade vivida pelo jesuíta no Oriente, como se fossem profecias divinas sobre o que estaria por vir durante o processo de expansão cristã e comercial do reino.

O primeiro sermão de Vieira aborda um sonho no qual Francisco Xavier lutava com um grande e robusto índio, que esmagava seu braço e o asfixiava. De acordo com Lucena (1600), o sonho fora tão real que Francisco Xavier acordou sentindo-se realmente asfixiado. Posteriormente, na mesma noite, o jesuíta sonhou novamente que trazia o mesmo índio carregado em seus ombros, de modo que acordou cansado e dolorido. Para a análise onírica de Vieira (1700), o índio do sonho representava o Oriente, que buscava Francisco Xavier a conversão mediante

missões, em uma revelação divina de que o trabalho seria árduo e cansativo, conforme expresso nas cartas do jesuíta em missões na Ásia.

O segundo sonho mencionado na obra de Vieira trata-se, novamente, de um sonho descrito na análise da obra de Lucena, no qual Francisco Xavier dormia em um hospital em Roma e, no meio de seu sono gritou repetidamente a palavra “mais”. Segundo Vieira (1700), Deus revelou a Francisco Xavier as desgraças que o futuro santo deveria padecer por amor a Ele. E, devido ao imenso amor do jesuíta a Jesus Cristo e a Santíssima Trindade, Francisco Xavier gritava pedindo por mais situações que provassem sua fé, demonstrando sua sede por padecer por Cristo, por perder sua vida, para enfim realmente ganhá-la.

Tal demonstração reforça a personalidade intensa de Francisco Xavier, de maneira que seus biógrafos demonstram que nenhuma adversidade o intimidava. É possível ir além e afirmar que, pelas descrições, nenhum sofrimento, desgraça ou batalha o satisfazia, e sempre solicitava mais provações a Deus.

O último sonho de Francisco Xavier, analisado por Vieira é um no qual vendo o Diabo, o futuro santo ficara cansado. Pensando estar Francisco Xavier fora da vigilância, em um momento de descuido, mostrou-se o Diabo a ele de maneira a afrontar a sua pureza e castidade, com personificações por imagem da vaidade, cobiça e luxúria. De acordo com os biógrafos, tamanho foi o repúdio do santo que veias de sua testa estouraram, acordando-o banhado em sangue (VIEIRA, 1700).

Com a primeira parte de seu trabalho, o jesuíta Antônio Vieira demonstra a necessidade de cuidados e de vigilância na caminhada para a salvação da alma, para evitar as ações demoníacas, bem como a valorização das profecias e revelações de Deus para os homens. Francisco Xavier era, portanto, um homem escolhido por Deus, de maneira que o mesmo se comunicava com ele, sendo o santo dormindo expressão de maior virtude que os demais acordados:

E se dormindo, e com as mãos atadas, alcançou este novo Sansão da Igreja tão prodigiosas vitórias, acordado e vigiando, que vos parece que faria? [...] Se o Evangelho e o tema pedia que vos dissesse quanto vigiou este grande santo, e quão vigilante servo foi de Cristo em sua vida, olhai para ele dormindo, e vê-lo-eis. Tomar por assunto a Xavier vigiando, e querer reduzir a discurso as maravilhas prodigiosas que este singular herói obrou acordado, é empresa quase impossível; [...] Considerai e pesai bem que é, ou que vem a ser Xavier dormindo. Xavier dormindo não é todo Xavier, nem ainda parte de Xavier: é um desmaio de Xavier, é uma sombra, é uma estátua, é um cadáver. Pois, se um cadáver, se uma estátua,

se uma sombra, se um desmaio de Xavier, assim peleja, assim resiste, assim vence, assim triunfa; se um Xavier sem Xavier, se um Xavier não em si, e desacompanhado de si mesmo, obra tais maravilhas, Xavier acordado, Xavier vivo, Xavier todo, Xavier dentro em si e Xavier consigo, julgai o que seria e o que faria? Aos soldados mais valentes, aos capitães mais experimentados, e aos servos mais fiéis e mais cuidadosos de sua casa, manda-os Cristo vigiar, e busca-os vigiando para os achar; mas a Xavier, como mais soldado, como mais capitão e como mais servo, dormindo o busca, dormindo o tenta, dormindo o acha, dormindo o coroa (VIEIRA, 1700, p.135-136, atualização nossa).

A segunda parte da obra, “Xavier acordado”, trata a respeito das visões proféticas sobre o Apocalipse de Xavier em suas missões, na qual o autor reafirma o zelo do santo, de maneira que “nunca amanheceu a Francisco Xavier no Oriente a aurora, que o não achasse, não só vigiando, mas desvelado” (VIEIRA, 1700, p. 138, atualização nossa), bem como demonstra a sua personalidade forte, reforçando sua resistência, a princípio, para a conversão:

Mas antes que nos apartemos da forja, não deixarei de contar aqui o que sucedeu também a Xavier na sua conversão. Enquanto Santo Inácio meditava o seu instituto, e na universidade de Paris ia escolhendo alguns companheiros, o que lhe levava os olhos era D. Francisco Xavier, o qual, porém, não podia reduzir a que metesse debaixo dos pés o mundo, que o trazia nas palmas, como a fama nas línguas. Tinha, porém, Xavier um colega dos mesmos estudos, chamado Pedro Fabro, que já seguia a Inácio, e ambos finalmente conseguiram o que Inácio só não pudera. Daqui se formou um emblema, que entre os engenhosos e discretos nenhum se inventou mais próprio. Inácio significa fogo, e Fabro ferreiro. Pintaram, pois, uma fornalha ardendo, e o ferreiro batendo o ferro afogueado, com a letra que dizia: *Solus non sufficit ignis*. - A dureza de Xavier em ambos os estados sempre foi de homem ferro; e para amoldar a dureza do ferro não basta só o fogo, é necessário o fogo e mais o fabro.

Forjado da espada de Inácio o arado de Xavier, então se viu na terra e no céu aquele impossível do poeta: *Terra feret stellas, caelum findetur aratro*: Que quando o céu se lavrasse com o arado, então a terra produziria estrelas. - Assim sucedeu. Arava Xavier o mar com as suas navegações, arava a terra com suas peregrinações, arava principalmente o céu com suas orações; e quando as orações do céu se ajuntavam com as pregações da terra, então produzia a terra estrelas, que mandava ao céu (VIEIRA, 1700, p. 139-140, atualização nossa, grifos do autor).

É possível observar a relevância do trabalho missionário considerável e incansável do jesuíta para os católicos no qual buscava a conversão dos homens considerados gentios e das crianças. A imagem de homem eminente, porém

genioso, também permitem associação dos leitores enquanto um exemplo a ser seguido, ou ao menos, venerado, dos propagadores da doutrina cristã nos locais colonizados por Portugal. Tal empresa de expansão comercial de Portugal não é desconsiderada na obra de Vieira, pois o mesmo aborda a necessidade que via Xavier da verdadeira conversão e do temor a Deus por parte dos colonizadores, por intermédio de análises de escritos deixados pelo santo. Justifica o autor, nessas perspectivas, na apropriação dos sonhos e das profecias, os projetos políticos do reino português diante outras nações.

3.4.3. Alexandre Brou: *Saint François Xavier* (1912)

A obra que representa a terceira etapa das biografias xaverianas pela Companhia de Jesus trata-se de *Saint François Xavier*, escrita pelo francês Alexandre Brou, no início do século XX. A obra não possui tradução para a língua portuguesa nem espanhola, todavia é facilmente encontrada na língua materna do autor.

A obra de Brou tem o mérito de realizar um trabalho de pesquisa sobre a vida de Francisco Xavier, utilizando-se dos principais biógrafos, entre eles Lucena, Turselino, Cros e, especialmente, as análises das correspondências do santo. Todavia, trata-se mais de um trabalho de compilação de dados com análises críticas, não apresentando materiais relativamente novos para as biografias do Apóstolo do Oriente.

É possível comparar pelo estudo das biografias de Xavier, a maneira em que a pesquisa acadêmica se desenha, pois, diferentemente das biografias das duas primeiras etapas das publicações das narrativas de vida, a terceira apresenta claramente, separado do corpo de texto, as referências e fontes documentais utilizadas para embasar a obra, facilitando assim o trabalho de consulta e verificação. Todavia, o caráter de escrita encomiástica ainda perdura.

Assim como Lucena, Brou inicia o livro contando a história da família e da infância de Francisco Xavier. Na publicação consta como ilustração, inclusive um mapa e uma planta do castelo de Xavier, em Navarra. O autor também aborda o período de estudante do biografado e de sua conversão, salientando as fortes

características bascas dos fundadores da Ordem (Loyola e Xavier, nesse caso), bem como os primórdios daquilo que se tornaria a Companhia de Jesus.

Há uma confiança de Loyola para o jesuíta espanhol Polanco, que narrou que “J'ai ouï dire à notre grand mouleur d'hommes, Ignace, racontait Polanco, que la plus rude pâte qu'il ait oncques maniée, c'était au commencement ce jeune François Xavier” (BROU, 1912, p. 39)¹⁸. Todavia, como não poderia de ser aos que acreditam na predestinação “peu à peu la glace fondait, les préjugés se dissipaient. Avec son âme naturellement élevée, Xavier commença à concevoir qu'il y avait une autre grandeur que la grandeur humaine” (BROU, 1912, p. 39)¹⁹.

Nessa obra é mencionado que Francisco Xavier, mesmo com sua difícil conversão, era o mais simpatizante dos colegas da Universidade de Paris para com os protestantes, que se não fora a intervenção de Inácio de Loyola, poderia ter ser tornado seguidor dos excomungados (BROU, 1912). Tal teoria, afirma o autor, não passa de uma lenda protestante, considerando as companhias do futuro santo na época.

Sobre os escritos deixados por Francisco Xavier, Brou (1912) adverte que o estilo de Xavier é natural e sem ornamentação, nunca tentando ser um literato, partindo sempre do amor de Deus para com as almas, mas sempre bastante expressivo, deixando demonstrado em sua escrita, particularidades de sua personalidade.

As suas frustrações com o fracasso das conversões nos povoados indianos escancaram a dificuldade que o mesmo encontrava para assimilar outra cultura, são vistas em suas cartas. Do mesmo modo que as exortações fervorosas ao rei, a insistência da necessidade extrema de missionários, entre outros fatores, mostram não apenas o difícil contexto de evangelização, mas também os aspectos subjetivos de Xavier.

É interessante observar que a obra de Brou, dividida pedagogicamente em dois volumes, com cerca de nove capítulos cada (desconsiderando apêndices), apresenta uma característica um pouco diversa das duas obras anteriores

¹⁸ “Tenho ouvido de nosso grande moldador de homens, Inácio, disse Polanco, que a massa mais áspera que já manuseara, era no início a do jovem Francisco Xavier” (BROU, 1912, p.39, tradução livre).

¹⁹ “Gradualmente, o gelo derreteu, os preconceitos desapareceram. Com sua naturalmente elevada alma, Xavier começou a conceber que não havia outra variável que a grandeza humana” (BROU, 1912, p. 39, tradução livre).

analisadas. Embora exista uma concepção de Xavier enquanto homem digno de santidade, não há adjetivos com conotações exageradas.

A análise do autor, embora de perspectiva religiosa, ganha contornos mais históricos e palpáveis, com apresentação de cerca de duzentas fontes que buscam inspirar confiabilidade na veracidade de dados apresentados. Todavia, não deixa de ser possuir um discurso apologético. Vale ressaltar que, o momento histórico dessa publicação é totalmente diverso das anteriores, no qual a Companhia de Jesus já possui santos, mártires e beatos, bem como já havia passado por um processo de supressão e restauração.

3.4.4. Georg Schurhammer: *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit* (1955)

Considera-se uma das maiores demonstrações de que ainda há muito campo a ser explorado pela historiografia da educação no Brasil no que se diz a respeito à contribuição pedagógica da Companhia de Jesus, bem como os poucos estudos sobre Francisco Xavier de uma perspectiva educacional, é a que a obra do principal biógrafo de Xavier ainda não possui tradução para a Língua Portuguesa, embora seja traduzida para mais de uma dezena de idiomas, da qual optou-se nesse trabalho a análise da edição publicada na língua inglesa.

A obra do jesuíta alemão Georg Schurhammer, publicada em 1955, é considerada como a biografia definitiva do santo, de modo a ser indispensável para o estudo sobre o mesmo (GUPTA, 2014), embora não aborde o processo de beatificação e canonização de Francisco Xavier. O trabalho de Schurhammer não se limita a aspectos biográficos de Francisco Xavier, mas também iconográficos, na pois realiza análises de pinturas que retratam o jesuíta, e até um estudo sobre as imagens talhadas em sua tumba (SCHURHAMMER, 1955).

Não foi a preocupação com a conceitualização de problemáticas históricas, bem como com análises críticas que marcou a obra de Schurhammer, mas a reunião de fontes sobre Francisco Xavier e sua época, bem como a recuperação e confirmação de dados contidos nas biografias anteriores. O trabalho analítico das fontes permitiu que o jesuíta alemão conseguisse biografar pormenorizadamente o

Apóstolo do Oriente. Um destaque interessante da redescoberta das fontes sobre o jesuíta, é a averiguação de que nenhum biógrafo havia estudado, até o momento, as duas últimas partes do breviário de Francisco Xavier (SCHURHAMMER, 1955).

O jesuíta alemão também apresenta um discurso em coerência com as biografias escritas por companheiros de Ordem, dando ênfase aos milagres atribuídos ao biografado como os demais autores analisados, com objetivos claramente encomiásticos. O que não significa necessariamente, que faça uma análise histórica da vida de Francisco Xavier, mas relata uma visão descritiva dos acontecimentos, apresentando diversas particularidades a respeito do jesuíta espanhol. Schurhammer (1955) destaca em sua obra as capacidades milagrosas de Francisco Xavier, especialmente as póstumas, mediante o contato com as relíquias do santo.

Assim como Alexandre Brou, Schurhammer (1955) não ignora a importante relação entre a expansão do cristianismo com a expansão comercial, uma vez que estando Francisco Xavier a serviço da coroa portuguesa, recebeu dela apoio para os trabalhos de missões. O jesuíta alemão ainda afirma o mesmo cenário de importância da devoção a Francisco Xavier pelos portugueses, de modo que mesmo sendo o santo um navarro, é considerado pelo pioneirismo missionário português. Diferentemente das demais biografias, não há menções às frustrações explicitadas nas cartas de Francisco Xavier, mas o destaque do apoio dado pelo rei para as missões.

As qualidades e atributos físicos de Francisco Xavier aparecem com maior destaque que nas outras obras analisadas, assim como as características positivas de sua personalidade. O autor o descreve fisicamente, baseado em dados de familiares e amigos que Francisco Xavier possuía uma boa estatura, sendo considerado alto, ágil, cabelos e olhos negros, com um rosto radiante que demonstrava serenidade. Possuía inclinação para os esportes e, com o intuito de mortificar sua carne após a conversão, Xavier atava seus pés, quadris e braços com tamanha força, que as feridas gangrenaram, mas, devido um milagre divino, não necessitou amputar tais membros (SCHURHAMMER, 1955). Sobre a experiência da conversão e a realização dos Exercícios Espirituais de Loyola do futuro santo e a demonstração de sua personalidade extrema:

What Master Francis saw and experienced during these holy Exercises he was never to forget. When he returned again to his companions after thirty days he was another man. Though he was the same cheerful and lovable companion as before, a holy fire illuminated his countenance. His heart was burning with an earnest longing and a holy love for the crucified Christ, his King and Lord. He desired to serve him henceforth with all the strength of his soul; he wanted to follow Him in life and death, wherever the greater service of God might indicate; and he wished to serve Him alone (SCHURHAMMER, 1955, p. 222)²⁰.

Schurhammer (1955) destaca também que, assim como demais santos e mártires, Francisco Xavier não teve apenas consolações, mas também apresentou diversas dúvidas e dissabores durante as missões, mas que não abalaram sua fé e vigilância, de modo que as concebia enquanto maneiras de purificar a alma, por intermédio do sofrimento, de tudo aquilo que não é amor verdadeiro e não provém da vontade divina. Esse aspecto da biografia facilita a identificação com o modelo de conduta, pois humaniza-o e aproxima-o dos homens comuns.

É possível observar também na obra respostas aos protestantes, que criticavam o caráter supérfluo e apressado das conversões das missões lideradas por Francisco Xavier, pois justificavam que não eram feitos acompanhamentos após a conversão dos gentios, apenas a busca de mais possíveis futuros cristãos. Assim, mesmo após o batismo, voltavam a realizar seus hábitos seculares e a praticar suas antigas crenças, uma vez que o intuito do santo era quantidade de católicos, e não qualidade. Schurhammer (1955) refuta veemente tal tese, argumentando que anglicanos reconhecem a importância das missões do Apóstolo do Oriente, citando que muitos publicaram escritos que elogiavam seus inúmeros adjetivos positivos, tais como a modéstia, humildade, vigilância e dedicação para propagação do evangelho.

A bondade de Francisco Xavier é destacada especialmente ao citar que o jesuíta poderia ter vivido com os colonos portugueses em suas missões, com algum conforto, mas sempre optou por ficar com os mais pobres e, especialmente, com os

²⁰ “O que o mestre Francisco viu e experimentou durante a realização desses Exercícios, ele nunca esqueceu. Quando ele retornou novamente para seus companheiros depois de trinta dias, ele era outro homem. Apesar de ser o mesmo alegre e amável companheiro de antes, um fogo santo iluminou seu semblante. Seu coração estava queimando com um sério anseio e um santo amor pelo Cristo crucificado, seu Rei e Senhor. Ele desejava servir Ele de agora em diante com toda a força de sua alma; ele quis seguir-Lo na vida e na morte, onde quer que o grande serviço de Deus pudesse indicar; e ele desejava servir à Ele sozinho” (SCHURHAMMER, 1955, p. 222, tradução livre).

enfermos, cuidando-os e consolando-os, mesmo que pudesse ele ficar doente, como aconteceu na Índia:

From morning till evening he visited the sick. He went down into the dimly lit steerage, where the stench poisoned the air, and his head was heavy as lead when he came out again into the fresh air. He emptied and cleaned their containers, washed their sweaty, dirty, pus-covered bodies, and their clothes and dishes at the side of the boat. He bound up their wounds, pared their nails, checked the bandages around their arteries where they had been bled, gave them enemas, and with great affection tended their every need without fear of contagion, as if he were the least boatsman or slave (SCHURHAMMER, 1955, p. 20)²¹.

Schurhammer, assumindo uma posição apologética, ainda argumenta que tais críticas podem ter origem no desconhecimento de Francisco Xavier das línguas locais. Todavia, observa que é próprio da Companhia de Jesus, se não o aprendizado de tais idiomas, a presença de tradutores nativos convertidos ao catolicismo, que realizavam o trabalho de auxílio na transmissão dos principais fundamentos da doutrina. Para tal justificativa, o jesuíta recorreu às primeiras biografias publicadas sobre Xavier.

As biografias analisadas, embora possuam peculiaridades, ajudaram a compor uma imagem heroica de Francisco Xavier, enaltecendo suas qualidades enquanto missionário e, conseqüentemente, educador. O discurso apresentado por essas obras possui aspectos tanto políticos quanto pedagógicos, de maneira a propagar uma visão de mundo por uma perspectiva cristã, bem como por buscar por intermédio de uma pedagogia do exemplo o modelo de homem cristão aceito como ideal para o contexto.

O conjunto de virtudes apresentadas pelos biógrafos, independente do período de produção e publicação da obra, busca realizar uma campanha de divulgação da pessoa de Francisco Xavier enquanto um santo, um homem que foi predestinado e que possui intimidade com Deus, mesmo antes ou depois de sua

²¹ “De manhã até noite, ele visitou os doentes. Ele desceu para a cama de terceira classe, onde o mau cheiro envenenava o ar, e sua cabeça estava pesada como chumbo quando ele saiu para tomar ar fresco novamente. Ele esvaziou e limpou os containers dos doentes, lavou-lhes os corpos suados, sujos, cobertos de pus, e as suas roupas e pratos ao lado do barco. Ele costurou as suas feridas, aparou suas unhas, verificou as ataduras em torno das artérias que sangravam, deu-lhes enemas, e com grande afeição cuidou de cada necessidade, sem medo de contágio, como se fosse ele o último dos jangadeiros ou escravo” (SCHURHAMMER 1955, p. 20, tradução nossa).

canonização. Vale ressaltar que, mediante mecanismos de identificação, embora há a ideia de predestinação nas obras, há a busca incansável do biografado para alcançar a plenitude divina. Tal característica permite ao leitor um vislumbre de projeção de sua própria possível santidade, mediante a escolha de suas ações.

De acordo com a perspectiva cristã, virtudes como a bondade, devoção, obediência, caridade, a mortificação, entre outras, compõe a imagem de um indivíduo digno de destaque em seu meio social e cultural, que viveu de maneira eminente, superando as mais adversas situações, dignos de santificação. Reforçados pela capacidade de taumaturgia de Francisco Xavier, seja em vida, ou após sua morte, por meio de relíquias. Soma-se a tais qualidades, o dom da profecia e de sonhos premonitórios. Dessa maneira, percebe-se a clara tentativa de estabelecimento de um modelo de conduta ideal para a cristandade do início do século XVI, que conseguiu ser perpetuado até a contemporaneidade, conforme demonstra a última biografia analisada.

