

**PEDAGOGIA DO EXEMPLO:** a autobiografia de Loyola e as missões na América Portuguesa do século XVI<sup>1</sup>

**EXAMPLE PEDAGOGY:** Loyola's autobiography and Missions in 16th century Portuguese America

**PEDAGOGÍA DEL EJEMPLO:** la autobiografía y las misiones de Loyola y las misiones en América Portuguesa del siglo XVI

Leandro Lente de Andrade<sup>2</sup>

Marcos Roberto de Faria<sup>3</sup>

## RESUMO

Tendo em vista a dimensão educacional dos jesuítas na Europa e a expressiva ação dos homens de preto nas terras além-mar, marcando por mais de dois séculos o período colonial brasileiro, o artigo analisa dois documentos do fundador da ordem religiosa Companhia de Jesus, Inácio de Loyola: a *Autobiografia* e os *Exercícios Espirituais*; e, também, as cartas dos primeiros jesuítas em missão na América portuguesa do século XVI. Nesse sentido, é tomada a característica pedagógica jesuítica do exemplo. A *Autobiografia* é interpretada como uma obra elaborada com a finalidade de expor um exemplo a ser seguido e, portanto, norteadora do *modus procedendi* jesuítico. Os *Exercícios Espirituais* como fruto dessa pedagogia, como um manual de imersão mística possibilitando a conversão e a alteração radical na conduta moral, religiosa e prática do exercitante por meio do autoexame. Assim, os missionários pioneiros reproduzem a fundamental importância da ação exemplar como meio de ensino. No entanto, o embate com os maus exemplos dos colonos e do clero secular parecem desfavorecer as investidas dos padres, fazendo com que o desafio da conversão do gentio tenha dificuldades além das relações entre jesuítas e nativos.

**Palavras-chave:** Jesuítas. Pedagogia do Exemplo. Autobiografia. Exercícios Espirituais. Cartas. Missões.

## ABSTRACT

Considering the educational dimension of the Jesuits in Europe and the expressive action of the men in black in the lands beyond the sea, marking for more than two centuries the Brazilian colonial period, the article analyzed two documents of the founder of the religious order Company of Jesus, Ignatius of Loyola: the *Autobiography* and the *Spiritual Exercises*; and also the letters of the first Jesuits on mission in Portuguese America of the sixteenth century. In this sense, the Jesuit pedagogical characteristic of the example is taken. The *Autobiography* is interpreted as a work elaborated with the purpose of exposing an example to be followed and, therefore, guiding the Jesuit *modus procedendi*. The *Spiritual Exercises* as a result of this pedagogy, as a manual of mystical immersion enabling the conversion and radical change in the moral, religious and practical conduct of the exerciser through self-examination. Thus, the pioneer missionaries reproduce the fundamental importance of exemplary action as a means of teaching. However, the clash with the bad examples of settlers and secular clergy seems to disadvantage the priests' onslaughts, making the challenge of the conversion of the gentile difficult beyond relations between Jesuits and natives.

**Keywords:** Jesuits. Pedagogy of the Example. Autobiography. Spiritual Exercises. Letters. Missions.

## RESUMEN

Tomando en cuenta la dimensión educativa de los jesuitas en Europa y la expresiva acción de los hombres de negro en las tierras más extremas del mar, marcando por más de los siglos el período colonial brasileiro, el artículo analiza dos documentos del fundador del orden religioso Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola: la *Autobiografía* y los *Ejercicios Espirituales*; y también las cartas de los primeros jesuitas en misión

<sup>1</sup> O presente texto é parte dos resultados da pesquisa desenvolvida entre os anos de 2016 e 2017 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (PPGE – Unifal/MG).

<sup>2</sup> Universidade Federal de São Carlos. São Carlos - São Paulo, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1915-3659>. E-mail: [leeandroandrade@hotmail.com](mailto:leeandroandrade@hotmail.com).

<sup>3</sup> Universidade Federal de Alfenas. Alfenas - Minas Gerais, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9104-7626>. E-mail: [marcosfaria07@yahoo.com.br](mailto:marcosfaria07@yahoo.com.br)

em la América portuguesa del siglo XVI. En ese sentido, se toma la característica pedagógica jesuítica del ejemplo. La *Autobiografía* es interpretada como una obra elaborada con la finalidad de exponer un ejemplo a seguir y, por lo tanto, orientadora del *modus procedendi* jesuítico. Los *Ejercicios Espirituales* como fruto de esta pedagogía, como un manual de inmersión mística posibilitando la conversión y la alteración radical en la conducta moral, religiosa y práctica del ejercitante por medio del autoexamen. Así, los misioneros pioneros reproducen la fundamental importancia de la acción ejemplar como medio de enseñanza. Sin embargo, el embate con los malos ejemplos de los colonos y del clero secular parece desfavorecer las embestidas de los sacerdotes, haciendo que el desafío de la conversión del gentil tenga dificultades más allá de las relaciones entre jesuitas y nativos.