4. PEDAGOGIA DA COMPANHIA DE JESUS NO ORIENTE SOB A PERSPECTIVA DE FRANCISCO XAVIER (1506 - 1552)

O objetivo desta seção é realizar análises das correspondências expedidas pelo jesuíta espanhol Francisco Xavier (1506 - 1552), no contexto das missões do padroado português no Oriente no século XVI, com o intuito de compreensão de como se organizou a proposta pedagógica e catequética da Companhia de Jesus. Para tanto, subdivide-se este momento do trabalho em duas subseções: “Divisão temática das correspondências de Francisco Xavier” e “Educação e religião nas cartas de Francisco Xavier”.

Francisco Xavier legou-nos, entre suas correspondências com os membros da Companhia de Jesus e do padroado real lusitano, o total de cento e trinta e sete¹ registros de suas missões. Tais documentos foram escritos em meio ao clima da pujança jesuítica na educação. Portanto, tratam-se de documentos que expressam propriamente a filosofia educacional da Ordem, bem como fornecem subsídios para a compreensão das relações humanas dentro do contexto colonial lusitano, em territórios cujas culturas eram estabelecidas.

O processo pedagógico e civilizatório, influenciado na observância da religião e associado à adoção de determinados padrões de comportamentos baseados na moral cristã, para a conversão do gentio e expansão do evangelho desenvolvido pela Ordem marcou a educação na sociedade moderna.

Nesse sentido, o modelo de atuação do missionário inspirou o catolicismo e foi fundamental para a expansão ultramarina portuguesa, que resultou na construção de uma imagem heroica e santificada do padre, de maneira que “a memória jesuítica construiu a imagem de Xavier como cofundador da ordem: iniciador da companhia como ordem de missionação [...]”

¹ Tais correspondências são as que foram encontradas e conservadas até os dias atuais, todavia não exclui a possibilidade de que haja mais cartas, uma vez que se observam nas correspondências de Francisco Xavier referências a outros escritos de sua autoria que não estão entre os relacionados.

a principal referência missionária para os que vieram depois dele” (PREVATTO, 2010, p. 11).

A característica jesuítica de rigorosa documentação dos acontecimentos entre os membros da Ordem forneceram para a contemporaneidade subsídios para análise da sociedade do período. Os conteúdos das cartas escritas pelos jesuítas durante o período de expansão marítima expressam o ser humano que se relaciona coletivamente, expondo as mazelas e êxitos da organização social daquela conjuntura. Isso porque revelam além da vivência cristã, mas também as relações políticas, culturais e econômicas com as quais os jesuítas encontravam-se envolvidos:

O século XVI é um período privilegiado para observarmos civilizações em encontro. Os missionários, pontas de lança do mundo cristão em terras distantes, tornam-se por meio de análise de suas cartas, objetos profícuos para a compreensão dos encontros culturais do século XVI (PREVATTO, 2010, p. 15).

Os sítios eletrônicos do Arquivo Romano da Companhia de Jesus (Archivum Romanum Societatis Iesu), da biblioteca do Vaticano, dos Jesuítas e da Biblioteca Ultramarina do Banco Nacional Ultramarino (BNU)² permitem acesso facilitado às cartas escritas por Francisco Xavier (com traduções na língua inglesa, italiana e latim), uma vez que as mesmas foram digitalizadas e estão disponíveis na *Monumenta Historica Societatis Iesu*, nos exemplares da *Documenta Indica: 1540-1597*, que possui dezoito volumes que tratam especificamente de documentações a respeito das missões na Índia, bem como na *Monumenta Xaveriana*, que possui dois volumes com escritos, sermões e biografias do jesuíta.

A Edições Loyola, editora ligada à Companhia de Jesus, publicou no Brasil, a primeira edição em língua portuguesa das correspondências do jesuíta em 1996, intitulado *Cartas e escritos* e, posteriormente, acrescentando sermões, em 2006 publicou *Obras completas*. O sítio eletrônico da Companhia

² Obras disponibilizadas digitalmente nos sítios eletrônicos: <<http://www.sjweb.info/arsi/>>; <<http://www.vatlib.it/>> e <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/DocumentaIndica.aspx>>.

de Jesus em Portugal também disponibiliza os escritos de Francisco Xavier em língua portuguesa para *download*³.

Faz-se necessário destacar que, embora o acesso às obras seja fácil e com traduções em diferentes idiomas, ainda há uma lacuna no que diz respeito ao estudo da contribuição da Companhia de Jesus, uma vez que Francisco Xavier⁴ não é enfoque de pesquisas acadêmicas na área da Educação:

Não são muitas as obras acadêmicas sobre as vidas de Francisco Xavier e Fernão Mendes Pinto. Também não são muitos os estudos detalhados sobre seus textos. Entretanto, essas fontes são fundamentais para o estudo de diversos elementos dos processos de expansão dos portugueses no Oriente. Ora, eles estavam inseridos nas relações políticas de Portugal no Oriente e seus escritos possibilitam um patamar bastante favorável para um estudo que se propõe a analisar as relações entre agentes religiosos e políticos envolvidos naquele processo e parcelas das populações indianas no século XVI (SEULE, 2011, p. 14).

Por intermédio das correspondências, os jesuítas coordenavam as atividades da Ordem, uma vez que estavam dispersos pelo globo em missões. Pode-se afirmar, nesse sentido, que as cartas eram não apenas um mecanismo de comunicação entre os membros, mas de articulação de divulgação de estratégias evangelizadoras de maneira unificada e coerente, de maneira que “qualquer notícia deveria primeiro edificar, e para conseguir a consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos” (LODOÑO, 2002, p. 17).

Inácio de Loyola, ciente da contribuição das correspondências para a expansão do catolicismo, bem como para a construção da imagem da Ordem, instruiu os membros da Companhia de Jesus para que não se deixassem levar por sentimentos das dificuldades cotidianas, pois estariam “escrevendo para

³ Obra disponibilizada para download no endereço eletrônico: <<http://www.jesuitas.pt/S--Francisco-Xavier-286.aspx>>.

⁴ O estado da arte para esta pesquisa, atualizado no primeiro bimestre do ano de 2016, com o descritor “Francisco Xavier”, em sítios eletrônicos oficiais vinculados ao Ministério da Educação, pertencentes à agência pública de pesquisa CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que compõe o Sistema de Disseminação de Informações (Banco de Teses e Dissertações, Portal Domínio Público, Portal de Periódicos, Plataforma Sucupira), detectou que, na área da Educação, não há pesquisas publicadas com tal objeto de estudo.

serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado” (LODOÑO, 2002, p. 17). Todavia, é possível observar que, pelas cartas, os jesuítas também buscavam, por intermédio de apelos aos superiores da Companhia de Jesus e de autoridades lusitanas, a resolução de possíveis conflitos e problemas nos territórios de missões, permitindo o vislumbre o cenário no qual os mesmos escreviam, bem como nuances das personalidades de seus autores.

Dessa maneira, as cartas produzidas pelo jesuíta no período possibilitam a análise da interação entre portugueses e indianos no século XVI, bem como permite identificar conflitos que resultaram dessas relações. Tais conflitos não foram negados explicitamente, mas destituídos de importância explicativa pela historiografia tradicional sobre o império português, “cujos adeptos não estavam interessados em chamar a atenção para pontos polêmicos e nem em acentuar as divergências entre os homens” (SEULE, 2011, p. 116), mas em focar aspectos econômicos do fenômeno das navegações.

Por intermédio das narrativas do jesuíta, é possível compreender o contexto de enfrentamento cultural e identificar posicionamentos contraditórios de atores, tanto missionários quanto autoridades, inseridos no padroado real. Tais entraves, muitas vezes motivados por interesses pessoais, demonstram os problemas de interação entre portugueses e outros reinos, até mesmo aliados:

[...] quando analisamos as prerrogativas portuguesas para sair à frente na expansão e o aparato desenvolvido por eles no Oriente, que veio a se chamar Estado da Índia Portuguesa, percebemos, ainda, como conflitos que estavam presentes desde a fundação de Portugal foram estendidos as suas possessões ultramarinas e se somaram a outros, fruto da realidade com a qual se depararam (SEULE, 2011, p. 117).

É válido lembrar que, conforme é possível observar com o estudo das obras de Francisco Xavier, as correspondências demoravam a chegar aos destinatários, uma vez que o contexto da época dependia de embarcações e os contratempos de longas viagens para serem entregues. Existem cartas destinadas a Francisco Xavier que levaram cerca de um ano para que o

mesmo tivesse contato e ciência do que ocorria com os demais membros da Companhia de Jesus.

Em “Divisão temática das correspondências de Francisco Xavier”, é realizada uma classificação das correspondências em temas mais recorrentes⁵, com o intuito de apresentar ao leitor um panorama dos escritos do jesuíta. As categorias dessa subseção intitulam-se, respectivamente: Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus; Laços fraternais e sanguíneos; Informativos detalhados de viagens; Solicitações diversas; Instruções de procedimentos em missões no Oriente; Mensagens de terceiros e Admonições.

A subseção “Educação e religião nas cartas de Francisco Xavier”, por sua vez, objetiva a análise das correspondências do jesuíta. O estudo realizado a partir da historiografia contemporânea e da análise dessas fontes primárias, configuram-se enquanto fundamentais para a compreensão da própria expansão do catolicismo no Oriente.

Acrescenta-se, em razão do papel desempenhado pela Ordem e sua contribuição para educação, a pesquisa também busca valorizar um autor e documentos históricos, na tentativa de preencher uma lacuna em uma área de estudos que ainda não é tão privilegiada, mas que há muito que se estudar e a contribuir para a compreensão da sociedade.

4.1. DIVISÃO TEMÁTICA DAS CORRESPONDÊNCIAS DE FRANCISCO XAVIER

As fontes primárias aqui trabalhadas, correspondências de Francisco Xavier, constituem-se em cento e trinta e sete escritos, e permitem a análise de como o jesuíta percebia seu contexto. Com o intuito de fornecer ao leitor um panorama das obras, foram organizadas, neste trabalho, sete categorias para as correspondências de Francisco Xavier, nas quais prevalecem as seguintes

⁵ As categorias apresentadas são organizadas pela perspectiva do pesquisador. Tais classificações foram definidas pela temática dominante do conteúdo da carta, e não exclusiva.

temáticas: Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus; Laços fraternais e sanguíneos; Informativos detalhados de viagens; Solicitações diversas; Instruções de procedimentos em missões no Oriente; Mensagens de terceiros e, finalmente, Admonições.

Os escritos de Francisco Xavier que compõem a categoria “Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus”, assinalados em amarelo, são nove documentos que possuem a assinatura do jesuíta, como os primeiros votos da Ordem, bem como as orações elaboradas e explicações da doutrina cristã, que deveriam servir como norteador para o processo de evangelização nas missões.

A categoria “Laços fraternais e sanguíneos”, destacados na cor azul, são seis documentos expedidos por Francisco Xavier, direcionados a parentes e amigos, nas quais são possíveis vislumbrar laços de afetividade, pois possuem demonstrações de sentimentos além daqueles que, por protocolo, o jesuíta utilizava nas demais cartas. Nessas correspondências, além de descrever acontecimentos de seu cotidiano, Francisco Xavier solicita notícias de seus interlocutores.

As trinta e três correspondências destacadas em vermelho, enquadram-se na categoria “Informativos detalhados de viagens”, direcionados a membros da Companhia de Jesus e à realeza lusitana. Tais cartas relatam, minuciosamente, os trajetos percorridos e cotidianos de missões, como os perigos enfrentados em mar, realidade cultural, processo de conversão dos gentios e empecilhos postos por infiéis. Também descreve sua atuação como pregador, no cuidado espiritual e temporal dos nativos e portugueses e os milagres que vivenciou.

A quarta categoria, intitulada “Solicitações”, destacada na cor verde, são vinte e cinco documentos nos quais Francisco Xavier realiza, insistentemente, solicitações de contingente para a realização de missões, recursos físicos e financeiros, apoio moral e legislativo. Em alguns desses escritos, o jesuíta solicita também documentações, como cópias dos *Exercícios Espirituais*, as Constituições elaboradas até o momento e, até mesmo, rosários.

A categoria que possui maior número de correspondências, sessenta no total, permite verificar Francisco Xavier enquanto liderança jesuítica. Isso porque os escritos de “Instruções de procedimentos em missões no Oriente”,

destacados em roxo, constituem-se de deliberações e orientações acerca do trabalho missionário no Oriente, desde como deveriam agir os jesuítas com os portugueses e com nativos ao modo de enfrentar as perseguições aos cristãos.

A categoria “Mensagens de terceiros”, em cinza, é composta unicamente por uma carta direcionada a D. João III, assinada por Francisco Xavier, Frei António Custódio e Frei João de Vila do Conde, comunicando a morte do Vice-rei D. João de Castro. A correspondência encaminha ao Rei de Portugal os recados que o Vice-rei desejava transmitir em seu leito de morte.

Finalmente, a última categoria, intitulada “Admonições”, destacada na cor rosa, é composta por três interessantes cartas, pois permitem vislumbrar a forte personalidade de Francisco Xavier, tão descrita por seus biógrafos. Isso porque as correspondências possuem severas advertências ao Rei D. João III, bem como a dois outros companheiros de Ordem.

Quadro 2. Correspondências expedidas por Francisco Xavier			
Ordem	Destinatário / Temática	Local	Data
1535			
1.	João de Azpilcueta	Paris	25 de Março
1539			
2.	Declaração dos primeiros jesuítas sobre o voto de obediência	Roma	15 de Abril
1540			
3.	Determinação da Companhia de Jesus	Roma	4 de Março
4.	Declaração, voto, votos	Roma	15 de Março
5.	Inácio de Loyola e Pedro Codácio	Bolonha	31 de Março
6.	Inácio de Loyola e Nicolau Bobadilha	Lisboa	3 de Julho
7.	Inácio de Loyola e Pedro Codácio	Lisboa	26 de Julho
8.	Martin de Azpilcueta	Lisboa	28 de Setembro
9.	Inácio de Loyola e Pedro Codácio	Lisboa	22 de Outubro
10.	Martin de Azpilcueta	Lisboa	4 de Novembro
1541			
11.	Inácio de Loyola e João Coldre	Lisboa	18 de Março
12.	Cláudio Jaio e Diogo Laínez	Lisboa	18 de Março
1542			
13.	Jesuítas residentes em Roma	Moçambique	1 de Janeiro
14.	Doutrina cristã (Catecismo breve)	Goa	Maio
15.	Jesuítas residentes em Roma	Goa	20 de Setembro

16.	Inácio de Loyola	Goa	20 de Setembro
17.	Inácio de Loyola	Goa	20 de Setembro
18.	Licença para rezar o Breviário novo	Goa	21 de Setembro
19.	Inácio de Loyola	Tuticorim	28 de Outubro
1544			
20.	Jesuítas residentes em Roma	Cochim	15 de Janeiro
21.	Francisco Mansilhas	Punicale	23 de Fevereiro
22.	Francisco Mansilhas	Manapar	14 de Março
23.	Francisco Mansilhas	Manapar	20 de Março
24.	Francisco Mansilhas	Manapar	27 de Março
25.	Francisco Mansilhas	Manapar	8 de Abril
26.	Francisco Mansilhas	Livar	23 de Abril
27.	Francisco Mansilhas	Nar	1 de Maio
28.	Francisco Mansilhas	Tuticorim	14 de Maio
29.	Francisco Mansilhas	Virapandyapatnam	11 de Junho
30.	Francisco Mansilhas	Manapar	16 de Junho
31.	Francisco Mansilhas	Manapar	30 de Junho
32.	Francisco Mansilhas	Manapar	1 de Agosto
33.	Francisco Mansilhas	Manapar	3 de Agosto
34.	Francisco Mansilhas	Manapar	19 de Agosto
35.	Francisco Mansilhas	Manapar	20 de Agosto
36.	Francisco Mansilhas	Punicale	29 de Agosto
37.	Francisco Mansilhas	Alendale	5 de Setembro
38.	Francisco Mansilhas	Alendale	5 de Setembro
39.	Francisco Mansilhas	Trichandur	7 de Setembro
40.	Francisco Mansilhas	Manapar	10 de Setembro
41.	Francisco Mansilhas	Manapar	11 de Setembro
42.	Francisco Mansilhas	Manapar	12 de Setembro
43.	Francisco Mansilhas	Tuticorim	20 de Setembro
44.	Francisco Mansilhas	Manapar	10 de Novembro
45.	Francisco Mansilhas	Cochim	18 de Dezembro
1545			
46.	D. João III	Cochim	20 de Janeiro
47.	Inácio de Loyola	Cochim	27 de Janeiro
48.	Jesuítas residentes em Roma	Cochim	27 de Janeiro
49.	Simão Rodrigues	Cochim	27 de Janeiro
50.	Francisco Mansilhas	Negapatão	7 de Abril
51.	Mestre Diogo e a Senhor Paulo	Meliapor	8 de Maio
52.	À Companhia de Jesus na Europa	Malaca	10 de Novembro
53.	Instrução para os catequistas da Companhia de Jesus	Malaca	10 de Novembro
54.	Jesuítas residentes em Goa	Malaca	16 de Dezembro
1546			
55.	À Companhia de Jesus na Europa	Amboino	10 de Maio
56.	Jesuítas residentes na Índia	Amboino	10 de Maio

57.	D. João III	Amboino	16 de Maio
58.	Explicação do símbolo da fé	Ternate	Agosto/Setembro
1548			
59.	Jesuítas residentes em Roma	Cochim	20 de Janeiro
60.	Inácio de Loyola	Cochim	20 de Janeiro
61.	D. João III	Cochim	20 de Janeiro
62.	D. João III	Cochim	20 de Janeiro
63.	Simão Rodrigues	Cochim	20 de Janeiro
64.	Jesuítas em missões na Pescaria e Travancor	Manapar	Fevereiro
65.	Diogo Pereira	Goa	2 de Abril
66.	Modo de rezar e salvar a alma	Goa	Junho/Agosto
67.	Oração pela conversão dos gentios	Goa	Junho/Agosto
68.	Francisco Henriques	Cochim	22 de Outubro
69.	D. João III	Cochim	22 de Outubro
1549			
70.	Inácio de Loyola	Cochim	12 de Janeiro
71.	Inácio de Loyola	Cochim	14 de Janeiro
72.	Inácio de Loyola	Cochim	14 de Janeiro
73.	Simão Rodrigues	Cochim	20 de Janeiro
74.	Simão Rodrigues	Cochim	20 de Janeiro
75.	Pedro Fernandes Sardinha	Cochim	20 de Janeiro
76.	Simão Rodrigues	Cochim	25 de Janeiro
77.	D. João III	Cochim	26 de Janeiro
78.	Simão Rodrigues	Cochim	1 de Fevereiro
79.	Simão Rodrigues	Cochim	2 de Fevereiro
80.	Gaspar Barzeu	Goa	Abril
81.	Paulo Camerini	Goa	7 / 15 de Abril
82.	João da Beira e companheiros	Malaca	20 de Junho
83.	D. João III	Malaca	20 de Junho
84.	Paulo Camerini, António Gomes e Baltasar Gago	Malaca	20 / 22 de Junho
85.	À Companhia de Jesus na Europa	Malaca	22 de Junho
86.	Simão Rodrigues	Malaca	23 de Junho
87.	D. João III	Malaca	23 de Junho
88.	Paulo Camerini e António Gomes	Malaca	23 de Junho
89.	João Bravo	Malaca	23 de Junho
90.	Jesuítas residentes em Goa	Kagoshima	5 de Novembro
91.	Gaspar Barzeu, Baltasar Gago e Domingos Carvalho	Kagoshima	5 de Novembro
92.	Paulo Camerini	Kagoshima	5 de Novembro
93.	António Gomes	Kagoshima	5 de Novembro
94.	Pedro da Silva	Kagoshima	5 de Novembro
1551			
95.	Francisco Pérez	Singapura	24 de Dezembro

1552			
96.	À Companhia de Jesus na Europa	Cochim	29 de Janeiro
97.	Inácio de Loyola	Cochim	29 de Janeiro
98.	Simão Rodrigues	Cochim	30 de Janeiro
99.	D. João III	Cochim	31 de Janeiro
100.	Paulo Camerini	Cochim	4 de Fevereiro
101.	Belchior Nunes Barreto	Goa	29 de Fevereiro
102.	Gonçalo Rodrigues	Goa	22 de Março
103.	Simão Rodrigues	Goa	27 de Março
104.	Belchior Nunes Barreto	Goa	3 de Abril
105.	Gaspar Barzeu	Goa	6 de Abril
106.	Gaspar Barzeu	Goa	6 de Abril
107.	Simão Rodrigues	Goa	7 de Abril
108.	Simão Rodrigues	Goa	8 de Abril
109.	D. João III	Goa	8 de Abril
110.	Inácio de Loyola	Goa	9 de Abril
111.	Nomeação do procurador Manuel Alves Barradas	Goa	12 de Abril
112.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
113.	Alfonso Cipriano	Goa	6 / 14 de Abril
114.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
115.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
116.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
117.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
118.	Gaspar Barzeu	Goa	6 / 14 de Abril
119.	Gaspar Barzeu	Cochim	24 de Abril
120.	António de Herédia	Cochim	24 de Abril
121.	João Soares	Malaca	Junho
122.	Diogo Pereira	Malaca	25 de Junho
123.	Gaspar Barzeu	Malaca	13 de Julho
124.	Gaspar Barzeu	Malaca	16 de Julho
125.	Gaspar Barzeu	Singapura	21 de Julho
126.	João da Beira	Singapura	21 de Julho
127.	Gaspar Barzeu	Singapura	22 de Julho
128.	João Japão	Singapura	22 de Julho
129.	Diogo Pereira	Singapura	22 de Julho
130.	Francisco Pérez	Sanchoão	22 de Outubro
131.	Francisco Pérez	Sanchoão	22 de Outubro
132.	Diogo Pereira	Sanchoão	25 de Outubro
133.	Gaspar Barzeu	Sanchoão	25 de Outubro
134.	Francisco Pérez	Sanchoão	12 de Novembro
135.	Francisco Pérez	Sanchoão	12 de Novembro
136.	Diogo Pereira	Sanchoão	12 de Novembro
137.	Francisco Pérez e Gaspar Barzeu	Sanchoão	13 de Novembro

Fonte: FRANCISCO XAVIER. **Cartas e Escritos**. São Paulo: Loyola, 1996. (Adaptação nossa).

Legenda:

	Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus;
	Laços fraternais e sanguíneos;
	Informativos detalhados de viagens;
	Instruções de procedimentos em missões no Oriente;
	Solicitações diversas;
	Mensagens de terceiros;
	Admonições.

4.1.1. Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus

Entre os escritos de Francisco Xavier, estão também alguns dos primeiros documentos que nortearam a fundação da própria Companhia de Jesus, como a “Declaração dos primeiros jesuítas sobre o voto de obediência que haviam de fazer”, a “Determinação da Companhia de Jesus”, um breve catecismo sobre a doutrina cristã e votos, bem como orações e instruções sobre a maneira de catequizar. Somam-se, dessa maneira, os nove escritos que compõem a categoria “Organização, orações e documentação da Companhia de Jesus”.

A segunda carta de Francisco Xavier trata a respeito do estabelecimento dos votos de obediência dos primeiros membros da Companhia de Jesus, antes mesmo da autorização papal para a oficialização da Ordem, assinada também pelos companheiros Inácio de Loyola, Diogo de Cáceres, João Codure, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilla, Pascásio Broet, Pedro Fabro, Simão Rodrigues e Claudio Jaio:

Eu N., abaixo assinado, declaro, em presença de Deus onipotente, da beatíssima Virgem Maria e de toda a corte celestial, que, tendo feito antes oração a Deus e pensado maduramente o assunto, livremente determinei ser, a meu juízo, mais conducente à glória de Deus e perpetuidade da Companhia, que houvesse nela voto de obediência, e deliberadamente me ofereci, mas sem voto nem obrigação

alguma, a entrar na Companhia, se o Papa, por concessão do Senhor, vier a confirmá-la (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 46).

No escrito número três, “Determinação da Companhia de Jesus”, de autoria de Francisco Xavier, Inácio de Loyola, João Codure, Afonso Salmerón, Simão Rodrigues e Claudio Jaio, é possível observar, também anteriormente a sua oficialização, o intuito de organização da Companhia de Jesus enquanto missionária e o estabelecimento dos votos de perpétua obediência, pobreza e castidade.

Regida por Constituições, regras e outros documentos (como o *Ratio Studiorum*, posteriormente), que serviriam para manter a unidade e coerência da Ordem, os primeiros membros da Companhia de Jesus já possuíam o desejo de serem distribuídos pelo globo para a propagação do cristianismo:

Se acontecer, como piedosamente cremos, por disposição de Deus infinitamente bom e grande, que, por mandato do Sumo Pontífice, cabeça de toda a Igreja, venhamos a ser distribuídos por diversas partes do mundo, e essas longínquas; considerando nós, os que nos juntámos em corpo, que podem sobrevir muitas coisas que poderão tocar no bem de toda a Companhia, como a de fazer Constituições e outras (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 49-50).

O terceiro escrito demonstra, ainda, a amizade entre Francisco Xavier e Pedro Fabro, uma vez que apresenta os votos para que fosse eleito o Superior Geral da Companhia de Jesus, bem como seu sucessor em caso de morte. Tanto Francisco Xavier quanto Pedro Fabro votaram em Inácio de Loyola para Superior, e entre si, enquanto possíveis sucessores.

O décimo quarto documento, intitulado “Doutrina cristã”, trata-se de uma instrução da religião cristã, seus princípios e código moral inspirado nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, apresentando um catecismo breve adaptado por Francisco Xavier para missões no Oriente, uma vez que o jesuíta já se encontrava em Goa.

Entre as adaptações realizadas para um território no qual o cristianismo não era predominante, Francisco Xavier introduziu a repetição proposital da palavra “creio” em cada artigo da fé, com o intuito de estimular e reforçar a confissão da fé cristã, a tentativa de cristianização de crianças nativas com o

intuito de convencimento dos adultos, a utilização da catequese rítmica (na qual ensinava os dogmas da Igreja Católica para as crianças cantando) e a utilização de meninos enquanto intérpretes dos idiomas locais.

Francisco Xavier também acrescenta a confissão e o pedido de intercessão de São Tomé, patrono das Índias, nas orações ensinadas. No décimo oitavo escrito também observar-se a utilização da repetição e da adaptação do catecismo ao meio:

Propor-vos-ei aqui, caríssimos irmãos, a via e método para ensinar à gente rude destes povos, os rudimentos da doutrina cristã, cujos resultados favoráveis eu mesmo os tenho comprovado por experiência, e espero que, se o cumpris, obtereis frutos não desprezáveis para a glória de Deus Nosso Senhor e salvação das almas. Reunido o povo que vem para a explicação do catecismo, feito o sinal da cruz, tendo a cabeça descoberta e levantadas as mãos, chame dois meninos previamente preparados em pronunciar com voz clara e bem inteligível a oração dominical. Primeiro, pronuncia o catequista cada uma das palavras e repetem-nas imediatamente os meninos (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 254).

É possível observar, dessa maneira, que já é introduzida por Francisco Xavier uma metodologia pedagógica, uma vez que os documentos que compõem essa categoria foram disseminados na Ordem, para a conversão do gentio e para o resgate dos portugueses que se encontravam nessas regiões, uma vez que muitos haviam abandonado os costumes da moral cristã, bem como o processo de utilização de elementos culturais fornecidos pelo ambiente em que se encontravam os jesuítas a favor da propagação do cristianismo.

4.1.2. Laços fraternais e sanguíneos

Composta por seis escritos de Francisco Xavier, a categoria “Laços fraternais e sanguíneos”, apresentam cartas direcionadas a amigos e familiares do jesuíta com expressões de laços afetivos. Tais correspondências permitem vislumbrar traços da personalidade do jesuíta, mediante a forma passional de escrita. Entre os familiares estão João e Martin de Azpilcueta, irmão e tio,

respectivamente, de Francisco Xavier. As outras quatro correspondências são destinadas a Diogo Pereira, mercador e capitão-mor do mar em Macau, nas quais é possível observar uma grande amizade devido à forma de expressão escolhida.

É válido destacar que é possível observar laços de amizade nas correspondências destinadas a Inácio de Loyola, todavia as mesmas apresentam um formalismo maior, uma vez que se tratavam de documentos oficiais da Companhia de Jesus e que possuíam outros assuntos enquanto predominantes, como solicitações de documentos e orações.

O primeiro escrito da obra de Francisco Xavier é direcionada seu irmão João de Azpilcueta. Nessa correspondência, é possível observar que existem outras cartas que os irmãos trocaram, todavia, essa foi a única que encontrou-se conservada. É possível observar a consideração de Francisco Xavier a sua família, todavia a carta enfoca a necessidade financeira que o futuro jesuíta enfrentava em Paris, em oposição à situação abastada do irmão, solicitando-lhe dinheiro.

Tanto a correspondência a João de Azpilcueta como a seu tio, Martin de Azpilcueta, permitem uma interessante visão do contexto histórico e das relações humanas em que se encontrava Francisco Xavier. Isso porque Francisco Xavier procura se defender de difamações a seu respeito, pois era julgado tanto por ter sido amigos protestantes, quanto pelo estilo de vida adotado pelos futuros membros da Companhia de Jesus. Francisco Xavier afirma que “porque aqui todos se fazem muito meus amigos, é-me difícil saber quem são”, mas que “pouco importa, [...] ser julgados pelos homens, sobretudo por aqueles que julgam duma coisa antes de a conhecer (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 42-70).

Inácio Loyola também foi alvo de difamação ao irmão de Francisco Xavier, portanto a correspondência procura não apenas defender, mas elogiar e recomendar Loyola, portador da carta, que não apenas o socorreu financeiramente diversas vezes, como foi essencial para o seu processo de conversão, demonstrando grande afeto e consideração ao amigo:

E para que v. mercê conheça às claras quanta mercê Nosso Senhor me fez em ter conhecido o senhor mestre Iñigo, por

esta lhe prometo minha fé que [nunca] em minha vida poderia satisfazer o muito que lhe devo, quer por ter-me favorecido muitas vezes com dinheiros e amigos nas minhas necessidades, quer em ter sido causa de que eu me apartasse de más companhias, as quais eu, pela minha pouca experiência, não conhecia. E agora que estas heresias passaram por Paris, não quereria ter tido companhia com eles, por todas as coisas do mundo: e só isto, não sei eu quando o poderei pagar ao senhor mestre Iñigo, pois ele foi causa de que eu não tivesse trato nem conhecimento com pessoas que por fora mostravam ser boas, e por dentro estavam cheias de heresias, como por obras se mostrou. Portanto suplico a v. mercê que lhe preste aquele acolhimento que me faria à minha mesma pessoa, pois com as suas boas obras em tanta obrigação me deixou. E creia v. mercê que, se ele fosse tal qual o informaram, não iria a casa de v. mercê entregar-se nas suas mãos; porque nenhum malfeitor se entrega em poder daquele a quem ofendeu; e só por isto pode v. mercê verificar com toda a clareza ser falso tudo o que a v. mercê informaram acerca do senhor mestre Iñigo (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 43-44).

As comoventes cartas destinadas ao amigo Diogo Pereira, com fortes traços sentimentais, foram escritas como pedidos de desculpas, uma vez que Francisco Xavier se culpava por ter Álvaro de Ataíde, capitão-mor do mar, aprisionado a nau Santa Cruz de Diogo Pereira no porto de Malaca, impedindo-o de ir à China como embaixador:

Com muita razão, Senhor, vos podeis queixar de mim, que vos destruí a vós e a todos os que vinham em vosso navio. Destruí-vos, Senhor, em gastos de quatro ou cinco mil pardaus que, por meus rogos, gastastes em peças para el-rei da China e, agora, a nau e toda a vossa fazenda. Peço-vos, Senhor, que vos lembre que a minha intenção foi sempre de vos servir, como Deus Nosso Senhor sabe e Vossa Mercê também. Se isto não fosse assim, de paixão morreria (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 711–712).

Com o intuito de embargar a ida de Diogo Pereira à China como embaixador português, acompanhando a tentativa de estabelecer missões de Francisco Xavier, Álvaro de Ataíde liberou a nau e tripulação para seguir viagem, mantendo apenas Diogo Pereira em terra. Francisco Xavier escreve que sente saudade do amigo em uma das cartas, uma palavra que é utilizada apenas essa vez nas traduções em língua portuguesa, demonstrando a importância do interlocutor para o jesuíta, pois “a saudade que de vós, Senhor,

levo, e a lembrança que continuamente tenho de ver que ficais em terra tão doentia, me faz maior lembrança de Vossa Mercê” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 731).

As demonstrações dos laços de amizade com Diogo Pereira também são vistas em correspondências destinadas a outros interlocutores. Isso porque que mostram o empenho de Francisco Xavier para com o processo de excomunhão e prisão de Álvaro de Ataíde, uma vez que o mesmo desrespeitou as ordens do jesuíta enquanto Núncio Apostólico no Oriente, bem como a recomendação e solicitação de favorecimento de Diogo Pereira para D. João III.

4.1.3. Informativos detalhados de viagens

As trinta e três cartas que se enquadram nessa categoria são direcionadas, em sua maioria, aos membros da Companhia de Jesus e ao rei de Portugal. Os informativos de viagem tratam-se de correspondências curtas, que descrevem, principalmente, características materiais e temporais das localidades que Francisco Xavier desenvolve missões.

Francisco Xavier fornece detalhes sobre os perigosos traslados marítimos e terrestres, costumes dos nativos⁶ (que vão desde a concepção de

⁶ “A gente desta ilha é de cristãos, ao parecer deles: por tais se têm. Prezam-se muito de ser cristãos, nos nomes, e assim o mostram. É gente muito ignorante. Não sabem ler nem escrever, nem têm livros nem escrituras: são homens de pouco saber” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 108).

“A gente destas ilhas é muito bárbara e cheia de traição. É mais baça que negra, gente ingrata em grande extremo. Há ilhas, nestas partes, nas quais se comem uns aos outros. Isto, é quando uns com outros têm guerra e se matam em combate, e não de outra maneira. Quando morrem por enfermidade, dão, em grande banquete, as mãos e calcanhares [do morto] a comer. É tão bárbara esta gente, que há ilhas onde um vizinho pede a outro [quando quer fazer uma festa grande] o seu pai, se é muito velho, emprestado para o comerem, prometendo-lhe que lhe dará o seu, quando for velho, e quiser fazer algum banquete. Dentro de um mês, espero ir a uma ilha, na qual se comem uns aos outros, quando se matam na guerra. Nessa ilha também se emprestam uns aos outros os pais, quando são velhos, para fazer banquetes. Os dessa ilha querem ser cristãos. Esta é a causa por que vou lá. Há abomináveis pecados de luxúria entre eles, quais não poderíeis crer, nem eu me atrevo a escrever” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p.274).

religião até meios de sobrevivência), distância entre povoados⁷, aspectos da vegetação local e clima⁸, empecilhos postos por infiéis⁹ e a perseguição aos cristãos¹⁰, entre outros. Por meio desses escritos é possível observar como o jesuíta concebia a realidade cultural em que estava inserido, bem como organizava o processo de conversão dos gentios.

Em suas descrições sobre a atividade missionária, Francisco Xavier permite, em sua vigésima carta, destinadas aos membros da Companhia de Jesus que se encontravam em Roma, que fosse percebida sua insatisfação com a academia, cujas letras teriam mais serventia na sua efetiva utilização para a propagação do evangelho:

⁷ “A distância de uns a outros é muito grande, porque desta cidade de Goa a Maluco, onde o Rei tem uma fortaleza, há 1.000 léguas; e daqui a Malaca, onde há muitos cristãos, há 500 léguas; e daqui a Ormuz, que é uma cidade muito grande, onde há muitos portugueses, há 400 léguas; e daqui a Diu, há 300 léguas; e daqui a Moçambique há 900 léguas; e daqui a Sofala há 1.200 léguas” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 124).

⁸ “Desta cidade de Melinde, vindo nosso caminho para a Índia, fomos dar a uma ilha grande, de 25 a 30 léguas, a qual se chama Socotorá: terra desamparada e pobre; não se colhe nela trigo, nem arroz, nem milho, nem vinho, nem fruta; é muito estéril e seca. Há muitos dátiles [tâmaras]; o pão daquela terra é de dátiles. Há muito gado, e mantêm-se de leite, dátiles e carne” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 108).

“[...] desta terra vos faço saber que, quando aí é Verão, aqui é Inverno⁰, e quando aí é Inverno, aqui é Verão: tudo ao contrário do daí. O Verão aqui é muitíssimo trabalhoso, por causa dos grandes calores. São tão grandes que o pescado logo apodrece mal o matam. Aqui, a gente, no Verão, anda no mar de um lado para o outro; no Inverno o mar é tão desesperado e bravo, que ninguém navega” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 125).

“Esta terra do Japão é muito grande em extremo: são ilhas. Em toda esta terra não há mais que uma língua, e esta não é muito difícil de tomar” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 522).

“São estas ilhas temperadas e de grandes e espessos arvoredos. Chove muitas vezes. São tão altas, estas ilhas de Maluco, e trabalhosas de andar por elas que, em tempo de guerra, sobem a elas para sua defesa, de maneira que são as suas fortalezas. Não há cavalos, nem se pode andar a cavalo por elas. Treme muitas vezes a terra e o mar. Tanto, que os navios que navegam quando treme o mar, parece aos que vão neles que tocam em algumas pedras. É coisa para espantar, ver tremer a terra e, principalmente, o mar. Muitas destas ilhas deitam fogo de si, com um ruído tão grande que não há tiro de artilharia, por mais grande que seja, que faça tanto ruído. Pelas partes donde sai aquele fogo, com o ímpeto grande com que vem, traz consigo pedras muito grandes” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 275).

⁹ “Tristes novas me deram¹ do capitão: que lhe queimaram a sua nau e casas, e que está refugiado nas ilhas” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 185).

¹⁰ “Eu cheguei sábado à tarde a Manapar. Deram-me, em Combuturé, muito más novas dos cristãos do Cabo de Comorim: que os badegás os levaram cativos; e [que alguns] cristãos, para se salvarem, se meteram por aquelas pedras que estão dentro no mar. Lá morrem de fome e à sede” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 167).

Muitos cristãos se deixam de fazer nestas partes, por não haver pessoas que em tão pias e santas coisas se ocupem. Muitas vezes me movem pensamentos de ir aos centros de estudos dessas partes – dando gritos, como alguém que tenha perdido o juízo – e principalmente à universidade de Paris, dizendo na Sorbona aos que têm mais letras que vontade, para dispor-se a frutificar com elas. Quantas almas deixam de ir para a glória e vão para o inferno, pela negligência deles! Se, assim como vão estudando em letras, estudassem na conta que Deus Nosso Senhor lhes pedirá delas e do talento que lhes deu [...] Receio de que muitos dos que estudam nas universidades, estudem mais para, com as letras, alcançarem dignidades, benefícios, bispados, que com desejo de conformar-se com a necessidade que as dignidades e estados eclesiásticos requerem (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 140).

As cartas de Francisco Xavier que trazem informativos rotineiros das viagens permitem que sejam analisados os contextos nas quais foram escritas, pois fornecem subsídios para a compreensão dos locais de missões e as condições em que o jesuíta atuava.

As correspondências possuíam o intuito em deixar os membros da Companhia de Jesus cientes não apenas das adversidades, mas da pluralidade de cenários que encontraria. Tais escritos acabavam também por edificar, pois sua leitura permitiria ao jesuíta em missão associação a sua realidade, assim como atuaria no imaginário daqueles com vocação religiosa para o exercício do sacerdócio nos quatro cantos do mundo.

4.1.4. Instruções de procedimentos em missões no Oriente

As instruções de Francisco Xavier para atuação em missões compreendem a maioria de seus escritos, totalizando sessenta correspondências. Seus principais interlocutores foram os jesuítas Francisco Mansilhas, cujas consolações e incentivos eram constantes¹¹, e Gaspar

¹¹ “Muito folguei com vossas cartas. Rogo-vos muito que, com essa gente, vos hajais como se há um bom pai com maus filhos. Não canseis, por muitos males que vejais, porque Deus, a quem tantas ofensas fazem, não os mata, podendo-os matar. Não os deixa desamparados de tudo o necessário para o seu mantimento, podendo tolher-lhes as coisas com que se mantêm. Não canseis, porque mais fruto fazeis do que cuidais. Se não fazeis tudo o que quereis,

Barzeu, nas quais predominavam um caráter mais formal de escrita, que abordava a maneira adequada de agir de um jesuíta nas mais diversificadas circunstâncias¹².

As deliberações e orientações para membros da Ordem mostram Francisco Xavier enquanto liderança jesuítica e referência missionária bem como demonstram a rigorosa organização da Companhia de Jesus:

Propor-vos-ei aqui, caríssimos irmãos, a via e método para ensinar à gente rude destes povos, os rudimentos da doutrina cristã, cujos resultados favoráveis eu mesmo os tenho comprovado por experiência, e espero que, se o cumpris, obtereis frutos não desprezáveis para a glória de Deus Nosso Senhor e salvação das almas (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 254).

Frutos da experiência missionária e da devoção, as instruções de Francisco Xavier podem ser consideradas enquanto uma base inicial para o estabelecimento de uma pedagogia cristã, que se configurariam, posteriormente, na *Ratio Studiorum*.

As instruções de Francisco Xavier podem ser consideradas verdadeiros tratados de condutas adequadas a um membro da Companhia de Jesus, uma vez que indicavam não apenas como portar-se cotidianamente, mas como dirigir a vida espiritual¹³. É interessante citar que tal característica remete aos manuais de civilidade em profusão na Modernidade.

contentai-vos com o que fazeis, pois a culpa não é vossa” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p.151).

¹² “Em as coisas baixas e humildes, tereis grande prontidão às fazer, para adquirirdes humildade e para crescerdes nela. De maneira que tereis cuidado de ensinar, vós mesmo, as orações aos filhos dos portugueses e escravos e escravas e cristãos forros da terra. Não confieis doutro este cargo, porquanto edificam-se muito as pessoas que vo-lo vêem fazer, e mais a gente acode a ouvir e aprender a doutrina cristã. Os pobres do hospital, visitá-los-eis e, de quando em quando, os exortareis. Pregareis o que cumpre a suas consciências, movendo-os a que se confessem e comunguem, pois por pecados estão da maneira que estão. Confessá-los-eis quando puderdes. Depois, nas coisas necessárias, os favorecereis, falando aos que têm poder e mando, para os favorecer em coisas temporais” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 435).