**Palabras clave:** Jesuitas. Pedagogía del Ejemplo. Autobiografía. Ejercicios Espirituales. Cartas. Misiones.

## 1 INTRODUÇÃO

A Companhia de Jesus está vinculada a uma série de movimentos efervescentes no século XVI europeu. O renascimento e o humanismo apresentavam severas críticas à ortodoxia escolástica, as novas hermenêuticas impulsionadas pela nova espiritualidade da *devotio moderna*<sup>4</sup>, a inovação tecnológica proporcionada pela “reinvenção” da imprensa<sup>5</sup> seria um dos principais combustíveis para a reforma protestante (COLLINSON, 2006, p. 57-63). Diante disso, a Reforma Católica, na qual os jesuítas fazem significativa participação,<sup>6</sup> não está restrita unicamente à resposta católica ao protestantismo, mas é parte de um cenário muito mais abrangente a ser considerado.

Tal qual, a Companhia de Jesus é, em alguns casos, erroneamente abordada como um projeto do catolicismo para combater as heresias protestantes e expandir territorialmente o domínio da religião romana. Segundo John O’Malley (2004), “embora a Companhia de Jesus tivesse uma história muito diferente, teria vindo à existência mesmo se a Reforma não tivesse acontecido, e não pode ser definida primeiramente em relação a mesma” (p. 37). Nesse sentido, Jonathan Wright (2006) também afirma: “a espiritualidade que adotaram não foi concebida como resposta à heresia protestante, estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotio moderna*” (p. 32). Além do mais, os obstáculos que o próprio rigor do catolicismo impôs para a confirmação dos jesuítas como Ordem submissa ao papado, diante dos emergentes grupos heréticos – seja por Lutero, Calvino, Zuínglio ou os alumbrados, por exemplo –, o ambiente de reformas religiosas do século XVI, a princípio, foi mais hostil do que favorável a formação da Companhia.

Alguns aspectos comuns, que envolveram diretamente os movimentos reformistas do século XVI, são as conversões religiosas individuais, experiências pessoais regeneradoras, que transformaram significativamente a compreensão de mundo e, a partir dessa mudança de perspectiva, mudaram o rumo das vidas que cruzaram o caminho de indivíduos como Gian Matteo Giberti, Martinho Lutero e Gasparo Contarini (MULLETT, 1985, p. 17-19). Assim também ocorreu com o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Porquanto, “nenhuma das Reformas do século [XVI] poderá ser devidamente compreendida sem o conhecimento destas regenerações religiosas

<sup>4</sup> Segundo Leandro Karnal (1998), a *devotio moderna* foi um movimento que impulsionou “tanto o surgimento de novas ordens e congregações (como jesuítas e capuchinhos), quanto a reorganização de antigas (como carmelitas e franciscanos) e os próprios protestantismos. O autor também caracteriza a “*Devotio*” “como uma reação ao pessimismo que acompanhou o século XIV (Peste Negra e Cisma do Ocidente). Com ênfase na espiritualidade prática, uma liturgia sem fausto e na volta às fontes cristãs, a “*Devotio Moderna*” é o mais influente movimento espiritual na Igreja do final da Idade Média” (p. 46).

<sup>5</sup> Desde a antiga civilização dos sumérios a técnica de imprimir determinada escrita ou gravura sobre outra superfície já era utilizada. Durante a Idade Média a imprensa também era utilizada, porém os mecanismos utilizados eram grandes, pesados e de difícil manuseio para produção em larga escala, além do custo ser elevado. Johannes Gutenberg (1398-1468), a quem é atribuída a “invenção” da imprensa, é quem aprimora tal técnica, utilizando materiais mais leves e pigmentação a base de azeite (proporcionando uma secagem mais rápida e eficiente).