¹³ “Primeiramente, acordando logo pela manhã, todo o fiel cristão fará três coisas [...]: a primeira é confessar a Santíssima Trindade [...]. A segunda coisa é confessar a Jesus Cristo, Filho de Deus verdadeiro, dizendo o Credo [...]. A terceira coisa é pedir graça ao Senhor Deus, para guardar os dez Mandamentos de sua santíssima lei, pois nenhuma pessoa se pode salvar, sem os guardar” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 353-358).

Dentre as recomendações de Francisco Xavier, estão: a prioridade para trabalhos humildes, como a catequese, visitas aos doentes e presos; a utilização das esmolas exclusivamente para o evangelismo; a obrigatoriedade de se relacionar bem com todos, para que não houvesse vícios a serem apontados por inimigos e opositores; o exame de consciência frequente; a prioridade das pregações práticas e não teóricas; ser bondoso e compreensivo nas confissões, com o intuito de que libertassem as pessoas a se confessarem, bem como incentivo aos nativos aos dogmas cristãos; a necessidade de se estudar o ambiente e problemas da cidade com pessoas locais de confiança; a importância do registro das missões e a maneira como fazê-los e, principalmente, a obediência.

4.1.5. Solicitações diversas

Composta por vinte e cinco documentos nos quais Francisco Xavier solicita recursos temporais e espirituais para o bom andamento das missões no Oriente. Entre os pedidos, figuram-se cópias de documentos da Companhia de Jesus, uma vez que serviriam para legitimar e dar credibilidade à Ordem com a Coroa portuguesa, que muito apreço tinha para com os jesuítas:

Se o Breve referente a toda a Companhia já tiver sido expedido, enviai-nos uma cópia, porque o Rei e os que nos são afeiçoados gostarão de o ver, assim como a sentença que o governador deu a nosso favor. Os *Exercícios* pediu-os o Rei, com desejo de os ver. Se nos enviásseis uma cópia dos corrigidos, parecendo-vos, também Sua Alteza gostará de os ver, pois está muito bem com toda a Companhia (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 65-66, grifos do autor).

As solicitações a D. João III, escritas já no Oriente, vão de encontro às necessidades de manutenção das atividades missionárias, especialmente no rigor ao cobrar empenho dos súditos que estavam na Índia para com a evangelização, tanto na esfera material, quanto na proteção dos cristãos, fossem esses portugueses ou nativos:

Peço a Vossa Alteza e pela glória de Deus lhe suplico que, com a mesma rectíssima intenção e sinceríssima verdade com que escrevo estas linhas, aceite também com correspondente equidade e benevolência as minhas sugestões. Com o único desejo da honra e glória de Deus e o de descarregar a consciência de Vossa Alteza, lhe rogo instantemente que recomende aos seus funcionários da Índia as coisas do serviço divino. Não só por cartas, mas também aplicando justas penas aos que forem negligentes no cumprimento dos seus deveres e sancionando as suas recomendações com exemplares castigos. Porque existe o perigo de que, quando Deus Nosso Senhor o chame a Juízo [e isto pode suceder quando menos se espera, e esse Juízo é absolutamente iniludível], possa ouvir de Deus irado: “Porque não advertiste os que na Índia recebiam de ti autoridade e eram teus súbditos, de serem meus inimigos quando, a esses mesmos, se os encontrasses negligentes na vigilância e cuidados dos impostos e do fisco, os castigarias severamente?” E não sei que valor teria para escusar Vossa Alteza naquele transe a resposta: “Todos os anos, ao escrever para lá, recomendava as coisas do vosso serviço”. Pois se lhe replicaria imediatamente: “Aos que recebiam com indiferença estes santos mandatos, deixá-los impunes; quando, ao mesmo tempo, aos que se mostravam pouco fiéis ou negligentes no governo das tuas coisas, lhes aplicavas as devidas penas” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 211).

Em suas correspondências com a Coroa portuguesa, Francisco Xavier insiste que o rei faça valer seus comunicados em favor da propagação da fé, inclusive mediante força, se necessário. Observa-se, nesse sentido, certa negligência na oferta de subsídios para as missões, uma vez que os encarregados do rei enfocavam benefícios pessoais e ignoravam suas obrigações cristãs:

Peço e rogo o mais encarecidamente que posso a Vossa Alteza que, pelo zelo ardente que tem da glória de Deus, e pelo cuidado que sempre põe em cumprir o seu dever no que se refere a Deus, e para descargo da sua consciência: envie à Índia um ministro idóneo, com a necessária autoridade, cujo único cuidado seja olhar pela salvação de inumeráveis almas que perigam nestas paragens; e este, no desempenho do seu cargo, receba de Vossa Alteza autoridade que não dependa das ordens e jurisdição daqueles a que Vossa Alteza confia o encargo dos impostos e negócios do seu reino (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 211).

É válido destacar que, diante de tais solicitações, inclusive de pessoas competentes e idôneas para atuarem em territórios do Império português, que

a perspectiva de que os interesses econômicos e mercadológicos justificam o fenômeno de expansão do catolicismo é insuficiente, uma vez que também implicam em contextos históricos e fatores subjetivos, como a crença.

Os pedidos feitos ao amigo Inácio de Loyola foram, em sua maioria, para o envio de membros da Companhia de Jesus para as missões no Oriente, devido à pluralidade cultural encontrada e o grande trabalho a ser não apenas iniciado, mas mantidos. Isso porque Francisco Xavier afirma que muitos nativos se faziam cristãos na região, todavia, por falta de líderes espirituais, abandonavam os costumes morais cristãos. Isso incluía os portugueses, que adotavam hábitos dos nativos e ignoravam preceitos católicos quando não se encontravam sob a vigilância de sacerdotes.

4.1.6. Mensagens de terceiros

Componente da categoria “Mensagens de terceiros”, a sexagésima nona carta de Francisco Xavier, intitulada “Os padres Fernandes, Xavier, António do Casal, João de Vila do conde a D. João III, rei de Portugal”, trata-se de um comunicado da morte do Governador da Índia, D. João de Castro. A correspondência ao rei de Portugal faz recomendações de D. João de Castro a sete pessoas para realza, devido suas respectivas condutas no Oriente para o bom andamento do processo de colonização portuguesa em Goa, especialmente em batalhas.

As recomendações e pedidos de intercessão ao rei revelam uma característica de arrependimento do Governador da Índia em seu leito de morte, uma vez que referem-se aos indivíduos que D. João de Castro solicitou que fossem encaminhados pedidos de perdão por conflitos relacionados à capitânicas (FRANCISCO XAVIER, 2006).

4.1.7. Admonições

Destinadas a D. João III e aos jesuítas Gonçalo Rodrigues e Alfonso Cipriano, as cartas que compõem essa categoria apresentam severas advertências aos seus interlocutores, uma vez que Francisco Xavier cobra, de maneira assertiva, condutas de obediência e responsabilidade coerentes com as posições ocupadas por esses indivíduos.

Nas dez correspondências que Francisco Xavier trocou com D. João III, todas cobram posicionamentos da Coroa lusitana frente heresias, bem como solicitam que as leis e atos de desobediência entre os representantes do rei na Índia fossem seguidos rigorosamente. Todavia, a septuagésima sétima carta de Francisco Xavier demonstra até mesmo certa impaciência ao retomar solicitações tão recorrentes da realidade das missões no Oriente.

O jesuíta alerta D. João III que não existia apenas mais inclinação na defesa de interesses individuais do que nos interesses do reino, como os representantes do rei acabavam por atrapalhar o processo de expansão do cristianismo, conforme afirma “ver o mau tratamento que os capitães e feitores fazem aos que novamente se convertem [...] é quase um gênero de martírio ter paciência em ver destruir o que com tanto trabalho tem ganhado” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 416).

Francisco Xavier também responsabiliza diretamente D. João III pela conduta de seus governadores, uma vez que o posicionamento da realeza demonstrava conivência à busca bens temporais e a falta de cuidados para com os cristãos:

Cá temos por nova certa que o rei de Ceilão manda grandes abastanças a Vossa Alteza, dos serviços que Vossa Alteza lhe faz. Saiba certo que Deus tem grande inimigo em Ceilão no rei. E este rei é favorecido e faz todo o mal que pode só com o favor de Vossa Alteza. Esta é a verdade. Pesa-me de o escrever, porque por derradeiro receamos cá, pela experiência do passado, que há-de ser mais favorecido de Vossa Alteza que os frades que estão em Ceilão. E, por derradeiro, a experiência me tem ensinado, que Vossa Alteza não é poderoso na Índia para acrescentar a fé de Cristo, e é poderoso para levar e possuir todas as riquezas temporais da Índia (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 416).

Tal carta permite que se observem traços da forte personalidade de Francisco Xavier que Inácio de Loyola encontrou nos anos que antecederam o processo de conversão do amigo. A escrita de Francisco Xavier demonstra o espírito de serviço, mas não de subserviência ao rei, lembrando-o, constantemente, que seria ele quem iria responder após a morte pelas almas que deixou de salvar por negligência nos cuidados das missões no Oriente:

Nosso Senhor dê a sentir a Vossa Alteza, dentro na sua alma, sua santíssima vontade, e lhe dê graça para a cumprir perfeitamente, assim como folgaria tê-la cumprido à hora da morte, quando estiver dando conta a Deus de toda a sua vida passada. A qual hora será mais cedo do que Vossa Alteza cuida. Por isso esteja aparelhado, pois os reinos e senhorios se acabam e têm fim. Coisa nova será, e que nunca por Vossa Alteza passou, ver-se desapossado, à hora da morte, dos seus reinos e senhorios, e entrar em outros onde lhe há-de ser coisa nova ser mandado; e, o que Deus não queira, fora do paraíso (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 416).

Diferentemente do entusiasmo das primeiras correspondências, é possível observar nessa carta a desesperança frente às condições de descaso com as missões, somadas a ignorância dos nativos, conforme alegava o jesuíta, que o incentivava a buscar outras regiões para realizar missões:

Perdoe-me Vossa Alteza que tão claro lhe fale. É que isto me obriga o amor desenganado que lhe tenho, sentindo quase o juízo de Deus, que à hora da sua morte lhe há-de revelar, ao qual ninguém pode fugir por poderoso que seja. Eu, Senhor, porque sei o que cá se passa, nenhuma esperança tenho que se hão-de cumprir na Índia mandados nem provisões, que em favor da cristandade haja de mandar. Por isso, quase vou fugindo para o Japão, para não perder mais tempo que o passado (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 416).

O jesuíta cobrava o rei que os Governadores também se responsabilizassem efetivamente pela expansão do cristianismo, uma vez que não havia a separação entre Estado e religião, bem como atuassem na proteção e defesa aos novos cristãos, que era muitas vezes perseguidos e mortos.

As cartas destinadas aos jesuítas Gonçalo Rodrigues e Alfonso Cipriano permitem visualizar não apenas advertências com relação ao voto de obediência da Companhia de Jesus, mas também demonstra um tratado de conduta para os membros da Ordem:

O que vos mando que façais, em virtude da obediência, é que ao Padre vigário sejais muito obediente. Com sua licença e vontade pregareis e confessareis e direis missa. E olhai que vos mando, em virtude da obediência, que por nenhuma coisa quebreis com o Padre vigário! [...] Porque eu confio tanto da sua virtude e caridade que, se ele vos vir humilde e obediente, será mais liberal em dar-vos o que lhe requerdes do que vós sereis em lhe pedir. Aos outros Padres tereis muito acatamento. E olhai que a ninguém desprezeis! Sereis amigo de todos. Tomem eles exemplo, em vós, de quão obediente sois ao Padre vigário; e [também] o povo, por conseguinte, tome exemplo em vós para obedecer inteiramente ao Padre vigário. Olhai que o fruto que haveis de fazer, mais há-de ser em dardes exemplo de obediência e humildade, que não em pregar (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 612).

A conduta do jesuíta era fator determinante para o processo de missões, uma vez que Francisco Xavier afirma, em diversas cartas, que os padres não devem, por exemplo, apenas não ser avaros, eles necessitavam também aparentar que não são avaros. É possível perceber, nesse sentido, a pedagogia do exemplo para a expansão do evangelho.

As cartas de Francisco Xavier demonstram que o comportamento dos jesuítas, especialmente em missões, deveria ser de exemplo de obediência, ponderação e humildade, ordenando que, se necessário, “[...] peçais perdão com muita humildade, postos os joelhos no chão, de todas as desobediências e culpas passadas, e lhe beijareis a mão dizendo-lhe que isto é por obediência” e “olhai que em vossas pregações não escandalizeis a ninguém! [...] Com muita modéstia e piedade repreendereis os pecados do povo. Os públicos pecadores fraternalmente os repreendereis em segredo” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 613-614).

Isso porque o exemplo era compreendido como agente catequizador de maior eficiência que as palavras, uma vez que as ratificariam e permitem a visualização da coerência entre discurso e prática. Acrescenta-se ao fato da religiosidade cristã compreender que os conflitos também podiam contar por interferência de agentes externos à ação humana, uma vez que “tudo é

necessário para confundir o demônio, amigo de discórdias e desobediências” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 613-614).

As Admonições aos companheiros de Ordem também mostram Francisco Xavier enquanto liderança rígida, recordando-os que “para viver com humildade na nossa Companhia, lembre-vos quanta mais necessidade tendes vós da Companhia, do que tem a Companhia de vós. Por isso, vigiai sempre” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 613).

Sobre os desentendimentos de Alfonso Cipriano com o vigário local, a repreensão de Francisco Xavier a respeito de atos de desobediência é ainda mais severa, reforçando que a humildade é virtude que fornece prestígio e autoridade:

Bem mal cumpristes os apontamentos, que vos dei, do que havíeis de fazer em Santo Tomé. Claramente se mostra que pouco vos ficou da conversação do nosso bem-aventurado Padre Inácio. Muito mal me parece andardes com capítulos, em demandas com o vigário. Sempre usais de vossa condição forte: tudo o que fazeis por uma parte, por outra o desmanchais. Sabei certo que estou descontente das desavenças que lá tendes. Se o vigário faz o que não deve, por vossas repreensões não se há-de emendar, principalmente quando se fazem com pouca prudência, como vós as fazeis. Estais já tão acostumado a fazer vossa vontade que, onde quer que estejais, com vossas maneiras escandalizais a todos e dais a entender aos outros que é condição vossa serdes assim forte. Praza a Deus que, destas imprudências, algum dia façais penitência. Por amor de Nosso Senhor, vos rogo que forceis vossa vontade e que, no porvir, emendeis o passado, porque não é condição ser assim agastado, senão descuido grande que tendes de Deus e de vossa consciência e do amor dos próximos. Sabei certo que, à hora da morte, achareis certo ser verdade isto que vos digo. Rogo-vos muito, em nome do nosso bem-aventurado Padre Inácio, que estes poucos dias que vos ficam vos emendeis muito em ser sofrido, manso, paciente e humilde. Sabei certo que, por humildade, tudo se acaba. Se não podeis fazer tanto quanto desejais, fazei o que boamente podeis. Por força, nenhuma coisa se acaba nestas partes da Índia, e deixa-se de fazer o bem que se faria por humildade, quando por brados e impaciências quereis fazer as coisas (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 660-661).

Francisco Xavier também aponta o cuidado que o jesuíta deve ter para não valorizar excessivamente a si mesmo, mas que deve sempre priorizar o coletivo em detrimento do individualismo. Isso porque muitos foram desligados da Companhia de Jesus foram desligados da Ordem em virtude desse

comportamento, “guardai-vos de ser singular e de lançar mão do mundo, aborrecendo-vos muito toda a opinião vã. A muitos da nossa Companhia fez mal esta presunção de quererem ser singulares” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 613). Tal discurso remete a passagem bíblica que levou a reflexão de Francisco Xavier que culminou em sua conversão ao catolicismo e decisão de dedicar sua vida à propagação do evangelho, “que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (TEB, Evangelho de São Marcos, 1994, p. 2393).

4.2. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO NAS CARTAS DE FRANCISCO XAVIER

Francisco Xavier demonstra, em seus primeiros escritos realizados em missões, a crença de que as terras banhadas pelo oceano Índico possuíam as mesmas características daquelas circundadas pelo mar Mediterrâneo, ou seja, que eram regiões cujas populações que não apenas já haviam tido contato com o cristianismo, mas que eram suas adeptas.

A carta escrita em Moçambique, em 1542, possui relatos de confissões e de comunhão para com aqueles que adoeceram na viagem desde Lisboa. Igualmente, Xavier afirma que, embora debilitado, “na viagem por mar, preguei todos os domingos; e, aqui em Moçambique, todas as vezes que pude” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p.97).

É possível observar nas primeiras correspondências que o jesuíta escreveu em Moçambique, que não há demonstrações de que havia gentios e infiéis, manifestando a mesma concepção que tinham os expansionistas lusitanos de tais territórios. Todavia na carta de vinte de setembro de 1542, já em Goa, Xavier pontua que Moçambique é habitado por “mouros de paz” e por portugueses, logo, por cristãos.

Os relatos do missionário sobre a viagem começam a demonstrar a presença maciça dos adeptos ao Islã nas regiões em que desembarcou a frota de Martim Afonso, fruto da aliança comercial com os árabes. A parada na cidade de Melinde (atualmente conhecida como Malindi, no Quênia) é descrita

pela presença cristã, todavia não há indícios de que havia se dado conversões dos nativos ao cristianismo (DIAS, 1973).

Compreende-se, dessa maneira, que a única forma de contato com o catolicismo foi da tolerância, devido à aceitação do comércio português na região, e as cruzes que lá se encontravam, das quais o jesuíta enfatizou a presença, tratavam-se apenas dos locais em que se enterravam os lusitanos que morreram no território.

De acordo com Francisco Xavier, a presença de missionários cristãos e suas práticas trouxeram admiradores, todavia, conforme descrito em sua correspondência, destaca-se a demonstração de embate entre com os nativos, no qual é possível observar o convencimento de Xavier no cristianismo enquanto lei natural:

Passámos por uma cidade de mouros, os quais são de paz: chama-se, a cidade, Melinde, na qual, o mais de tempo, costuma haver comerciantes portugueses. Os cristãos que aí morrem, enterram-se em umas tumbas grandes, as quais fazem com cruzes. Junto desta cidade, ergueram os portugueses uma cruz grande de pedra, dourada, muito formosa. De vê-la, Deus Nosso Senhor sabe quanta consolação recebemos, conhecendo quão grande é a virtude da cruz, vendo-a assim sozinha e com tanta vitória entre tanta mouraria.

O rei desta cidade de Melinde veio ver o senhor Governador, ao galeão onde estava, mostrando-lhe muita amizade. Nesta cidade de Melinde fui enterrar um homem, que morreu no nosso galeão. Edificaram-se os mouros, de ver o modo de proceder, que temos os cristãos, em sepultar os finados.

Um mouro desta cidade de Melinde, dos mais honrados, perguntou-me que lhe dissesse se as igrejas, onde nós costumamos orar, são muito visitadas por nós, e se somos muito fervorosos na oração: dizendo-me como entre eles se perdia muito a devoção, se era assim entre os cristãos. Porque, naquela cidade, há dezassete mesquitas; e a gente já não ia senão a três mesquitas. E, a estas, muito pouca gente era a que ia. De maneira que estava muito confuso, em não saber donde procedia perder-se assim a devoção: dizia-me que, tanto mal não podia proceder senão dalgum grande pecado. Depois de termos arrazoado um grande pedaço, ele ficou com um parecer e eu com outro. De maneira que não ficou satisfeito com o que lhe disse: que Deus Nosso Senhor, sendo em todas as suas coisas fidelíssimo, não descansava com infiéis e, menos, com a suas orações; e que esta era a causa porque Deus queria que a oração entre eles se perdesse, pois dela não era servido. Um mouro, muito douto na seita de Maomé, o qual era caciz, isto é, mestre, estava naquela cidade: dizia que, se dentro de dois anos Maomé não viesse visitá-los, não havia

de crer mais nele nem na sua seita. Próprio é de infieis e grandes pecadores, viver desconfiados: mercê é, que Nosso Senhor lhes faz, sem eles a conhecerem (FRANCISCO XAVIER, 2006, p.107-108).

O diálogo travado com o mouro demonstra uma tentativa de conversão partindo de Francisco Xavier para com ele. Em suas correspondências, Francisco Xavier afirma que todos aqueles que se propuseram a debater religião com ele, sejam mouros ou hindus, saiam em desvantagens, uma vez que, para o jesuíta, apenas o cristianismo possuía explicações coerentes sobre a alma e a vida após a morte (FRANCISCO XAVIER, 1996).

Em tal esforço era previsto o fracasso, devido ao entendimento da impossibilidade de conversão dos muçulmanos. Isto porque, diferentemente dos gentios, que ignoravam o cristianismo por completo e, portanto, eram considerados cristãos em potencial, os muçulmano foram apresentados à lei natural, mas optaram por continuar com os ritos islâmicos. Nesse sentido, não há novidades a serem apresentadas a um povo que preferiu negar deliberadamente a verdade propagada por Cristo.