<sup>6</sup> A Companhia de Jesus atuou como suporte ao catolicismo no período das reformas religiosas. Em sua formação intelectual para o preparo, como professores, do clero no combate ao protestantismo; os companheiros treinavam os padres para a Contrarreforma (WRIGHT, 2006, p. 37); participou no Concílio de Trento, no qual é consolidada a Ordem; segundo Manacorda (2006), “o exemplo mais bem-sucedido de novas escolas para leigos, recomendado pelo Concílio de Trento, foi o das escolas dos jesuítas, campeões máximos na luta da Igreja católica contra o protestantismo” (p. 202); e ainda, a importância dos inicianos reconhecida por “Gregório XIII (o papa do século XVI que, mais do que qualquer um outro, estimava os jesuítas) [que] contou a um membro da Companhia em 1581, “não há hoje nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior do que sua ordem sagrada. Ela veio ao mundo no exato momento em que os novos erros começaram a se espalhar lá fora” (WRIGHT, 2006, p. 29).

individuais acumuladas” (MULLETT, 1985, p. 18); é, também necessário, saber como se deu a transformação do gentil-homem do Duque de Nájera em uma das maiores figuras do catolicismo quinhentista, o fundador da Companhia de Jesus.

Diante desse cenário é que a famosa educação jesuíta ganharia força na assimilação entre a prática humanista, no intuito de alterar a condição humana, e sob os fundamentos escolásticos, frente à necessidade de “ajudar as almas” ascendendo a luz do Verbo interior (HANSEN, 2003, p. 21). Assim, faz-se necessário traçar alguns precedentes históricos que permeiam o viés pedagógico de Loyola, tendo em vista sua *Autobiografia* e os *Exercícios Espirituais*, para, finalmente, dedicarmos à análise das cartas dos jesuítas quinhentistas em solo brasílico.

Portanto, após levantadas as devidas considerações acerca do exemplo como prática pedagógica na origem da nova Ordem, serão analisadas as correspondências produzidas pelos missionários jesuítas. Diante do quadro de formação dos sujeitos religiosos católicos europeus quinhentistas, as cartas trazem em seu discurso todo um arcabouço retórico, denominado *ars dictaminis*<sup>7</sup>, no qual são expressos os entraves da realidade colonial na América portuguesa do século XVI. Frente a essa “forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações” (LONDOÑO, 2002, p. 17), são deixados rastros que apontam a importância do comportamento exemplar como meio educativo para a Companhia de Jesus em suas relações com os ameríndios.

## 2 DESENVOLVIMENTO

Há uma estreita ligação entre a transformação pessoal de Inácio de Loyola e a formulação do primeiro documento formativo da Companhia de Jesus, os *Exercícios Espirituais*. Faz-se necessário passar pela *Autobiografia*<sup>8</sup> de Santo Inácio de Loyola, em que será relatada sua conversão e a elaboração dos *Exercícios*. Suas experiências místicas foram cruciais para na elaboração do documento, podendo notar o esforço por sistematizar todo um modelo do processo de transformação que havia ocorrido consigo, para aplicar nos demais interessados essa poderosa arma dos soldados de Cristo. Além de conter o que seria necessário para a conversão dos indivíduos, ser a expressão íntima da espiritualidade do fundador da Companhia e traçar elementos fundamentais para compreender a mentalidade dos companheiros, a importância dos *Exercícios Espirituais* tem seu papel fundamental como documento institucional para a formação dos futuros jesuítas de tal modo que, para todos os noviços ingressos, era prescrito na sua duração integral (O'MALLEY, 2004, p. 63-64).

Não há uma descrição longa do período de vida que antecedeu os vinte e seis anos de idade de Inácio. A narrativa de sua *Autobiografia* limita-se a descrever Loyola apenas como um “homem dado às *vaidades do mundo* e deleitava-se sobretudo no exercício das armas, com um grande e vão desejo de honra” (LOYOLA, 2005, p. 27). Loyola não era um homem piedoso (no sentido religioso da expressão), uma vez que dedicava sua vida ao reconhecimento dos homens por atos de heroísmo, sendo, até então, gentil-homem, cavaleiro do Duque de Nájera, quando foi ferido gravemente nas pernas por um tiro de bombarda das tropas francesas no cerco de Pamplona, em 1521.

Foi submetido a vários procedimentos cirúrgicos para que corrigisse a anatomia (e até estética – que o impediria de ser um cavaleiro) de suas pernas, deixando-o vários meses acamado. Chegou-se a cogitar, inclusive, a sua morte, tão grave foram os ferimentos. Porém, Loyola sobreviveu e levantou da cama, não mais um cavaleiro do Duque de Nájera, mas um determinado soldado de Cristo. Ainda acamado, desejava

<sup>7</sup> Segundo Hansen (1995) e Pécora (2001), a *ars dictaminis*, fruto dos debates medievais acerca da boa composição das epístolas, compõe o gênero segundo o qual deva-se ler e interpretar essas cartas, seguindo uma sucessão de inferências definidoras; tais como: partes delineadas, estilo e ordem. Além de que, o gênero possibilita a possibilidade de adaptação à diferentes conteúdos e situações; tornando, portanto, adequado ao *modus procedendi* da Companhia. Por conseguinte, as cartas jesuíticas não seriam um conjunto isento de gênero literário, mas integravam a um guia na composição das correspondências.

<sup>8</sup> Embora Inácio de Loyola não tenha escrito de seu próprio punho, considera-se uma autobiografia devido a credibilidade de quem Inácio relatou os acontecimentos, Pe. Luís Gonçalves da Câmara (Cf. LOYOLA, 2005, p. 7). Além do mais, cabe destacar a o viés hagiográfico e pedagógico da obra. Escrita pouco antes de sua morte, a obra procura delinear, para o leitor, como o cristão deve seguir sua carreira aqui na terra, tendo como exemplo a figura de Inácio construída em sua *Autobiografia*.

“ler livros mundanos e falsos” (LOYOLA, 2005, p. 29), sobretudo as obras de cavalaria. Porém, não havendo sequer um exemplar desses, foram-lhe dados dois livros que o influenciariam toda sua vida e o transformariam em um peregrino: *Vita Christi* e *Legenda Aurea*. Ambos os livros são repletos de imagens, cenas e transportam o leitor aos episódios relatados nos Evangelhos, no primeiro; e contam a vida de Santos, que fizeram a diferença ao longo da história da Igreja, no segundo. A leitura das obras por Inácio de Loyola não se detinha a algo apressado e desinteressado, pelo contrário, a meditação acerca de tudo que havia lido diversas vezes e o exercício de refletir sobre sua antiga conduta e seus antigos desejos era algo que fazia com que Loyola assimilasse o conteúdo dos livros de modo muito particular, que o levava a uma profunda introspecção. Como pode ser visto no trecho de sua autobiografia:

Lendo-os muitas vezes, algum tanto *se ia afeiçoando* ao que ali encontrava escrito. Mas, parando de os ler, algumas vezes *ficava a pensar* nas coisas que tinha lido, e outras vezes *pensava nas coisas do mundo* nas quais costumava pensar antes (LOYOLA, 2005, p. 30, *grifos nossos*).

O fato de Inácio *ir se afeiçoando* demonstra que a leitura possuía uma dimensão *sentimental* que o levaria a uma espécie de *autoexame* da sua consciência (espírito) do seu passado. Seus sentimentos funcionavam como uma bússola apontando a direção da vontade Deus. A experiência, frequentemente, destacava duas dualidades. A primeira, entre a vida do *mundo* e a vida de *devoção*. A segunda, o movimento de si em relação ao divino, a dualidade dos *sentimentos: desolação e consolação*. Tais observações ficam claras no trecho de sua autobiografia que, em tom de confissão, diz: “quando *pensava* nas coisas do *mundo*, *sentia* um grande prazer; mas quando depois de cansado as deixava, *sentia-se* árido e descontente”; por outro lado, ao desejar seguir uma vida devota, inspirada em S. Domingos e S. Francisco, “não só *sentia* consolação<sup>9</sup> quando estava nesses *pensamentos*, mas também depois de os deixar, ficava contente e alegre” (LOYOLA, 2005, p. 31). Já nesse tempo crescia dentro de Inácio a fantasia<sup>10</sup> de peregrinar até Jerusalém<sup>11</sup> em missão.

Ainda nesse período Loyola já escrevia “um resumo das coisas mais essenciais da vida de Cristo e dos santos”, seus registros resultaram num livro de quase 300 páginas. Porém, a escrita sempre era acompanhada do processo de pensamento e contemplação que despertavam a vontade de servir a Deus (LOYOLA, 2005, p. 33). Aliado ao desejo de seguir os passos dos Santos, cresce em Inácio a consciência dos seus pecados, impulsionando ainda mais sua escolha pela devoção. Inácio de Loyola “tinha tanto aborrecimento dos pecados do passado e desejava tão vivamente fazer grandes coisas por amor de Deus” (LOYOLA, 2005, p. 38-39).