No caminho da viagem para a Índia, desembarcaram os portugueses no arquipélago de Socotorá, no Mar Vermelho, próximo a Somália. De acordo com Xavier, a comunidade nativa era composta por cristãos heterodoxos, devotos de São Tomé¹⁴ - em referência a uma antiga cristandade oriental fundada por um dos doze apóstolos de Jesus Cristo, que possui título de patrono da Índia - e alguns muçulmanos considerados pacíficos:

A gente desta ilha é de cristãos, ao parecer deles: por tais se têm. Prezam-se muito de ser cristãos, nos nomes, e assim o mostram. É gente muito ignorante. Não sabem ler nem escrever, nem têm livros nem escrituras: são homens de pouco saber. Honram-se muito de dizer que são cristãos. Têm igrejas, e cruces, e lâmpadas. Cada lugar tem seu caciz: este, é como clérigo entre nós. Não sabem, estes cacizes, nem ler, nem escrever; nem têm livros, nem escrituras. Estes cacizes sabem muitas orações de cor. Vão à igreja, à meia noite e de manhã, e à hora de vésperas e à tarde à hora de completas: quatro vezes ao dia. Não têm sinos; com uns paus [matracas]

¹⁴ João de Barros e D. João de Castro também descreveram, em seus escritos, que Socotorá era uma ilha com habitantes convertidos ao cristianismo (DIAS, 1976). Justifica-se tal possibilidade mediante a ação da Igreja Assíria, que apesar de ter origens em território iraquiano, realizavam ações comerciais com o Oriente.

chamam a gente, como fazemos nós na Semana Santa. Não entendem, os mesmos cacizes, as orações que rezam, porque não são na sua língua: creio que são em caldeu. Eu escrevi três ou quatro orações destas, que eles rezam. Fui duas vezes a esta ilha. São devotos de S. Tomé. Dizem eles que são dos cristãos que fez S. Tomé nestas partes. Nas orações que rezam estes cacizes, dizem algumas vezes aleluia, aleluia: quase assim pronunciavam a aleluia como nós. Estes cacizes não batizam, nem sabem que coisa é batizar. As vezes que fui a estes lugares, batizei muitos miúdos; folgavam seus pais e mães porque os batizava (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 109).

Uma vez inserido no contexto cultural europeu, do Renascimento e do Humanismo, Francisco Xavier acredita ser a justificativa do afastamento dos cristãos de Socotorá da ortodoxia católica a ausência de uma cultura letrada na região. Isso porque, sem registros escritos, modificar-se-iam os dogmas da doutrina, estando à mercê da dinâmica social e da transmissão de tradições via oralidade (FRANCISCO XAVIER, 1996).

É interessante destacar que Francisco Xavier atribui a falta de adeptos ao cristianismo e a idolatria dos nativos à ignorância, estabelecendo, dessa maneira, a educação enquanto fator imprescindível para a evangelização efetiva. Vale considerar que, para o jesuíta, a formação do indivíduo não é um fim em si, mas um meio para salvação e divulgação do evangelho.

O jesuíta descreve, também, que o tempo em que passou na ilha, pode observar que, assim como os ocidentais, os cristãos de lá possuíam grande repúdio aos muçulmanos, embora convivessem de maneira relativamente harmônica com eles. Há afirmações de que os mouros não mereciam ser cristãos, bem como não há mais qualquer demonstração de preocupação, por parte do missionário jesuíta, para com as almas dos adeptos ao Islã.

A chegada de Francisco Xavier a Goa data em seis de maio de 1542, que é descrita como “uma cidade toda de cristãos, coisa para ver” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 106), ignorando ou desconhecendo, a pluralidade cultural da época, pois o local era habitado por uma maioria de hindus. Tal afirmativa demonstra uma tentativa, consciente ou não, do missionário para ressaltar as semelhanças. Isso porque a busca pela semelhança tratava-se de uma estratégia para as missões, uma vez que se aproximava da cultura pela qual iria divulgar o cristianismo.

Em Goa, desenvolveu Francisco Xavier o trabalho missionário em hospitais e prisões, bem como na catequese para crianças e nas pregações em igrejas locais:

Com muito amor e vontade dos desta cidade, habitei aqui todo o tempo que estive. Nos domingos e festas, pregava naquela ermida de Nossa Senhora, depois do almoço, aos cristãos da terra, um artigo da fé. Ia tanta gente que não cabia na ermida. E depois da pregação, ensinava o Pai-nosso, Ave-Maria, o Credo e os Mandamentos da lei (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 112).

A primeira carta de Francisco Xavier escrita em território indiano para seus companheiros da Companhia de Jesus residentes Lisboa, também demonstra que não há esperança de encontrá-los pessoalmente de novo, portanto, solicita veemente que seus amigos da Ordem escrevessem a ele: “por amor e serviço de Deus Nosso Senhor vos rogo, Irmãos caríssimos, que me escrevais, muito longamente, de todos os da Companhia; porque, já que nesta vida não espero mais ver-vos face a face” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 112-113).

Nesse sentido, é possível observar que, embora sejam descritas as conquistas nos territórios de missões, há uma forma de súplica por apoio dos membros da Ordem, que expressa a dificuldade passada pelo jesuíta, seja em aspectos objetivos, como a aceitação do evangelho; ou subjetivos, como a dificuldade na adaptação.

Comunica Xavier, nessa mesma carta, que foi solicitado pelo governador para realizar missões no Cabo de Comorim, e que levará consigo três nativos de Goa, dos quais “dois são de epístola e evangelho, sabem a língua portuguesa muito bem, e mais da sua natural; o outro, não tem senão ordens menores” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 112).

É importante destacar que, com as monarquias expansionistas do século XVI, foi necessária a criação de um esquema de convivência unificada, baseado nas leis universais de Tomás de Aquino (DIAS, 1973). A lei natural compreende-se enquanto advinda do pensamento divino, portando é considerada universal, acessível a todos os povos. A disseminação da lei natural revelada por Deus depende, nesse sentido, do trabalho dos

missionários. Todavia, já na Idade Média, acreditava-se que a lei divina já havia sido divulgada em todo o mundo conhecido até então.

Tal concepção permitiu aos cristãos do século XVI a crença de que as regiões a que se propunham navegar já eram adeptas ao cristianismo ou, pelo menos já tivessem contato com a religião católica. E isso é expresso nos escritos de Xavier, que descreve uma antiga evangelização do continente asiático, como as que se acreditavam terem sido evangelizadas por São Tomé, como a Ilha de Socotorá: inclusive atribui o princípio de semelhança dos nativos com os cristãos à lei divina.

Não há, nos relatos do jesuíta, qualquer menção de comunidades gentílicas, apenas o clássico dualismo entre mouros e cristãos, componente dos projetos primórdios do expansionismo português e a concepção do Índico enquanto continuidade do Mediterrâneo. A própria utilização da palavra *caciz* para indicar líderes espirituais de diferentes religiões que atuam nos territórios orientais ratifica essa concepção de mundo. Isso porque da mesma maneira que atribuiu tal alcunha para o mestre maometano de Melinde, Francisco Xavier também designou os chefes cristãos de Socotorá, não reconhecendo-os enquanto sacerdotes ou padres, como os ocidentais, devido à ignorância dos mesmos em relação a doutrina católica.

Francisco Xavier escreve também em solo indiano para seu amigo e fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Em vinte de setembro de 1542, relata a respeito da construção do Colégio da Santa Fé, em Goa, e do empenho do Governador para com a edificação. Declara com entusiasmo que “os de cá confiamos em Deus Nosso Senhor que, deste colégio, antes de muitos anos, hão-de sair homens que hão-de acrescentar, nestas partes, muito, a fé de Jesus Cristo e cumprir as fronteiras da santa mãe Igreja” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 115).

Não é, todavia a construção do colégio o enfoque das correspondências, pois, sem embargo, demonstra também que, embora existissem expectativas de sucesso, a realidade local era outra, da qual o jesuíta se familiariza apenas posteriormente, com a compreensão de diversidade religiosa que permeava o contexto indiano:

O senhor Governador – dando-lhe Deus Nosso Senhor paz com estes infiéis, pois cá vivemos quase sempre em guerra – há-de fazer os edifícios materiais deste colégio em breve tempo, por lhe parecer a coisa mais pia e santa de toda a Índia: pois tais edifícios como estes, fundados em Cristo, são causadores de muitas vitórias contra os infiéis, contra os quais Sua Senhoria alcançou muitas e grandes vitórias no passado e, agora para o futuro, espera em Deus Nosso Senhor que lhe há-de dar muitas maiores. [...] O senhor Governador escreve sobre este colégio ao Rei, para que Sua Alteza escreva para Roma a Sua Santidade, rogando-lhe que tenha por bem mandar a esta terra alguns da nossa Companhia, para que sejam edifícios espirituais deste tão santo colégio (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 116).

O jesuíta revelou, em diversos momentos de suas cartas, que os pedidos para que enviassem mais missionários jesuítas para a Índia não partiam apenas de si, mas do Governador, em virtude da extrema precisão do ambiente adverso em que se encontravam. Tal solicitação é retomada durante toda a atuação de Xavier no Oriente. As cartas destinadas a Loyola demonstram bastante insistência no atendimento ao pedido do Governador, permitindo a visualização da relação recíproca de interesses entre a esfera política e religiosa do contexto:

O senhor Governador – a quem todos nós, assim os que estamos nas Índias, como os que estais em Roma, muito devemos, por ser um senhor muito zeloso do serviço de Deus, e por um amor e vontade muito íntegra que nos tem – rogou-me que vos escrevesse a dar-vos parte de algumas necessidades espirituais que aqui há (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 121).

É explícito o esforço para que sejam mantidas boas relações com o Governador, de maneira que o objetivo do envio de mais missionários demonstra ser uma necessidade não apenas religiosa, mas social. Na tentativa de se estabelecerem na colônia, era necessária a utilização de todos os recursos possíveis para que a realidade portuguesa fosse estabelecida, mesmo que de maneira adaptada.

Em vinte e oito de outubro de 1542, escreveu Francisco Xavier novamente a Inácio de Loyola. Não há, nesse momento, solicitação explícita para envio de membros da Companhia de Jesus para a Índia, mas os percalços e sucessos relatados das missões dão a entender que tal trabalho

necessitava de mais homens. Entre os acontecimentos, Francisco Xavier relata o batismo e a catequese em massa de crianças e jovens, bem como a conversão de uma mulher em trabalho de parto.

Ratificando a virtude do Governador para com os cristãos, solicita Xavier que Inácio escreva ao mesmo, devido aos favores que esse concedia à Ordem no Oriente:

O senhor Governador tem muito amor a estes cristãos, que recentemente se fizeram nestas partes. Favoreceu-os muito em tempos que os mouros os perseguiam e maltratavam. Estes cristãos estão todos pegados com o mar e vivem só das riquezas do mar: são pescadores. Os mouros tinham-lhes tomado os seus navios, com os quais se mantinham. O senhor Governador, logo que disto soube, foi em pessoa com uma armada atrás dos mouros, de maneira que os alcançou. E matou grande multidão deles: desbaratou-os a todos. Tomou-lhes todos os seus navios, sem deixar-lhes nenhum, e [também] os que levavam de presa dos cristãos desta terra. Restituiu a todos os cristãos os seus navios e, aos pobres que não tinham navios nem com que podê-los comprar, deu-lhes os que tomou como presa aos mouros. De maneira que teve uma grande vitória e de muita memória. E, assim como Nosso Senhor o ajudou, assim o soube reconhecer, pois tão liberal foi com os cristãos. Agora não há memória de mouros, nem há entre eles quem ouse alçar cabeça. Matou o Senhor todos os principais e os que eram para alguma coisa. Os cristãos desta terra têm o senhor Governador por pai, e o senhor Governador tem-nos por filhos “gerados em Cristo”. Deus Nosso Senhor sabe quanto me tem recomendado estas novas “plantas de Cristo”. Agora está o senhor Governador para fazer uma coisa de muita memória e serviço de Deus Nosso senhor que é: juntar todos estes cristãos, os quais estão longe uns dos outros, e pô-los numa ilha e dar-lhes rei que olhe por eles, mantendo-lhes justiça. E, com isto, juntamente, quem olhe pelas suas almas (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 131).

A correspondência de Francisco Xavier desenvolve a utilização das narrativas para a construção de indivíduos eminentes para o cristianismo, seja de maneira consciente ou não, mas, obviamente, com intencionalidades claras. Tal descrição demonstra a exaltação de Martim Afonso de Sousa enquanto fundamental para a propagação do evangelho onde desenvolvia Xavier as missões, mas também revela a ação de combate aos mouros locais. De maneira concomitante, estabelecendo e mantendo atores religiosos que possuíam como objetivo a implantação os conceitos civilizadores na colônia e

combatendo os algozes portugueses, constrói-se uma imagem do Governador enquanto fundamental para o projeto expansionista do Império lusitano.

Em quinze de janeiro de 1544, após um ano de missões em Cabo de Comorim, juntamente com Francisco Mansilhas, Xavier escreve aos colegas da Companhia de Jesus residentes em Roma, detalhando os feitos para a conversão dos nativos, mas não deixando de destacar, logo de início, sua insatisfação por receber apenas uma carta dos membros da Ordem, pontuando que “há dois anos e nove meses que parti de Portugal e, desde então, vos escrevi de cá três vezes com esta. Só uma carta vossa recebi [...]. A consolação que recebi com ela, Deus Nosso Senhor sabe” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 134-135).

A troca de correspondências entre os jesuítas constituiu-se, posteriormente, em base para um método missionário presentes nas Constituições e normas complementares da Companhia de Jesus (2004). Destaca-se nas cartas a espiritualidade inaciana e, as descrições da busca pelo cumprimento da vontade de Deus por cada um de seus autores, independente do território em que se encontravam. Dessa maneira, a escrita teve um papel estratégico para o ideal missionário jesuítico:

A Companhia de Jesus nasceu e se estendeu no século XVI a quatro continentes sob o domínio da escrita. No momento em que a primeira dúzia de “companheiros” se colocou a serviço do papa, compreendeu-se que a dispersão poderia ameaçar sua união e para se manterem unidos em Jesus Cristo nasceu o Instituto (LONDOÑO, 2002, p.13)

Tal dispersão pode ser observada nas cartas de Francisco Xavier, que requiere, continuamente, o apoio dos sacerdotes jesuítas, não apenas na solicitação de envio de mais missionários, mas para que os companheiros lembrassem-se dele por meio de orações e correspondências.

Nas cartas aos jesuítas que se encontravam em Roma, Francisco Xavier continua relatando a utilização do diálogo e das traduções dos principais escritos católicos para a língua vernácula, com o objetivo da conversão e manutenção dos cristãos que ali viviam. As traduções também foram muito utilizadas pelos jesuítas que desenvolveram missões posteriores, como José de Anchieta, para proporcionar não apenas o acesso ao conhecimento aos

dogmas, mas, também, para que não se perdessem na oralidade e não fossem corrompidos e esquecidos conforme o passar das gerações:

Há mais de um ano que estou com estes cristãos, dos quais vos faço saber que são muitos e se fazem muitos mais cada dia. Logo que cheguei a esta costa, onde eles vivem, procurei saber deles que conhecimento de Cristo Nosso Senhor tinham. Perguntando-lhes, acerca dos artigos da fé, o que criam, ou que mais tinham agora que eram cristãos que quando eram gentios, não obtinha deles outra resposta senão a de que eram cristãos e que, por não entender a nossa língua, não sabiam a nossa lei nem o que haviam de crer. Como eles não me entendessem nem eu a eles, por ser a sua língua natural a malabar e a minha a viscainha, juntei os que entre eles eram mais sabedores e escolhi pessoas que entendessem a nossa língua e a sua, deles. E depois de nos termos juntado muitos dias, com grande trabalho, traduzimos as orações, começando pelo modo de se benzer confessando as três pessoas serem um só Deus, depois o Credo, Mandamentos, Pai-nosso, Ave-maria, Salve-rainha, e a Confissão geral, do latim em malabar. Depois de as ter traduzido na sua língua e sabê-las de cor, ia por todo o lugar com uma campainha na mão, juntando todos os moços e homens que podia e, depois de os ter juntado, ensinava-os cada dia duas vezes. No espaço de um mês, ensinava as orações, dando a seguinte ordem: que os moços, aos seus pais e mães e a todos os de casa e vizinhos, ensinassem o que na escola aprendiam (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 135-136).

É possível observar, nesse contexto, a perspectiva pedagógica da Companhia de Jesus, que inseria por intermédio do cristianismo, a cultura ocidental nos mais diversos territórios do globo onde atuavam. Assim, de acordo com Manso (2005), a ação dos jesuítas se trata de uma renovação do processo missionário, uma vez que, a priori, o objetivo dos missionários era apenas assistir espiritualmente os portugueses que moravam na colônia.

O trabalho missionário desenvolvido ia de encontro com a mentalidade da Modernidade: que a criança era uma tábula rasa. É possível observar que, catequisando os mais jovens, a doutrina cristã pregada por Francisco Xavier adentrava os lares gentios. As crenças pagãs tradicionais dos locais poderiam ser extintas mediante a falta de propagação por gerações, uma vez que, diferente do cristianismo, não possuíam registros e seus dogmas eram suscetíveis a mudanças conforme as dinâmicas sociais que se inseriam.

Dessa maneira, as crianças, por serem mais receptivas e suscetíveis à mensagem cristã, eram elementos fundamentais para a missionação de Francisco Xavier. O jesuíta as considerava elementos fundamentais para a divulgação da doutrina, bem como enquanto vigilantes do comportamento moral e religioso dos habitantes das comunidades.

A respeito do tratamento dos nativos recém-convertidos para com os ídolos de seus pais e a propagação da cultura letrada enquanto instrumento de consolidação e preservação do cristianismo:

Os jovens, espero em Deus Nosso Senhor que hão-de ser melhores homens que seus pais, porque mostram muito amor e vontade à nossa Lei, e de saber as orações e ensiná-las. Aborrecem-lhes muito as idolatrias dos gentios, a tal ponto que muitas vezes lutam com os gentios e repreendem os seus pais e mães quando os vêem idolatrar, e acusam-nos, de maneira que mo vêm dizer. Quando me avisam de algumas idolatrias, que se fazem fora dos lugares, junto todos os jovens do lugar e vou com eles aonde fizeram os ídolos; e são mais as desonras que o diabo recebe dos jovens que levo, que as honras que seus pais e parentes lhes dão na altura em que os fazem e adoram. Porque tomam os meninos os ídolos e os desfazem em pedaços tão miúdos como cinza; depois, cospem neles e pisam-nos com os pés; e, finalmente, outras coisas que, embora não pareça bem nomeá-las por seus nomes, é honra dos jovens fazê-las a quem tem tanto atrevimento de fazer-se adorar de seus pais [...] O fruto que se faz em baptizar as crianças que nascem, e em ensinar os que têm idade para isso, nunca vo-lo poderia acabar de escrever. Pelos lugares por onde passo, deixo as orações por escrito e, aos que sabem escrever, mando que as escrevam, e aprendam de cor, e as digam cada dia, dando ordem para que, aos domingos, se juntem todos a dizê-las (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 138-139).

É possível observar, não apenas no Oriente, que tais embates reverteram em uma apropriação, cujos elementos das doutrinas fundiram-se em um hibridismo. A incorporação das crenças diminuíram as chances de uma visão relativista da fé, proporcionando uma convivência mútua, uma vez que a diversidade religiosa conservou-se nas colônias. Vale destacar que esses movimentos da sociedade de absorção e manutenção cultural nem sempre ocorrem de maneira pacífica ou como frutos de tolerância, mas resultantes de luta e resistência.

A personalidade de Francisco Xavier é demonstrada na correspondência na medida em que relata sua experiência com a conversão dos nativos, deixando implícita sua incapacidade de realizar tal empresa sozinho, devido à quantidade de gentios na localização. O caráter entusiasmado e aficionado do jesuíta descrito em suas biografias, cujas fontes foram suas cartas e relatos de quem conviveram com padre, é exposta pela forma de escrita do próprio autor nesse momento.

Com intensidade, Francisco Xavier deixa transparecer a sua firme crença naquilo que concebe enquanto verdade e na necessidade de propagação da mesma. Em outras palavras, Francisco Xavier demonstra como é revoltante para ele conceber que muitas pessoas não são alcançadas pela verdade divina devido à falta de empreendimento daqueles que poderiam ser instrumentos para a salvação de almas, conforme explicitado na carta aos companheiros de Roma:

É costume dizerem os que estudam: Desejo saber letras para alcançar algum benefício ou dignidade eclesiástica com elas e, depois, com a tal dignidade, servir a Deus. De maneira que, segundo as suas desordenadas afeições, fazem as suas eleições, temendo que Deus não queira o que eles querem, não consentindo as suas desordenadas afeições deixar na vontade de Deus Nosso Senhor esta eleição. Estive quase movido a escrever à universidade de Paris, ao menos ao nosso Mestre de Cornibuse ao Doutor Picardo, quantos mil milhares de gentios se fariam cristãos se houvesse operários, para que [lá] fossem solícitos em buscar e favorecer as pessoas que não buscam os seus próprios interesses mas os de Jesus Cristo. É tão grande a multidão dos que se convertem à fé de Cristo, nesta terra onde ando, que, muitas vezes, me acontece sentir cansados os e braços de baptizar; e não poder falar, de tantas vezes dizer o Credo e os Mandamentos, na sua língua, deles, e as outras orações, com uma exortação que sei na sua língua, na qual lhes declaro o que quer dizer cristão, e que coisa é paraíso, e que coisa inferno, dizendo-lhes quais são os que vão a um e quais a outro. Mais que todas as outras orações, digo-lhes muitas vezes o Credo e os Mandamentos. Há dia em que baptizo toda uma povoação e, nesta Costa onde ando, há trinta povoações de cristãos (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 140-141).

Francisco Xavier explicita como é em vão o estudo das letras e são vazios os discursos se não saírem do campo das ideias e tornarem-se práticos. Mais serventia teriam os conhecimentos se espalhados ao mundo do que

enclausurados em mosteiros e universidades. Utilizando-se da metáfora bíblica, afirma que quem se ausenta dos designios divinos, negligencia seus próprios talentos. O sentimento de vontade de gritar aos centros de estudos realça a personalidade forte e solidária para com aqueles que, acreditava ele, perderiam suas almas.

Todavia, tal passagem de sua correspondência pode indicar resquícios de seu passado de amizades com reformistas, pois demonstra a consciência de que a Igreja não estava adequada às novas comunidades de conversos ao redor do mundo. Isso porque deixa explícita a perspectiva de Francisco Xavier que a Igreja deixe de ser instituição distante e alheia das verdadeiras necessidades espirituais da humanidade.

O distanciamento da Europa possibilitou a Francisco Xavier subsídios para a análise crítica do mundo e cultura o qual fez parte. O contato com a formação espiritual rudimentar dos nativos permitiu que Francisco Xavier concluísse que a teologia e a escolástica sem possuírem a propagação do evangelho e a contínua formação espiritual e moral da humanidade enquanto finalidades eram inconsequentes. Tal concepção é coerente a constituição da Companhia de Jesus enquanto Ordem avessa aos mosteiros medievais.

A intensa atividade apostólica constantemente desenvolvida pelo jesuíta é parte essencial de toda narrativa de vida dele publicada. Isso porque tal grau de energia dispendida nas atividades realizadas por Francisco Xavier são relatadas em suas correspondências, demonstrando ânsia na realização dos seus objetivos. Exemplos disso são os sonhos de Francisco Xavier, que expressam necessidade de mais adversidades para purificação de sua alma, bem como a descrição da fadiga causada no braço por batizar tantos indivíduos.

Tal passagem trata-se de uma das mais interessantes de sua carta citada logo acima, pois proporciona uma possibilidade de estudo no qual a atuação jesuítica não seja minimizada a uma análise maniqueísta. Eram os jesuítas homens de seu tempo, que encaravam como objetivo de vida a luta por aquilo que acreditavam, a ponto de abandonar seus entes queridos e aventurarem-se em mares desconhecidos. Acreditavam serem conhecedores da verdade divina e que seus modos de vida eram corretos, portanto, únicos. Não possuíam noção de que tal pensamento e comportamento eram

eurocêntricos, pois tal conceito fora elaborado posteriormente. Dessa maneira, não existem possibilidades de análises para verificar se o processo missionário foi certo ou errado, mas para compreender o que e como ocorreu, proporcionando uma possibilidade de interpretação do passado, para que se entenda o presente.

Segue a carta do jesuíta aos colegas de Roma abordando, novamente, a figura do Governador Martim Afonso de Sousa, sempre o adjetivando positivamente, ressaltando seus favores para a com a Ordem. Ainda é intuito daqueles que encabeçam o expansionismo português cristão que a Companhia de Jesus enviasse mais missionários para o território:

O Governador desta Índia é muito amigo dos que se fazem cristãos. Fez mercê de 4.000 peças de ouro cada ano e, estas, para que apenas se gastem e dêem àquelas pessoas que, com muita diligência, ensinam a doutrina cristã nos lugares dos recém-convertidos à fé. É muito amigo de todos os da nossa Companhia. Deseja muito que venham a estas partes alguns da nossa Companhia, e assim me parece que o escreve ao Rei (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 142).

Considerando que havia iniciado há quase meio século o processo de expansionismo lusitano na Índia, Goa tornou-se uma espécie de centro político e cultural português, dando origens a instituições como o Colégio da Santa Fé que, de acordo com Francisco Xavier, estava em plena ação. Tais instituições possuíam como objetivo não apenas a propagação do cristianismo, com a formação de sacerdotes, mas também a expansão da cultura letrada e, conseqüentemente, fixação das regras de condutas ocidentais consideradas civilizadas.

Mantido pelo rei de Portugal D. João III, o Colégio da Santa Fé, de acordo com o jesuíta, atuava com grande número de alunos, todos nativos com descendência moura – a prerrogativa era justificada pela repressão de conflitos entre portugueses, mestiços e nativos - e a necessidade de mais inacionos no local se fazia iminente:

No ano passado, escrevi acerca de um colégio, que se está a fazer na cidade de Goa, no qual há já muitos estudantes. São de diversas línguas, e todos de geração de infiéis. Entre eles, internos no colégio, onde há muitos edifícios feitos, há muitos

que aprendem latim e, outros, a ler e escrever. Micer Paulo está com estes estudantes do colégio: diz-lhes Missa todos os dias, e confessa-os, e nunca deixa de dar-lhes doutrina espiritual. Tem [também] o encargo das coisas corporais de que têm necessidade os estudantes. Este colégio é muito grande: nele podem viver mais de quinhentos estudantes. Tem rendas suficientes para os manter: são muitas as esmolas que a este colégio se fazem, e o Governador favorece-o largamente. É caso para todos os cristãos darem graças a Deus Nosso Senhor pela fundação desta casa, que se chama o Colégio da Santa Fé. Antes de muitos anos, espero da misericórdia de Deus Nosso Senhor que o número de cristãos se há-de multiplicar grandemente e as fronteiras da Igreja se hão-de ampliar por meio dos que neste santo colégio estudam (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 142).

As primeiras missões desenvolvidas pelos padres da Companhia de Jesus forneceram subsídios para o desenvolvimento dos contornos das missões que ocorreriam posteriormente, ou ainda, que ocorriam concomitantes. Isso porque as estratégias utilizadas bem-sucedidas eram divulgadas pelas correspondências entre os membros da Ordem. Todavia, de acordo com o contexto em que se encontravam, as cartas levavam meses, muitas vezes, anos para chegarem a seus destinatários. Pode-se observar que, em 1544, a educação já configurava como instrumento de evangelização nas colônias.

O ensino, que não figurou entre os objetivos primeiros da Ordem, passou a ganhar destaque com a percepção da educação enquanto meio para a conversão do gentio nas missões. Igualmente, a instrução ganhou enfoque dentro da própria Ordem, tendo em vista que a formação intelectual dos jesuítas em muito influenciou no raio de alcance da Companhia de Jesus, especialmente em culturas orientais, como será possível analisar na atuação de Francisco Xavier no Japão.

A atuação pedagógica dos jesuítas, não se limitou as catequeses em regiões remotas, mas também formou a elite intelectual do período em suas instituições, pois “não só 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” (FRANCA, 1952, p. 6).

Significativos encontros de Francisco Xavier com povos e culturas asiáticas são descritos em suas correspondências. Desde o primeiro contato

com uma população gentílica, composta por hindus de baixa casta, na região da Costa da Pescaria, no qual realizou um trabalho de conversão em massa, até o encontro com casta sacerdotal hindu, do qual manifestou o jesuíta choque com suas práticas religiosas.

As correspondências do jesuíta trazem diversos elementos interessantes, que permitem a análise do discurso de Francisco Xavier e como o mesmo compreendia o contexto oriental. A descrição dos brâmanes ratifica, de forma clara, a crença lusitana da lei universal, conhecida por todos devido à propagação da verdade cristã a todo o mundo, inclusive no Oriente. Paralelamente, os relatos de interação com os sacerdotes hindus permitem uma concepção da convicção ocidental de superioridade:

Há nestas partes, entre os gentios, uma classe a que chamam brâmanes: estes mantêm toda a gentilidade. Têm o encargo das casas onde estão os ídolos: é a gente mais perversa do mundo. Destes se percebe o que diz o Salmo: “Da gente não santa, do homem iníquo e fraudulento, livra-me, Senhor”. É gente que nunca diz a verdade. Está sempre a pensar como há-de subtilmente mentir e enganar os pobres simples e ignorantes, dizendo que os ídolos pedem que lhes levem, para oferecer, certas coisas; mas estas não são outras senão as que os brâmanes fingem e querem para manter as suas mulheres, filhos e casas. Fazem crer à gente simples que os ídolos comem; e há muitas pessoas que, mesmo que não alcocem nem jantem, oferecem certa moeda para o ídolo [...]. Quando começa a faltar o necessário aos brâmanes, dizem ao povo que os ídolos estão muito zangados com ele, porque não lhes leva as coisas que, por eles, lhes mandam pedir; e que, se não lhas fornecem, tenham cuidado com eles, pois os hão-de matar, ou dar-lhes doenças, ou lhes hão-de mandar os demónios a suas casas. E os tristes simples, crendo que será assim, de medo que os ídolos lhes façam mal, fazem o que os brâmanes querem.

São, estes brâmanes, homens de poucas letras; e, o que lhes falta em virtude, têm de iniquidade e maldade em grande aumento. Aos brâmanes desta Costa onde ando, pesa-lhes muito que eu nunca outra coisa faça senão descobrir as suas maldades. **Eles confessam-me a verdade, quando estamos a sós, de como enganam o povo: confessam-me, em segredo, que não têm outro património senão aqueles ídolos de pedra, dos quais vivem, fingindo mentiras.**

Têm estes brâmanes para si, que eu sei mais que todos eles juntos. Mandam-me visitar, e pesa-lhes muito que eu não queira aceitar os presentes que me mandam. Tudo isto fazem, para que eu não descubra os seus segredos, dizendo-me que eles bem sabem que não há senão um Deus, e que eles rezarão por mim. [...] Depois, aos tristes simples que, por puro

medo, são seus devotos, manifesto-lhes os seus enganos e burlas, até cansar. Muitos, pelo que lhes digo, perdem a devoção ao demónio e fazem-se cristãos. [...] Todos os gentios destas partes sabem muito poucas letras; para mal, sabem muito. Só um brâmane, desde que estou nestas partes, fiz cristão: é jovem e muito bom homem. Tomou por ofício ensinar aos jovens a doutrina cristã (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 143-144, grifos nossos).

As expressões grifadas demonstram que Francisco Xavier entendia que os brâmanes mentiam e engavam. Tal perspectiva só possível mediante uma visão universalista. Isso porque só é possível o ato de mentir quando se há conhecimento de uma verdade universal absoluta que, no caso, acreditava o jesuíta que os brâmanes tinham conhecimento.

Ao afirmar que os brâmanes eram ausentes com a verdade cristã, Francisco Xavier deixa explícito seu desconforto. Todavia, paralelamente, o jesuíta não elimina a característica da busca de semelhanças entre as culturas, pois descreve que os sacerdotes hindus conhecem, parcialmente, a verdade universalista defendida pelos ocidentais. Na declaração de que os brâmanes, na intimidade, reconhecem que há um só Deus e que rezarão pelo padre, é perceptível uma tentativa de reconhecimento dos dogmas católicos em outra doutrina.

Continuando as descrições sobre os encontros com os brâmanes, Francisco Xavier relata um diálogo com um ancião, em um pagode hindu de grande peregrinação, no qual questionou sobre quais seriam as virtudes a serem alcançadas em vida para que pudessem unir-se aos deuses após a morte. A resposta ratificava apenas a necessidade de esmolas e o culto ao animal considerado sagrado, a vaca. O jesuíta busca utilizar-se da réplica para então articular, mediante a explicação dos dez mandamentos cristãos, a razão natural com a verdade divina ocidental:

[...] levantei-me, dizendo aos brâmanes que ficassem sentados e, a grandes vozes, disse o Credo e os Mandamentos da lei na língua deles, fazendo alguma detenção em cada Mandamento. Acabados os mandamentos, fiz-lhes uma exortação na língua deles, explicando-lhes que coisa é paraíso e que coisa é inferno, e dizendo-lhes quem vai para um e quem para outro. Depois de acabada esta prática, levantaram--se todos os brâmanes e deram-me grandes abraços, dizendo-me que verdadeiramente o Deus dos cristãos é o verdadeiro Deus, pois

os seus Mandamentos são tão conformes a toda a razão natural (FRANCISCO XAVIER, 2006, p.144-145).

O discurso de Francisco Xavier, ao trazer á tona temas como céu e inferno, introduziu questões sobre corpo perecível e alma transcendente, de maneira “que lhes fiz entender claramente a imortalidade das almas, coisa de que eles mostraram muito prazer e contentamento” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 145). O contentamento deve-se ao considerar que ambas as religiões, cristianismo e hinduísmo, acreditam ser a alma imortal, diferentemente do corpo.

Para os ocidentais, a alma é o sopro divino, o *ánima* advindo de Deus que compele criatura para seu criador, mas, devido ao livre arbítrio, pode perder-se no inferno, conforme consta no Evangelho de Mateus: “não tenham medo dos que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Antes, tenham medo daquele que pode destruir tanto a alma como o corpo no inferno” (Mt 10, 28). Dessa maneira, para o cristianismo, não há hipótese de reencarnação, mas as opções de redenção ou danação eterna da alma, conforme é possível observar na Epístola aos Hebreus, capítulo nove, versículos vinte e seis a vinte e oito:

Ora, se assim fosse, seria necessário que Cristo sofresse muitas vezes, desde o início do mundo. Mas agora Ele manifestou-se de uma vez por todas, no final dos tempos, para aniquilar o pecado por intermédio do sacrifício de si mesmo. E, assim como aos homens está ordenado morrer uma só vez, vindo, depois disso o Juízo, assim também Cristo foi oferecido em sacrifício uma única vez, para tirar os pecados de muitas pessoas; e aparecerá segunda vez, não mais para eximir o pecado, mas para brindar salvação a todos que o aguardam (Hb 9, 26 - 29).

O jesuíta não dá detalhes de como explicou o conceito aos hindus. Todavia, é possível concluir que, mesmo com semelhanças no que concerne à imortalidade da alma, tal argumentação não ocorreu de maneira tranquila, pois o hinduísmo trata-se de uma religião milenar anterior ao cristianismo, com bases consolidadas e que possui como axioma a reencarnação enquanto meio de retorno para o criador. De acordo com o diálogo do texto sagrado de *Bhagavad Gita*, datado no século IV a.C.:

17. Saiba que aquilo que penetra o corpo é indestrutível. Ninguém pode destruir a alma imperecível.

[...]

20. Nunca há nascimento nem morte para a alma. Por existir uma vez, nunca deixa de ser jamais. A alma é não nascida, eterna, sempre existente, imortal e primordial. Não se pode matá-la quando se mata o corpo.

21. Ó Arjuna (Partha)! Ao saber que a alma é indestrutível, sem nascimento, eterna e imutável, como pode uma pessoa matar alguém ou fazer que alguém mate?

22. Tal como uma pessoa põe roupas novas quando deixa as velhas, do mesmo jeito, a alma aceita novos corpos materiais, quando abandona os velhos e inúteis.

23. A alma nunca pode ser cortada em pedaços por nenhuma arma, nem pode ser queimada pelo fogo, nem umedecida pela água, nem seca pelo vento.

24. Essa alma individual é irrompível e insolúvel, e não pode ser queimada, nem seca. É eterna, penetrante, imutável, imóvel e eternamente a mesma.

25. Diz-se que a alma é invisível, inconcebível, imutável e inalterável. Ao saber disso, não deve se afligir pelo corpo.

26. E ainda se pensa que a alma nasce perpetuamente e sempre morre, ainda assim, não tem razão para se lamentar, ó Arjuna de braços poderosos.

27. Pois, para o que nasce, a morte é certeza; e para aquele que morreu, o nascimento é certo. Portanto, não deve se lamentar no inevitável desempenho de seu dever.

28. Todos os seres criados são não manifestos em seu começo, manifestos em seu estado intermediário e outra vez, não manifestos quando são aniquilados. Assim pois, qual a necessidade de se lamentar? (BHAGAVAD GITA, 1998, p. 24-25).

Dessa maneira, para o hinduísmo, a alma experimenta fluxos de transmigrações, encarnando em seres vivos de diferentes castas (conforme o contexto indiano) ou até mesmo em objetos inanimados, uma vez que é eterna e indestrutível. Os trajetos das almas são estabelecidos conforme as ações e sentimentos praticados no plano terrestre, até que alcancem uma purificação que as levará para a divindade maior da qual fazem parte.

Entre outros questionamentos postos ao jesuíta, há uma curiosa menção à incorporação das culturas nativas na transmissão do evangelho, que é a referência de uma suposta cor da pele de Deus. Sempre retratado com características ocidentais, a figura de Jesus Cristo é comumente composta pela imagem de um homem com olhos e cabelos claros, com traços delicados, diferentemente dos descendentes da região onde nasceu. Porém, no contexto

em que se encontrava Francisco Xavier, embora o mesmo não descreva claramente o esclarecimento aos hindus, o padre não faz menção às particularidades ocidentais, mas responde a contento dos nativos, buscando-os para si:

E mais me pediram: que lhes dissesse se Deus é branco ou negro, dada a diversidade de cores que vêm nos homens. Como os desta terra são negros, parecendo-lhes bem a sua cor, dizem que é negro. Por isso a maioria dos ídolos são negros: untam-nos muitas vezes com azeite; cheiram tão mal que é coisa de espanto; são tão feios que, ao vê-los, espantam. A todas as perguntas que me fizeram os satisfiz, a parecer deles (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 145).

Ainda no Cabo de Comorim, o missionário afirma que “só brâmane encontrei num lugar desta Costa, que sabia alguma coisa, porque, me diziam, tinha estudado num centro de estudos de nomeada” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 145). Francisco Xavier buscou encontrar o sacerdote da vertente hindu *Mâdhva* para indagá-lo sobre seu conhecimento a respeito da verdade e, por sua descrição, a relação entre ambos ocorreu de maneira bastante amistosa:

Disse-me ele, em grande segredo, que a primeira coisa que fazem os que ensinam naquele centro de estudos, é ter juramento dos que vão aprender, de nunca dizer certos segredos que ensinam. Mas a mim, este brâmane, disse-me esses segredos em grande segredo, por alguma amizade que comigo tinha. Um dos segredos era este: que nunca dissessem que há um só Deus, criador do céu e da terra e que está nos céus; e que ele adorasse esse Deus e não os ídolos, que são demónios. Têm algumas escrituras, nas quais têm os mandamentos. A língua que naquele centro de estudos ensinam, é entre eles como o latim entre nós. Disse-me muito bem os mandamentos, cada um deles com uma boa explicação. Guardam os domingos, estes que são sábios, coisa para não se poder crer. Não dizem outra oração, aos domingos, senão esta, e muitas vezes: “Om cirii naraina noma”, que quer dizer: “Adoro-te, Deus, com a tua graça e ajuda para sempre”. Esta oração dizem-na muito de passo e baixo, para guardar o juramento que fazem. Disse-me que lhes proibía, a lei natural, ter muitas mulheres; e que está nas suas escrituras que há-de vir tempo em que todos hão-de viver debaixo da mesma lei. Disse-me mais, este brâmane: que ensinam, naquele centro de estudos, muitos encantamentos (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 146).

O jesuíta estabelece, novamente, a busca por semelhanças com o brâmane, pois considera que o mesmo possui não apenas o conhecimento do decálogo, elemento da lei divina de tradição judaica, mas também podia explicá-los de maneira satisfatória. Esse vínculo estabelecido indica que Francisco Xavier compreendia que os mesmos possuíam rudimentos da fé, todavia ainda não haviam sido apresentados à verdade cristã.

O desconforto que o jesuíta demonstra na escrita de suas cartas, ao narrar experiências com os brâmanes, se dá devido à interpretação de que, mesmo que os sacerdotes hindus reconheçam as supostas incoerências da religião e encontrem semelhanças que indicam para a verdade cristã, não convertem-se ao cristianismo e não deixam de professar seus credos, assemelhando-se aos mouros. Nesse sentido, não é apenas o encontro cultural que causa incômodo, mas o fato da tomada de consciência do jesuíta de que tornaram-se os brâmanes empecilhos para a conversão do gentio, conforme o missionário assinala que “se não houvesse brâmanes, todos os gentios se converteriam à nossa fé” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 143).

O objetivo missionário de Francisco Xavier foi a conversão do gentio, e o papel dos brâmanes na narrativa aos membros da Companhia de Jesus residentes em Roma é a justificativa pela ignorância dos nativos. Isso porque, conforme observa-se nas correspondências do jesuíta, a verdade é omitida daqueles que são pouco instruídos. Tal omissão se dá por supostas motivações financeiras, uma vez que a fonte de renda dos brâmanes são as esmolas. São os brâmanes, de acordo com a ótica de Francisco Xavier, indivíduos perversos, pois negam deliberadamente o cristianismo.

Francisco Xavier insiste, em suas correspondências, no envio de homens para as missões no Oriente, pois mesmo os jesuítas com menos letras, seriam muito úteis no debate com os brâmanes, utilizando da instrução que possuem. Todavia, ressalta sempre em suas mensagens aos companheiros que é necessária disposição física, devido à extensão territorial, bem como ao clima e quantidade de trabalho a ser desenvolvido para a conversão dos gentios.