Em que tais acontecimentos pessoais, de experiências, teriam relação com os *Exercícios Espirituais*, afinal? Uma análise do documento nos revela, claramente, uma indução ao processo que Loyola vivenciou naturalmente. Por exemplo, a primeira semana dos *Exercícios Espirituais* é um encontro do indivíduo consigo mesmo, daí o reconhecimento da sua inclinação para *o amor desordenado a delícias*. É necessário que o exercitante *examinasse a si mesmo* ante seus pecados. Ou seja, é possível afirmar que “as experiências de Loyola serviram-lhe para mais tarde escrever [os] Exercícios” (LOYOLA, 2005, p. 32).

Embora suas ideias, motivadas por suas experiências, já ocupassem sua mente, Inácio só começa a escrever os *Exercícios Espirituais* no povoado de Manresa, quando

<sup>9</sup> Note que o conceito de consolação inaciano diverge da compreensão em nossos dias. O fato do termo ser usado como uma descrição do que ocorria internamente durante os pensamentos, e anterior aos sentimentos de “contente e alegre”, na continuação da citação acima referida, mostra que não há uma necessária ambivalência. Conforme afirma Faria, consolação “não era o equivalente de bom sentimento” (FARIA, 2010, p. 63). Consolação, na compreensão inaciana, consistia-se em toda espécie de sentimentos relacionados a aproximação do indivíduo em direção ao divino. Ainda que tal aproximação ocorra em meio a experiências “negativas”, como o choro; a descoberta do positivo, que estabelecesse um elo entre a criatura e o Criador, e seus propósitos, é considerada como consolação.

<sup>10</sup> Termo utilizado em sua autobiografia para indicar o que, a princípio, pairava apenas em suas ideias. A fantasia iria se materializar, quando em 4 de setembro de 1523, após quase 2 anos desde sua “fantasia inicial”, Inácio entra em Jerusalém.

<sup>11</sup> A Cidade Santa encontrava-se sob recém-domínio dos turcos otomanos, que a haviam conquistado em 1517. O domínio durou 400 anos, até a captura da cidade por tropas britânicas em 1917.

permaneceu por mais de 10 meses<sup>12</sup> (de 25 de março de 1522 até fevereiro de 1523). Desde então, aplicava para si, os *Exercícios*, no intuito de *curar*<sup>13</sup> de seus pecados passados (LOYOLA, 2005, p. 47). Podemos ver que a prática de mecanismos religiosos da fé eram encorajados a serem intensificados diante da imanência do conhecimento do pecado e da desolação<sup>14</sup>. A sexta regra da primeira semana dos *Exercícios Espirituais* adverte:

Uma vez que no tempo de desolação não devemos mudar as resoluções anteriores, aproveita muito *reagir intensamente contra* a mesma desolação, por exemplo insistindo mais na oração, na meditação, em *examinar-se muito* e em alargar-nos nalgum modo conveniente de fazer penitência. (LOYOLA, 1999, p. 69; *Ex. Esp.*, § 319).

Sua relação com o divino, ante os *Exercícios*, era direta: “Deus tratava-o como um mestre-escola trata uma criança, ensinando-o” (LOYOLA, 2005, p. 50), sem mediação, Loyola construiu uma ferramenta na qual poderia tanto conhecer (e examinar) a si mesmo, dialogar com Deus, e mudar, por si, sua forma de conduta.

É, enfim, em 1526 com sua chegada a Alcalá, conforme relatado em sua autobiografia, que Inácio começa a dar os *Exercícios*<sup>15</sup>. Ainda em Alcalá é preso pela Inquisição, por levantar rumores pela região e ser acusado de pertencer ao grupo dos alumbrados, distinto grupo religioso da época. Após alguns dias preso, foi solto com a condição de não falar mais “coisas da fé” por quatro anos (LOYOLA, 2005, p. 82-89). Como já era de se esperar, o ímpeto de Inácio no envolvimento com as “coisas da fé” era maior do que a condição imposta.

Sem maiores detalhes a respeito da trajetória do peregrino, Loyola ainda pôde aplicar os *Exercícios Espirituais* em suas passagens por Paris e Roma, onde também foram feitos ajustes de acordo com as suas experiências diante dos exercitantes. Pode-se dividir, então, a elaboração dos Exercícios Espirituais em 3 fases: 1) preparatória (doente da perna), 2) decisiva (em Manresa) e 3) complementária (em Alcalá, Paris e Roma) (LOYOLA, 2005, p. 130). A primeira pertencendo a fase de transformação pessoal, por meio de suas experiências. A segunda, momento de escrita dos Exercícios. E a terceira, fase de aplicar e ajustar<sup>16</sup>.