Ainda que apresente o jesuíta certa consolação nas cartas ao mencionar os trabalhos desenvolvidos com jovens e infantes, acreditando na geração mais nova enquanto garantia de transmissão dos ensinamentos cristãos, a

demonstração da falta dos companheiros da Ordem é constante e, permitindo uma visualização de sua adaptação no Oriente ao segundo ano de missão, uma vez que “as recreações que nestas partes tenho, são as de recordar-me muitas vezes de vós, caríssimos Irmãos meus, e dos tempos em que pela muita misericórdia de Deus Nosso Senhor vos conheci e convosco tratei” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 148).

Seguiu Francisco Xavier realizando o trabalho missionário em diversas partes da costa indiana, como: Punicale, Manapar, Livare, Nare, Tuticorim, Virandapatanão, Combuture, Cabo de Comorim, Alendale, Trichendur; permanecendo pouco tempo em cada lugar. As próximas vinte e quatro correspondências de Francisco Xavier, datadas entre fevereiro e dezembro do ano de 1544, possuem como destinatário o jesuíta Francisco Mansilhas, que também realizava missões no Oriente.

As cartas à Francisco Mansilhas demonstram uma comunicação mais ágil do que aquelas aos companheiros de Roma e Lisboa, de maneira expressas nos seguintes excertos: “muito folguei com vossas cartas. Rogo-vos muito que, com essa gente, vos hajais como se há um bom pai com maus filhos”; “muita consolação foi para mim escreverdes-me vós quão consolado viveis” e, ainda, “lembrai-vos de mim, pois de vós nunca me esqueço” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 152, 154); indicando Francisco Xavier que sempre obteve resposta de Mansilhas.

Os conteúdos das correspondências à Mansilhas permeiam sempre a esfera de relatos, acompanhados de consolações, como “rogai a Deus que vos dê muita paciência para tratar com essa gente, e fazei de conta que estais no purgatório purgando os vossos pecados” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 150), bem como exortações para com os trabalhos missionários. Também são perceptíveis na escrita do jesuíta os conflitos ocorridos na colônia, desde com as autoridades portuguesas, bem como com os príncipes nativos.

Sempre demonstrando a crença portuguesa de que o Oriente já possuía acesso ao cristianismo, Francisco Xavier afirma ao amigo Mansilhas, na carta de onze de setembro de 1544, o desgosto que o domina nas missões na Índia, expressando a vontade de realizar o trabalho missionário nas terras em que

acreditava habitar cristãos no Oriente, ratificando a crença na lenda medieval de Preste João¹⁵:

Não acabaria nunca de vos escrever o desejo que tenho de ir por essa Costa. Eu vos certifico que é verdade: que se hoje achasse embarcação para partir, logo iria [...]. Para não ouvir estas coisas, e também para ir aonde desejo, à terra do Preste, onde tanto serviço se pode fazer a Deus Nosso Senhor sem ter quem nos persiga, não será muito que tome aqui em Manapar um tone e me vá para a Índia sem mais tardar (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 192-194).

A correspondência de Francisco Xavier permite uma análise da interação entre portugueses e nativos no século XVI. Os conflitos culturais, embora existentes, não possuíam destaque. Isso porque, a prática missionária do jesuíta era a aproximação de culturas, não o foco nas diferenças. Todavia, tal fator não desmerece nem impossibilita a análise do contexto histórico, mas a fornece mediante a ótica desse importante ator do processo expansionista português.

O intuito de Francisco Xavier na coligação entre nativos e cristãos era a condução da própria conversão. Vale destacar que, no cenário composto pela atuação do Padroado Régio, é possível observar que, por muitas vezes, as relações de interdependência indicavam aparente desilusão¹⁶ do jesuíta que, por vezes, o fazia sentir-se deslocado, preferindo o martírio às missões. Isso porque, os portugueses muitas vezes pareciam ser tão distantes quanto aqueles cuja cultura causavam desconforto.

São frequentes as reclamações de Francisco Xavier sobre o comportamento dos portugueses na Índia, uma vez abandonam os dogmas católicos. Mesmo com o incentivo da Coroa para o matrimônio entre homens portugueses e mulheres nativas, com o intuito de cativá-las ao modo de vida

¹⁵ O Preste João trata-se de uma lenda da Europa medieval a respeito da existência de um suposto monarca e sacerdote cristão, cuja extensão territorial do reino englobava a Etiópia, África Oriental e Ásia. Tal crença foi sustentada devido aos relatos de viajantes e, com o passar do tempo dominaram o imaginário luso sobre a presença de cristãos no Oriente, que seriam aliados no combate aos muçulmanos (BOXER, 2002).

¹⁶ “Eu estou tão enfadado de viver, que julgo ser melhor morrer por favorecer a nossa lei e fé, vendo tantas ofensas quantas vejo fazer, sem acudir a elas. Não pesa senão que não fui mais à mão aos que sabeis que tão cruelmente ofendem a Deus” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 202).

ocidental, o que o jesuíta observava era o efeito contrário, uma vez eram os portugueses que integravam hábitos indianos ao seu cotidiano.

As correspondências de Francisco Xavier possibilitam a concepção de contínua vigilância com convertidos ao cristianismo enquanto uma das principais atividades missionárias. Isso porque Francisco Xavier manteve visitas permanentes a comunidades cristãs, certificando se os mesmos estavam amparados e continuavam a seguir um estilo de vida dentro da doutrina da Igreja.

A prática do trabalho missionário itinerante, ou seja, de visitas e retornos constantes as comunidades cristãs, também é uma característica jesuíta, uma vez que Francisco Xavier repassa tal orientação aos demais membros da Ordem de modo que “não estareis de assento em nenhum lugar, senão continuamente andareis de lugar em lugar, visitando todos esses cristãos, como eu fazia quando lá estava, porque desta maneira servireis mais a Deus” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 235).

No método para conversão dos gentios de Francisco Xavier, é possível observar o exemplo enquanto recurso, associado à prática itinerante. Isso porque Francisco Xavier aliava os votos de pobreza e obediência, visitando o mesmo local diversas vezes em curtos espaços de tempo, muitas vezes descalço e a pé¹⁷, com o intuito de manter as comunidades sob constante vigilância para que mantivessem a fé cristã, como é possível observar:

Deus nos dê sua santíssima graça, pois nesta terra não temos outra ajuda senão a sua. Eu estava em Trichantur para ir a Viravandianpatanão visitar os cristãos, como fiz em Arandale, Pudicorim e Trichantur: tinham eles muitas necessidades de ser visitados (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 189).

¹⁷ “Eu fui a caminho do Cabo, por terra, a visitar estes coitados cristãos, que vinham fugidos e roubados dos badegás” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 171).

“Eu parto a caminho do Cabo de Comorim por terra, visitando os lugares dos cristãos, baptizando as crianças que estão por baptizar” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 201).

“Eu, com tanta ajuda, não tenho medo dos medos que estes cristãos me metem, dizendo que não vá por terra, porque todos os que querem mal a estes cristãos me desejam muito mal” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 202).

A itinerância que Francisco Xavier aplicava as missões não resumiam apenas aos regressos às aldeias cristãs, mas também em sua rotina dentro das próprias comunidades. Isso porque repetia cotidianamente as visitas aos doentes, presos e crianças nos locais em que se encontrava, conforme explicitado no Evangelho de São Marcos “ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16, 15), e justificando que, se o gentio não o procura, deve o missionário procurá-lo:

Pelos lugares aonde fordes, fareis juntar os homens em uma parte, um dia, e as mulheres, outro dia, noutra parte. Fareis que [se] digam as orações por todas as casas, baptizando os que não estão baptizados, assim meninos como grandes, fazendo esta conta: que se a água não for ao moinho, que vá o molinão aonde há esta água (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 159).

O continuo exercício da ação missionária de Francisco Xavier justifica-se na compreensão do jesuíta enquanto um elemento de ligação entre o sagrado e o mundo laico. Isso transparece nas constantes instruções de Francisco Xavier para com os membros da Companhia de Jesus, que deveriam ser exemplos de conduta. Ou seja, serem missionários o tempo todo, não apenas na frente dos gentios.

O sacerdote enquanto instrumento de ligação entre o mundo religioso e laico também entra em acordo com a perspectiva da responsabilidade com a formação espiritual do gentio e a constante solicitação de jesuítas para atuarem no Oriente por parte de Francisco Xavier. É possível observar nas correspondências de Francisco Xavier, que ele vai depreendendo gradualmente do critério de formação dos missionários, devido à desproporção de gentios e novos convertidos se comparados aos religiosos.

Conforme foram se integrando na realidade das missões, buscaram os jesuítas a adaptação com as características socioculturais das comunidades, com o intuito de transmissão mais efetiva do evangelho. Nesse sentido, as cartas de Francisco Xavier vão do primado do conhecimento teórico à valorização da prática.

A capacidade de adaptação de Francisco Xavier à realidade das missões pode ser visualizada na medida em que realizava batismos em massa

na Índia e no Japão assumiu um papel de embaixador e intelectual, com o intuito de negociar politicamente a permissão para disseminar o evangelho.

Ao mesmo tempo em que acreditava serem os indianos ignorantes, Francisco Xavier considerava os japoneses possuidores de maiores virtudes¹⁸. No Japão, o jesuíta adotou enquanto método de conversão disputas dialéticas, conformes os debates nas universidades europeias, nas quais os disputantes partiam de premissas em comum onde percebe-se, novamente, a tentativa de aproximação entre culturas, mediante a percepção de valores morais semelhantes.

Nos escritos de Francisco Xavier é possível observar a constante preocupação com a educação catequética a ser empregada nas missões, levando em consideração a grande necessidade de jesuítas, além de apresentar características geográficas das comunidades. A preocupação do jesuíta com o melhor método para evangelização é vislumbrada desde sua saída da Europa, na tentativa de colher informações dos que da Índia chegavam.

Francisco Xavier sempre buscou adaptar seu trabalho missionário às características singulares de cada povoação, para posteriormente instruir os missionários que a elas se dirigiram. Assim, a catequese adequada, realizada por missionários preparados e cientes das especificidades do contexto, possibilitaria um maior êxito missionário, que enfrentavam não apenas diferenças climáticas e culturais, mas também conflitos de interesses. Nessas perspectivas, o processo pedagógico utilizado por Francisco Xavier nas missões possui suas raízes na comunicação entre os homens, adaptando sua própria identidade além da tradição cristã.

¹⁸ “[...] sendo os japoneses mais sujeitos à razão que jamais vi gente infiel. São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar a outros as coisas que respondemos às suas perguntas (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 563).

“Os trabalhos de trabalhar com gente discreta, desejosa de saber em que lei se há-de salvar, trazem consigo muito grande contentamento. Tanto, que em Amanguche, depois que o duque nos deu licença para pregar a lei de Deus, era tanto o número das pessoas que vinham para perguntar e disputar, que me parece que com verdade poderia dizer que, em minha vida, nunca tanto prazer nem contentamento espiritual recebi, como em ver que Deus Nosso Senhor por nós confundia os gentios e a vitória que continuamente tínhamos contra eles” (FRANCISCO XAVIER, 2006, p. 563).

CONCLUSÃO

É possível observar que no Brasil, a despeito do desenvolvimento do campo de pesquisa da História da Educação - que está ligado ao surgimento de programas de Pós-graduação na área da Educação - algumas temáticas, objetos de estudos e recortes temporais permanecem recebendo pouca atenção por parte dos pesquisadores. Uma destas temáticas é a contribuição da Companhia de Jesus para a educação na modernidade, especialmente nos territórios colonizados pelo Império português.

Acrescenta-se a problemática da perspectiva educacional da Companhia de Jesus ser enfoque pouco explorado pelas pesquisas acadêmicas, a polêmica enquanto elemento constante na história da Ordem. Desde sua fundação por Inácio de Loyola em 1540, até sua supressão em 1773, a Companhia de Jesus configurou-se como uma importante instituição dentro do catolicismo tridentino, fator que proporcionou muitos partidários e adversários. Dessa maneira, é possível encontrar na literatura interpretações polarizadas na dualidade de defensora incondicional da Ordem, geralmente escritos por padres da Companhia de Jesus, às críticas fervorosas, que atribuem aos jesuítas uma educação elitista e tradicional.

Mais do que criticar ou glorificar a atuação educacional da Companhia de Jesus, deve ser questionado o porquê de tais posicionamentos, uma vez que dificultam a pesquisa até a contemporaneidade. Os desafios da pesquisa sobre a Ordem ganham força na medida em que não encontram-se tantas obras sobre o tema. A manutenção, armazenamento e acesso às fontes são mais difíceis - uma vez que o Brasil ainda não possui consolidada uma cultura de arquivamento e armazenamento de tais obras - pois tratam-se de obras raras, muitas vezes perdidas em arquivos e bibliotecas. Todavia, é possível observar um cuidado nas digitalizações de algumas obras dos jesuítas por bibliotecas europeias vinculadas ao catolicismo e cultural ocidental.

Apesar da conjuntura, recentemente de grupos de pesquisas buscam consolidar, mesmo que em menor número, análises da atuação dos jesuítas no mundo moderno mediante uma perspectiva histórica, distanciando-se da perspectiva apologética e do antijesuitismo. A contribuição desta pesquisa para o debate constituiu em analisar o pensamento de um intelectual e referencial missionário da

Companhia de Jesus, Francisco Xavier (1506-1552), sob a luz da própria filosofia educacional jesuítica, no contexto do Oriente no século XVI.

A fundação da Ordem jesuítica ocorreu em um momento histórico no qual a sociedade estava em transição para a modernidade, e no qual Igreja passava por uma cisão e reformulação interna que, no entanto, não afetou seu raio de alcance, mas, modificou seu núcleo, proporcionando novas formas de atuação. Todavia é importante destacar que não se compreende, neste trabalho, a Reforma Católica apenas como resultante ao combate a Reforma Protestante, mas como um período histórico no qual a própria Igreja se reinventava. Nesse sentido, vale destacar que a Companhia de Jesus também não foi fundada como arma da Reforma Católica para o combate ao Protestantismo.

A Companhia de Jesus é uma Ordem que possui diferenciais que a marcam com traços da modernidade e as diferenciam das demais ordens monásticas: o quarto voto de obediência irrestrita ao Papa, a obrigação da documentação de acontecimentos da Ordem por intermédio de cartas aos superiores e o trabalho missionário, de maneira que não permaneçam enclausurados em mosteiros.

A Ordem nasceu com um ideal missionário, mas em pouco tempo a educação, que não figurava entre os principais objetivos dos jesuítas, sobressaiu-se dentre as demais atividades que os jesuítas exerciam. Estes desempenharam a função de educadores seguindo o método *Ratio Studiorum* (1599), o qual apresentava elaboração realizada de modo que poderia ser denominado centralismo democrático, e que envolveu toda a Companhia de Jesus.

Conforme foi analisado nesta tese, os conteúdos das correspondências escritas pelos jesuítas desvelam a necessidade da formação de um homem cristão que se relaciona coletivamente com outros indivíduos. Nesse sentido, por abordar sobre os comportamentos dos indivíduos, realizando e promovendo juízos de valores, a Companhia de Jesus, por intermédio de sua documentação religiosa, permitem que se investigue a educação do período por uma perspectiva católica.

O século XVI foi marcado pelo início do estabelecimento do papel social da burguesia, que buscava reproduzir traços na organização da sociedade. Com a reprodução de códigos sociais da nobreza, como o comportamento e a linguagem, era intuito da burguesia fomentar sua distinção das demais camadas que compunham a sociedade.

A partir do momento em que o Império colonizador necessitou governar mais do que simplesmente territórios, mas também indivíduos, foi necessário a modelação do superego dos colonizados de acordo com os parâmetros de civilidade. Contexto no qual encaixa-se a religião e a difusão de dogmas e comportamentos da Igreja Católica, representada, no caso desta análise, pela atuação da Companhia de Jesus nas colônias.

Os padres da ordem Companhia de Jesus, com suas metodologias de ensino – sejam essas pelo intermédio dos próprios colégios da Ordem, como a utilização de sermões, música, teatro, livros, catequese - são uma dessas instituições sociais e culturais que, mesmo não sendo exclusivamente escolar, produzem uma espécie de filosofia da educação ao trabalhar com as questões sociais e humanas, de forma religiosa e intencional, com objetivos delimitados. Os conteúdos dos materiais escritos pelos jesuítas do período expressam o ser humano que se relaciona coletivamente com outros seres humanos expondo as mazelas da sociedade e as dificuldades. Porém, expressa também os sucessos que essa mesma sociedade produziu.

A concepção de educação utilizada nesta pesquisa é mais abrangente do que aquela que se restringe a instrução, mas se define a partir do tipo de homem que uma sociedade necessita formar e reproduzir, isto porque falar em educação numa determinada sociedade é referir-se para além das instituições escolares existentes nela, seja do conteúdo, das regras ou dos objetivos que elas possuem.

A influência da atuação missionária de Francisco Xavier permitiu, mediante um processo de representação hagiográfica, a construção da imagem santificada do jesuíta. A escrita sacra, na qual se enquadra a hagiografia, independentemente da doutrina, são elaboradas com o intuito de estabelecer normas religiosas, portanto, culturais, e definir um conjunto de comportamentos. Buscando fixar preces e ritos, as hagiografias assemelham-se aos manuais de civilidade difundidos na Modernidade, uma vez que, o gênero fornece ao leitor modelos a serem seguidos e imitados transformando condutas em instrumentos de santificação.

Francisco Xavier legou-nos, entre suas correspondências com os membros da Companhia de Jesus e do padroado real lusitano, o total de cento e trinta e sete registros de suas missões. Tais documentos foram escritos em meio ao clima da pujança jesuítica na educação. Portanto, tratam-se de documentos que expressam propriamente a filosofia educacional da Ordem, bem como fornecem subsídios para

a compreensão das relações humanas dentro do contexto colonial lusitano, em territórios cujas culturas eram estabelecidas.

As cartas produzidas pelo jesuíta no período possibilitam a análise da interação entre portugueses e indianos no século XVI, bem como permite identificar conflitos que resultaram dessas relações. Tais conflitos não foram negados explicitamente, mas destituídos de importância explicativa pela historiografia tradicional sobre o Império português. O processo pedagógico e civilizatório, influenciado na observância da religião e associado à adoção de determinados padrões de comportamentos baseados na moral cristã, para a conversão do gentio e expansão do evangelho desenvolvido pela Ordem marcou a educação na sociedade moderna.

Partindo do pressuposto da valorização da natureza humana, da verdade universal e da razão natural, Francisco Xavier procurou estabelecer o processo missionário na Índia mediante acordos políticos, uma vez que teve que buscar maneiras de incorporar ao universo cristão povos nativos e criar estratégias para a conversão e trato de uma população com costumes distintos daqueles formulados pela civilização cristã ocidental.

No contexto em que Francisco Xavier se encontrava, na necessidade de se criar, inicialmente, um sistema de convivência humana entre nativos, para posteriormente instalar costumes e crenças ocidentais, o jesuíta busca enfatizar aquilo que coliga os homens, suas semelhanças, em detrimento dos elementos que remetem as características que especificam cada povo e nação. Por buscar a conversão dos nativos, Francisco Xavier buscou encontrar, muitas vezes sem sucesso, elementos que coligavam-os à cristandade, com o intuito da condução mais rápida e efetiva ao catolicismo.

REFERÊNCIAS

FONTES

COMPANHIA DE JESUS. **Monumenta Xaveriana**: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis. Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1912. Vol I.

COMPANHIA DE JESUS. **Monumenta Xaveriana**: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis. Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1912. Vol II.

FRANCISCO XAVIER. **Cartas e Escritos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCISCO XAVIER. **Obras Completas**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LITERATURA DE APOIO

AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A Economia Política dos Descobrimentos. In: Aduato Novaes (Org.). **A Descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 193-207.

ALMEIDA, André Ferrand de. Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII. In: **Lusitania Sacra**, n. 11, 1999, p. 247 – 294.

ANTUNES, Manuel. **Teoria da cultura**. Lisboa: Edições Colibri 1999.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar. **Instituição da subjetividade moderna**: a contribuição de Inácio de Loyola e Martinho Lutero. 170 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da Administração dos Bens Divinos. São Paulo: EDUSP, 2004.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. **Viver a fé cristã nas diferentes culturas**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos papagaios** – colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

BAPTISTA, Francisco de Sales. Francisco Xavier, o amigo apóstolo. In: SEMANA DE ESTUDOS DE ESPIRITUALIDADE INACIANA (SEEI), V – FRANCISCO XAVIER: 450 ANOS DE SUA MORTE (1552–2002), 2005, Braga. **Conferências...** Braga: Apostolado da Oração, 2005. p.46-68.

BARATA, Maria do Rosário Themudo. Portugal e a Europa na Época Moderna. In: MATTOSO, José; TENGARRINHA, José (Orgs.). **História de Portugal**. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000.

BARRETO, Luís Felipe. **Descobrimientos e Renascimentos**: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.

BHAGAVAD GITA. Tradução de Rogério Duarte. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia de Tradução Ecumênica. **TEB**. São Paulo: Loyola, 1994.

BITTAR, Marisa. **O estado da arte em História da Educação brasileira após 1985: um campo em disputa**. Campinas: HISTEDBR, 2006. p. 1-24. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_078.html>. Acesso em: 02 de junho de 2016.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. **Educação e catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no estado da Índia (1499 a 1552)**. 136 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

BOXER, Charles Ralph. **A Igreja e a Expansão Ibérica**. Lisboa: Edições 70, 1978.

BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapas do mundo: divisões políticas e regionais**. Disponível em: <<http://mapas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2016.

BRITO, Alberto. Abertura. In: SEMANA DE ESTUDOS DE ESPIRITUALIDADE INACIANA (SEEI), V – FRANCISCO XAVIER: 450 ANOS DE SUA MORTE (1552–2002), 2005, Braga. **Conferências...** Braga: Apostolado da Oração, 2005. p.8-11.

BROU, Alexandre. **Saint François Xavier**. Paris: G. Beauchesne, 1912.

CARINO, Jonaedson. A biografia e sua instrumentalidade educativa. **Educação e sociedade**, n. 67, 1999, p. 153-181.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. **Economia cristão dos senhores no governo dos escravos**: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial. 466 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

CASIMIRO, Ana Palmiro Bittencout. Padroado. In: LOMBARDI, José Claudinei; Saviani, Dermeval; Nascimento, Maria Isabel Moura (Orgs.). **Navegando na História da Educação Brasileira**. Campinas: HISTEDBR, 2006. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado3.htm>. Acesso em: 11 de set. 2017.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CONGAR, Yves. **A Igreja e o papado**: perspectivas históricas. Edições Loyola: São Paulo, 1994.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Loyola, 2004.

CORTESÃO, Jaime. **História da expansão portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

COSTA, Célio Juvenal. A Companhia de Jesus: racionalidade e civilização. In: **IX Simpósio Internacional Processor Civilizador**: Tecnologia e civilização, 2005. Anais do simpósio. Ponta Grossa, 2005.

COSTA, Célio Juvenal. A racionalidade jesuítica: civilização e organização. In: **VII**

Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Civilização e Educação, 2003. Anais do simpósio. Piracicaba, 2003.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. 188 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

COSTA, Mariza Domingos da. **Evangelização e educação dos índios no Brasil colonial: as concepções de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta**. 110 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.

COSTA, Célio Juvenal; SOUZA Martins, Flat James. **Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do santo concílio de Trento**. In: Revista Brasileira de História das Religiões, n. 6, 2015, p. 85-103.

DANIEL-ROPS. **A Igreja do Renascimento e da Reforma – uma era de renovação: a Reforma Católica**. Tomo IV, volume 2o da História da Igreja de Cristo. Porto: Tavares Martins, 1969.

DEL PRIORE, Mary. Biografia: quando o indivíduo encontra a História. **Topoi**, v.10, n. 19, 2009, p. 7-16.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI**. Lisboa: Editora Presença, 1973.

EBY, Frederick. **História da Educação Moderna: teoria, organização e práticas educacionais**. Porto Alegre: Editora Globo, 1976.

ECHANÍZ, Ignácio. **Paixão e glória**: História da Companhia de Jesus em corpo e alma. São Paulo: Loyola, 2006. Vol.I.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **Escritos e ensaios 1**: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ELIAS, Norbert. **Mozart**: sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Vol I.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: Formação do Estado e da Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a. Vol II.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ERASMO DE ROTTERDAM. **De pueris (dos meninos) – A civilidade pueril**. São Paulo: Escala, s.d.

INÁCIO DE LOYOLA. **EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS**. São Paulo: Editora Loyola, 1985.

FAUS, José Ignacio González. **A autoridade da verdade**: momentos obscuros do magistério eclesiástico. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero**: um destino. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FERREIRA JUNIOR, Amarílio. Os jesuítas na pesquisa educacional. In: **Em Aberto**, Brasília, v. 21, n. 78, 2007, p. 13-29.

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

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Os descobrimentos e a economia mundial**. Lisboa: Editorial Presença, 1963. Vol. I.

GUIMARÃES, Jorge Gonçalves. Entre a hagiografia e a crônica: a história da vida do P. Francisco Xavier de João Lucena. In: **Revista de cultura**, n. 19, 2006, p. 100-112.

GUSMÃO, Alexandre. **Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GUPTA, Pamila. **The relic state**: St. Francis Xavier and the politics of ritual in Portuguese India. Manchester: Manchester University Press, 2014.

HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini; HAYASHI, Carlos Roberto Massao. Educação jesuítica no Brasil colonial: um estudo baseado em teses e dissertações. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). **Educação, história e cultural no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007. p. 113-127.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na História**. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira – Época colonial**. São Paulo: Difusão Editorial, 1977.

JOÃO PAULO II. **Discurso na sede da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO)**. Paris: 1980. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches>>. Acesso em: 10 de out. 2017.

JORDÃO, Levy Maria. **Bullarium patronatus Portugalliae regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae: 1171 - 1600**, Imprensa Nacional: Lisboa, 1868.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KI-ZERBO, Joseph. **Storia dell’Africa nera: um continente tra la preistoria e il futuro**. Roma: Einaudi, 1977.

KIST, Luís. A formação do jesuíta brasílico e do cristianismo tupi no século XVI. In: **XXIV Simpósio Nacional de História**, 2007. Anais do simpósio. São Leopoldo, 2007.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas: A conquista**. Lisboa: Estampa, 1993.

LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

LEÃO, Andréa Borges. **Norbert Elias e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LEITE, Serafim. **A História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004. V. I.

LIMA, Marcos de. **Inculturação do carisma?**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LOPES, António. De Javier a Sanchoão: Francisco Xavier e o seu campo de evangelização mais difícil. In: SEMANA DE ESTUDOS DE ESPIRITUALIDADE INACIANA (SEEI), V – FRANCISCO XAVIER: 450 ANOS DE SUA MORTE (1552–2002), 2005, Braga. **Conferências...** Braga: Apostolado da Oração, 2005. p.95 - 115.

LONDOÑO, Fernando Torres. “Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI”, In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº43, 2002, São Paulo. p.11-32.

LUCENA, João. **Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu**. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1600.

MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais**. Évora: Universidade de Évora, 2009.

MANSO, Maria de Deus Beites. Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim, durante os séculos XVI e XVII. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller (Orgs). **Jesuítas, ensino e ciência: séculos XVI-XVIII**. Évora: Caleidoscópio, 2005. p. 163-180.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte e cartas a Kugelman**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MENEZES, Sezinando Luiz. A administração e a posse de bens materiais por parte dos jesuítas no Brasil nas cartas do Padre Manoel da Nóbrega. In: **XXV Simpósio Nacional de História**, 2009, Fortaleza. Anais do Simpósio. Fortaleza, 2009.

MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MULLET, Michael. **A contra reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia**. Lisboa: Gadiva, 1985.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O COMBATE EM NOME DA FÉ NOS RELATOS HAGIOGRÁFICOS. In: **Revista Crítica Histórica**, nº 7, 2013, Alagoas. p. 139-151.

NEIBURG, Federico. Apresentação à edição brasileira: A sociologia das relações de poder de Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo/Bauru: Unisinos/EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, Natália Cristina de. **A EDUCAÇÃO JESUÍTICA E O COLÉGIO DE SANTO ANTÃO, DE LISBOA, NO SÉCULO XVI**. 163 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

OLIVEIRA, Maria Lêda. O Apóstolo S. Tomé, o Império português e o lugar do Brasil. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

PACIOCCO, Roberto. **Da Francesco ai “Catalogi Sanctorum”**: Livelli istituzionale e immagini agiografiche nell’ordine francescano (secoli XIII-XIV). Assisi: Porziuncola, 1990.

PAIVA, José Maria de. Como ler a história da educação colonial. In: V Jornada do Histedbr, 2005, Sorocaba. **Anais da V Jornada do Histedbr**. Campinas SP: Gráfica da Faculdade de Educação - Unicamp, 2005. p. 1-17.

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

PAIVA, José Maria. Religiosidade e cultura brasileira no século XVI. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa. ASSUNÇÃO, Paulo de (orgs). **Educação, história e cultura no Brasil colônia**. São Paulo: Arké, 2007.

PAIVA, José Maria. **O papel da catequese dos índios no processo de colonização (1549-1600)**. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1978.

PEARSON, Michael Nayron. **Os portugueses na Índia**. Lisboa: Teorema, 1990.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Franciscanas apresentação geral**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998.

PEREIRA, Pedro Henrique. As relíquias de São Francisco Xavier na Ásia (séc. XVI). In: **V Congresso Internacional de História**, 2016, Goiânia. Anais do Simpósio. Goiânia, 2016.

PLATÃO. Teeteto/Crátilo. In: **Diálogos de Platão**. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PREVATTO, André Junqueira. **Conversão à comunicação: A trajetória do missionário que foi São Francisco Xavier (1542 – 1552)**. 192 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

REBELO, Antônio Manuel. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurélio Pérez; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu (Orgs). **O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004. p.131-158.

REGO, António da Silva. **O padroado português do Oriente: esboço histórico**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

RUCKSTADTER, Flávio Martins Massami. **Análise da construção histórica da figura “heróica” do padre José de Anchieta**. 119 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2006.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. Editora. Editora UFRB: Cruz das Almas, 2014.

SCHURHAMMER, Georg. **Francis Xavier: His Life, His Times**. Rome: Jesuit Historical Institute, 1955. Vol. IV.

SEULE, Karla Katherine de Souza. **Francisco Xavier e Fernão Mendes Pinto: o missionário e o mercador no Estado da Índia Portuguesa**. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2011.

SILVA, Miriam Lourdes Impellizieri. A santidade franciscana na memória dos frades menores do século XIII. In: **Cadernos Neolatinos**, n. 6, 2011, p. 1-12.

SILVEIRA, Ildefonso. **Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUSA, Antônio Sérgio de. **Breve interpretação da história de Portugal**. Lisboa: Sá da Costa, 1988.

SPINA, Segismundo. **A Cultura Literária Medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português (1500-1700): uma história política e econômica**. Lisboa: Difel, 1995.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)**. 319 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TEIXEIRA, Manuel. Liber de Vita Sancti Francisci Xaverii. In: Monumenta Historica Societatis Jesu. **Monumenta Xaveriana: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis**. Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1912. p. 815-918. t.II.

THOMAZ, Luiz Felipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

THOMAZ, Luiz Felipe. Preste João. In: Luís de Albuquerque (Org.). **Dicionário de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1994, vol. II.

TRÍAS DE BES, Xabier Añoveros. Breve historia de la bibliografía javierana. In: **Príncipe de Viana**, n. 224, ano 62, 2001, p. 765-777.

TRIGUEIROS, António Júlio. Xavier, e a Europa? Apelo às Universidades europeias e instrução acerca do Oriente. In: SEMANA DE ESTUDOS DE ESPIRITUALIDADE INACIANA (SEEI), V – FRANCISCO XAVIER: 450 ANOS DE SUA MORTE (1552–2002), 2005, Braga. **Conferências...** Braga: Apostolado da Oração, 2005. p.83-94.

URBANO, Carlota Miranda. S. Francisco Xavier e a poesia hagiográfica novilatina em Portugal. In: **Humanitas**, vol. LVII, 2006, p. 369-390.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

VERMANDER, Benoit. The Hagiography of St Francis Xavier: from mission history to hermeneutic strategies. **eRenlai Magazine**, Taipei Ricci Institute, Taipé, Fev., 2007, p.1-16. Disponível em: <<http://www.erenlai.com/index.php?aid=684&lan=3>>. Acesso em: 04 de abr. 2016.

VIEIRA, Antônio. **Xavier dormindo**; e Xavier acordado. Lisboa: Miguel Deslandes, 1700.

WARDE, Miriam Jorge. O papel da pesquisa na pós-graduação em educação. **Caderno de Pesquisa**, São Paulo, n. 73, 1990, p. 67-75.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas**: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Relume, 2006.

XAVIER, Ângela; HESPANHA, Antônio. A representação da sociedade e do poder. In: HESPANHA, Antônio (Org.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1993.

ANEXOS

ANEXO A

LUCENA, João. **Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Iesu.** Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1600.



HISTORIA
 DA VIDA
 DO
P. FRANCISCO
 DE XAVIER,
 E DO QUE FIZERAM NA INDIA
os mais Religiosos da Companhia de JESU.
 COMPOSTA PELO
P. JOAM DE LUCENA
 DA MESMA COMPANHIA PORTUGUEZ,
 natural da Villa de Trancofo.



Impressa por PEDRO CRASBEECK

EM LISBOA.

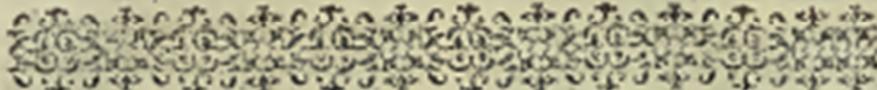
Anno do Senhor 1600.





Dum flagrat, & sitiens pernarum, expirat amoris
 Mille faces, haerit pectore mille cruces.
 Nec sat, ait: Satis, moriens Deus é cruce clamas?
 Non siltam? ardor ego st tuus, ipse meus.

I



LIVRO PRIMEIRO
DA VIDA DO PADRE
FRANCISCO DE
XAVIER.

E DO QUE FIZERAM NA INDIA ORIENTAL
os religiosos da Companhia de IESV.

Da geração, & nobreza do P. Francisco, & da materia, verdade, & estilo desta historia.

CAP. I.

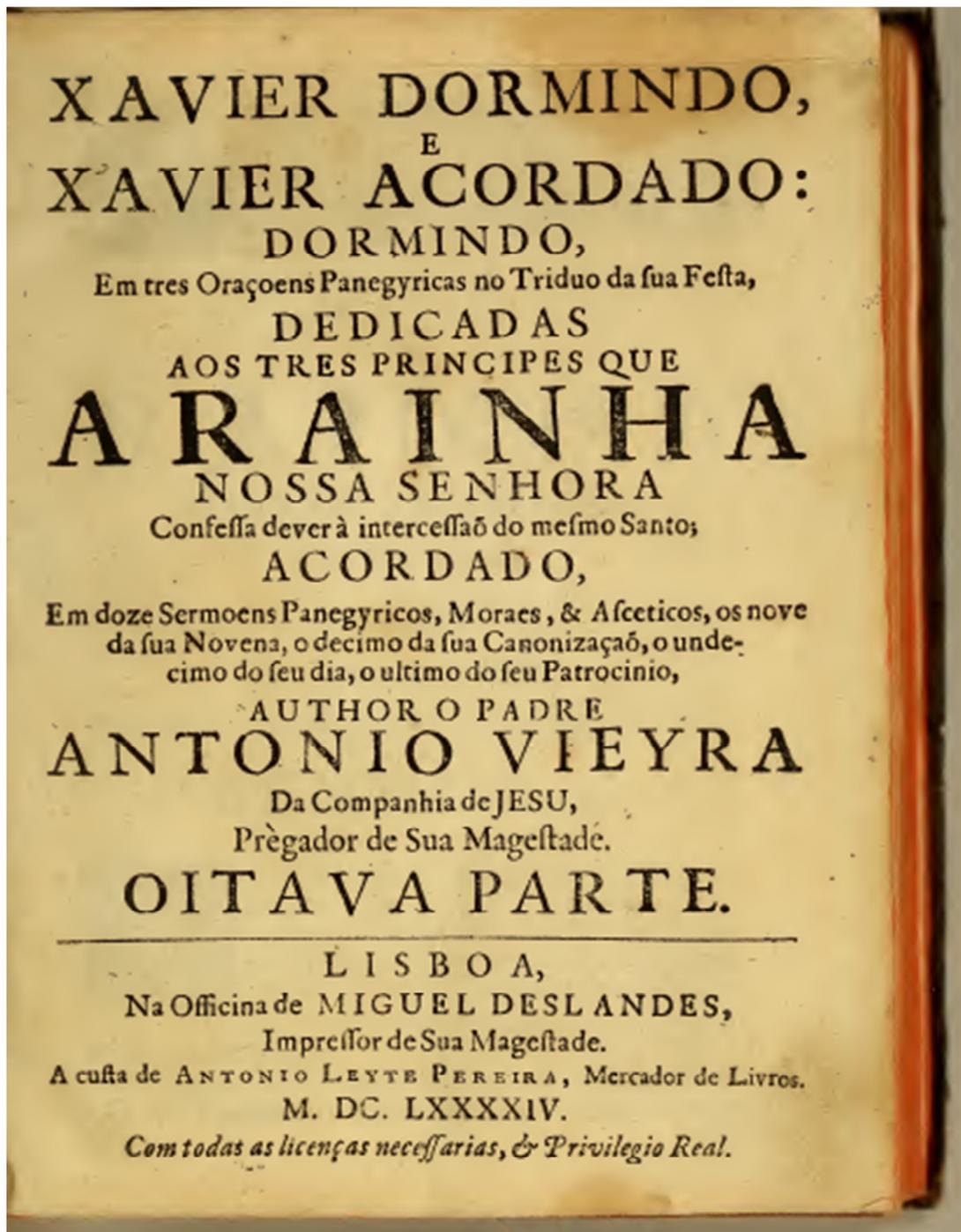
XAVIER he hum castello junto a Pamplona principal cidade de Navarra, & proprio solar dos senhores, & casa do mesmo appellido, hũa das mais illustres naquelle reyno, & das que chamam Cabo de America, pela obrigacão, que certo numero de gente de guerra tem de acodir às tais casas, quando se toca a arma. Possui oje o Bisconde de Zolina esta villa, que dantes andava (segundo nos consta de escrituras autenticas) per mais de trezentos annos na antiga, & nobilissima familia, chamada primeiro de Afarez, & depois de Xavier, quan-

do por seus grandes serviços el Rey Theobaldo lhe fez merce do mesmo castello, cuja legitima herdeira veyo a ser dona Ioana de Xavier, a que seus pays casaram com Martin de Azpilcueta, outro solar nos montes Pyrenéos de igual antiguidade, & nobreza. Deste matrimonio naceo dona Maria de Azpilcueta, & de Xavier, em quem com os dous appellidos do pay, & da mãy se juntaram ambas as casas, sobre outros muytos doés de graça, & natureza, de que Deos nosso Senhor a enriqueceo liberalmente. Cahio esta senhora por melheor em sorte ao doutor dom Ioam de Iasso Ouvidor do conselho real do mesmo reyno, que por sua grande prudencia, letras, & raras virtudes valeo muyto com el Rey dom Ioam o terceiro de Navarra. Ouueram dom Ioam de Iasso, & dona Maria de Xavier muytos filhos,

A entre

ANEXO B

VIEIRA, Antônio. **Xavier dormindo**; e Xavier acordado. Lisboa: Miguel Deslandes, 1700.



Do Ordinario.

Pode-se imprimir o livro de Sermoens, de que esta petição faz menção, & depois tornará para se conferir, & se dar licença para correr, & sem ella não correrá. Lisboa 26. de Abril de 1694.

Serraõ.

Do Paço.

Que se possa imprimir, vistas as licenças do Santo Officio, & Ordinario, & depois de impresso tornará à Mesa para se taizar, & conferir, & sem isso não correrá. Lisboa 9. de Junho de 1694.

Mello P. Lamprea. Marchão. Azevedo. Ribeiro.



SERMOENS

Que contém esta Oitava Parte.

Xavier dormindo.

Sonho Primeiro, pag. 12.
Sonho Segundo, pag. 47.
Sonho Terceiro, pag. 90.

Xavier acordado.

Sermaõ I. Anjo, pag. 142.
Sermaõ II. Nada, pag. 172.
Sermaõ III. Constança, pag. 200.
Sermaõ IV. Pertendentes, pag. 228.
Sermaõ V. Jogo, pag. 252.
Sermaõ VI. Assegurador, pag. 275.
Sermaõ VII. Doudices, pag. 295.
Sermaõ VIII. Finezas, pag. 321.
Sermaõ IX. Braço, pag. 351.
Sermaõ X. Da sua Canonização, pag. 389.
Sermaõ XI. Do seu dia, pag. 426.
Sermaõ XII. Da sua Protecção, pag. 465.



ADVERTENCIA
NECESSARIA.

Porque sendo o Author tam conhecido em todo o mundo, ainda anda em opiniam donde he natural, & de presente sahio hum livro impresso, que o faz natural da Cidade da Bahia; he bem se saiba, que o Padre Antonio Vieyra nasceu em Lisboa, & foy baptizado aos quinze de Fevereiro do anno de mil, & seiscentos, & oito, na Sè da mesma Cidade, sendo Cura della o Padre Iorge Perdigaõ, & foy seu Padrinho o Conde de Vnham, Dom Fernando Telles de Menezes.



XAVIER

DORMINDO.

PROPOSTA.

Beati sunt servi illi, quos, cum venerit Dominus, invenerit vigilantes. Luc. 12.

COM os olhos primeiro fechados, & depois abertos promette o tosco desenho desta pintura mostrar em diferentes estampas ao mundo dous retratos ao natural do grande Xavier.

De Alexandre tambem o Grande se disse que ninguem o pode vencer vivo, & depois de retratado por Apelles, nem vencer pintado. Que Francisco Xavier venceffe a Alexandre vivo, o Ganges o vio, & todo o mundo o sabe: & tambem para que o vença pintado, o temos pintado hoje por outro pintor melhor que Apelles, São Lucas. Mas não parão aqui as victorias, com que Xavier venceo ao vencedor do mundo. Não envejou Alexandre, nem o valor, nem as façanhas de Achilles, senão a penna de Homero, cõ q' foyrão escritas: & tam-
Tom. X. A bem