É possível afirmar que os *Exercícios Espirituais* são, basicamente, uma relação entre (a) *experiência* e (b) *experiências*. Parte da (a) *experiência* de Inácio de Loyola<sup>17</sup>, desde quando esteve ferido até suas aplicações aos exercitantes, e desemboca nas (b) *experiências* dos indivíduos que se submetem aos Exercícios Espirituais. Trata-se de algo elaborado partindo das meditações particulares, do autoexame, profundamente individual, das percepções, sentimentos e escolhas exclusivas de um único indivíduo; aplicadas, seguindo sua sequência e instruções, a todos<sup>18</sup>. O exercitante, porém, poderia

<sup>12</sup> Não se sabe ao certo o motivo que prolongou de sua estadia. Quatro principais hipóteses são levantadas em nota de rodapé de sua autobiografia: 1) movido interiormente a permanecer, 2) proibição de entrar em Barcelona, por causa da peste, 3) por ter sido acometido por alguma enfermidade e 4) pelo atraso do recém-eleito Papa Adriano VI que chegaria a Roma, o qual aspirava receber sua bênção (LOYOLA, 2005, p. 42).

<sup>13</sup> A educação para o catolicismo, sobretudo para a filosofia tomista, possui caráter análogo ao medicinal (AQUINO, 2004, p. 31-33; De mag., art. 1, Solução).

<sup>14</sup> Obviamente o conceito de desolação é oposto da consolação. Trata-se da alienação do homem das coisas que concernem a Deus. Loyola a define como: “obscuridade da alma, perturbação, inclinação a coisas baixas e terrenas, inquietação proveniente de várias agitações e tentações que levam a falta de fé, de esperança e de amor; achando-se [a alma] toda preguiçosa, tibia, triste, e como que separada de seu Criador e Senhor. Porque assim como a consolação é contrária à desolação, da mesma maneira os pensamentos que provêm da consolação são contrários aos pensamentos que provêm da desolação” (LOYOLA, 1999, p. 69; *Ex. Esp.*, § 317).

<sup>15</sup> Alguns dos seus contatos em Alcalá iriam se juntar a Companhia de Jesus futuramente, em 1540, como foi o caso de D. Diego de Eguía.

<sup>16</sup> Mesmo após a aprovação da Companhia de Jesus, através da bula papal de Paulo III, em 1540, os Exercícios Espirituais passaram por pequenas revisões e absorveram algumas mudanças; porém, nada que alterasse drasticamente a finalidade do documento.

<sup>17</sup> Nesse ponto, é importante ressaltar que o fator “experiência” fazia parte do contexto religioso da época. Para os indivíduos que participaram do momento de efervescência religiosa em meados do século XVI, incluindo Inácio de Loyola, a experiência era acompanhada, primeiramente, da convicção e profundidade da perversão de seu modo de vida, o desejo pelas delícias da vida, a compreensão de sua natureza atraída pelo pecado; e, em um segundo momento, o despertar para a graça de Deus juntamente com a escolha (boa eleição, para Inácio) de pertencer a Cristo e realizar sua missão em vida. Outras semelhanças podem ser observadas, como um retorno ao cristianismo primitivo, a centralidade da cruz e seus desdobramentos na soteriologia, a Doutrina da Salvação.

<sup>18</sup> A palavra “todos” faz menção aos que se submetem aos Exercícios Espirituais. Uma vez que os Exercícios foram aplicados tanto a nobreza quanto os mendicantes, daí o uso da palavra “todos”.

reagir de forma variada. Por exemplo: as imagens, embora seguissem as descrições dos *Exercícios Espirituais*, poderiam variar de acordo com a profundidade de imersão do exercitante em sua disposição em realizá-la; bem como, as construções mentais, por suas diferentes vivências, poderiam proporcionar experiências distintas nos indivíduos. Outro exemplo: “examinar a si mesmo” era uma das práticas mais recorrentes que os exercitantes eram submetidos. “És, pois juntamente réu e juntamente juiz de ti mesmo” (Exame para o quarto dia, n. 1. apud FARIA, 2010, p. 67). Tratado por Barthes (1971, p. 52) como um dos momentos centrais dos *Exercícios Espirituais*, está a decisão individual do exercitante ao final da segunda semana; deveria escolher entre seguir o estandarte do exército de Cristo ou juntar-se ao Diabo e seus demônios. A indução envolta por condições e consequências apresentadas para a escolha (BARTHES, 1971, p. 52), daria ao exercitante apenas uma escolha, embora o sentimento de que estivesse exercido plenamente seu livre-arbítrio<sup>19</sup>; afinal todas as suas experiências, exames e julgamentos, foram processos interiores, porém não tão “autônomos”.

Isso faz com que o documento em si não abarque todo o seu significado para a época. Os *Exercícios Espirituais*, se lidos friamente, não passam de uma literatura a ser comparada com um manual<sup>20</sup>. Segundo Certeau (2004, p. 39 apud FARIA, 2010, p. 63), “lo esencial de este texto se encuentra fuera de él”, a dimensão que o texto toma no imaginário, no interior do exercitante, provocando sua transformação, é o que torna um documento importantíssimo, desde antes da fundação da Companhia, como basilar para a Ordem e fundamental para compreendermos o período.

Ou seja, embora os *Exercícios Espirituais*, elaborados sistematicamente a partir as experiências de Loyola, não limitassem o modo de como as experiências se dariam nos indivíduos; a construção de um guia para aquele que desejasse vigor espiritual, elencaria de forma racional uma série de elementos, instruções, sugestões e cenas, de modo que o conduzisse indutivamente ao fim desejado. Suas paixões mundanas poderiam ser diferentes, a intensidade das meditações poderia variar, e sua disposição para a “vontade” também dependeria de uma mística individual, uma “forma mais elevada da espiritualidade, [que] referia-se às relações do homem com Deus no que tinham de mais pessoal e íntimo” (LEBRUN, 1991, p. 101. apud FARIA, 2010, p. 64). Pode-se afirmar que todo o mecanismo de educação moral dos *Exercícios Espirituais* passa por processos internos de assimilação, desde sua elaboração até a sua aplicação. Portanto, a elaboração dos *Exercícios Espirituais* parte, sobretudo, de um indivíduo (Inácio de Loyola) e sua relação com o divino; e a aplicação, dependerá exclusivamente das particularidades dos indivíduos exercitantes; procurando, a partir disso, leva-los para próximo de Deus no auxílio de torná-los bons cristãos.

Na compreensão de Inácio, após sua conversão, Deus é a referência última do homem e os *Exercícios* possuem a função de auxiliá-lo nesse processo de aproximação entre o humano e o divino. Logo na Primeira Semana, em Princípio e Fundamento, há a seguinte afirmação:

O homem é criado *para* louvar, prestar reverência e servir a Deus nosso Senhor e, mediante isto, salvar a sua alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas *para* o homem, *para que* o ajudem a *conseguir o fim para* que é criado. Donde se segue que o homem tanto há-de usar delas quanto o ajudam *para o seu fim*, e tanto deve deixar-se delas, quanto disso o impedem (LOYOLA, 1999, p. 10; *Ex. Esp.*, § 23, *grifos nossos*).

<sup>19</sup> O conceito de livre-arbítrio sempre foi caro para a teologia cristã. Desde Agostinho de Hipona (séc. IV e V) já era debatido, com Pelágio, a relação entre a liberdade humana e a determinismo divino na eleição/predestinação. No século XVI novamente o debate vem à tona com o monge agostiniano Lutero, posteriormente com Calvino, em que são trazidas novamente uma perspectiva soteriológica que anula a liberdade humana. Ainda no final do século XVI também participam do debate o jansenismo e o molinismo, termo cunhado advindo do sobrenome do jesuíta Luís de Molina.

<sup>20</sup> “a grande diversidade de gêneros sugere, num primeiro momento, uma composição de corte e colagem. O livro não está disposto num discurso contínuo e falta-lhe graça literária” (O'MALLEY, 2004, p. 64).

Repare na convergência teleológica que há nas afirmações. Tudo deveria servir com o propósito para a conversão<sup>21</sup>, ou aprimoramento do cristão, em relação a Deus. Desse modo,

[...] assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOYOLA, 1999, p. 5; *Ex. Esp.*, § 1)

Está é a diretriz geral para a aplicação dos *Exercícios Espirituais*. Loyola delinea a educação jesuítica, presente nos *Exercícios*, de modo que pretenda elevar o homem para perto de Deus.

Toda instrução do santo é, portanto, meio para conduzir o homem aos caminhos de Deus, o Salvador, em obediência a Santa Igreja. A finalidade é marcante e atinge as práticas nos colégios, no ensino formal, e nas missões que estão além da estrutura física e formal da instituição, de modo que,

[...] a educação dada pelos Jesuitas atende a aperfeiçoar todo o homem em si mesmo e lhe desenvolver harmonicamente todas as faculdades, de modo que se torne membro digno da família, mas útil á sociedade e *capaz de tender para Deus, para o bem supremo e ultimo fim da creatura* (RODRIGUES, 1917, p. 12-13, *grifos nossos*)

Tal princípio será empregado na formulação das *Constituições da Companhia*, documento elaborado posteriormente e aprovado pelo Sumo Pontífice Paulo III; na prática educacional jesuítica das primeiras décadas de missão e na *Ratio Studiorum*, a partir das experiências acumuladas das missões ao redor do mundo (HANSEN, 2001).

Enfim, uma síntese da singularidade dos *Exercícios Espirituais* é feita por Faria (2016), apropriando-se dos estudos de O'Malley, afirmando:

Para O'Malley, todavia, era fundamental considerar o texto dos Exercícios não destinado a exprimir um ponto de vista teológico em particular. Suas origens não repousavam num estudo erudito, numa disputa acadêmica, numa sala de corte inquisitorial ou num conselho eclesiástico. Não era uma contradição a Lutero. Ele se originava na experiência religiosa do autor e seus elementos básicos estavam corretamente colocados antes que Loyola tivesse alguma educação teológica. Não se tratava, pois, de um livro de dogmas, mas de um livro dogmático – ou seja, que assumia que sua mensagem básica era a herança cristã comum e que tal mensagem não necessitava ser debatida. Era necessária, portanto, uma apropriação pessoal, um apego de todo o coração à mensagem e, depois, a tradução de tudo isso de todo o coração para a própria vida (O'MALLEY, 2004, p. 71 apud FARIA, 2010, p. 69).

Segundo O'Malley (2004), “um dos mais famosos livros do mundo”, mas também entre os “menos lidos e compreendidos” (p. 63). Este modesto, particular e perigoso documento seria fundamental para traçar o perfil da Companhia, sobretudo nas primeiras décadas da Ordem. Os *Exercícios* serviriam “como imã de uma espiritualidade inaciana distintiva – possivelmente uma das mais impressionantes e duradouras contribuições para a tradição católica romana” (WRIGHT, 2006, p. 26). É dele que surgirá a influência de vários aspetos da formação e, por fim, da educação jesuítica, desde a importância ênfase para a espiritualidade nas aulas dos colégios (cf. CONSTITUCIONES, 1963. § 486), até a formulação de peças teatrais por Anchieta (HERNANDES, 2008, p. 308).

Não obstante, a *Autobiografia* do autor dos *Exercícios* deve nos remeter ao que Inácio tinha como desejo ao elaborar tal documento. Além das induções intrínsecas ao próprio texto do documento, o exemplo da vida do fundador da Ordem se apresenta

<sup>21</sup> “A palavra ‘conversão’ não aparece nos Exercícios, no entanto é uma dinâmica que destaca a primeira semana – significando a volta a uma vida sem pecado ou, provavelmente com mais frequência, a volta a uma vida mais devota” (O'MALLEY, 2004, p. 67)

como um “gabarito” que aponta como deve ser a ação do exercitante. Uma vida que despreza o seu passado na busca da glória terrena e das paixões mundanas – tal como outros Santos da Igreja, entre eles Paulo e Agostinho. Ao passo que a mudança radical de comportamento deveria aflorar na entrega total aos desejos divinos. Afinal, os fundamentos tomistas da educação jesuíta indicavam que educar era um processo de condução do indivíduo em direção ao estado original de conhecimento das coisas de Deus (AQUINO, 2004, p. 28-33; *De mag.*, Art. 1, Solução; LAUAND, 2004, p. 21). Portanto, educar, nesse contexto, é, também, converter.

Nesse sentido, o exemplo possui um importante local na educação cristã de modo geral. “Tornai-vos os meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1 Co 11:1) são as palavras de Paulo, o apóstolo.<sup>22</sup> Desde então, o cristianismo havia se pautado na ideia do *imitatio sanctorum* e reafirmado pela última sessão do Concílio de Trento (URBANO, 2011, p. 292). Instruir a seguir o bom exemplo sempre foi uma maneira da Igreja educar seus fiéis. Agostinho fez isso em *Confissões*. Loyola converteu-se lendo a *Legenda Aurea*, gênero literário comum na Idade Média chamado *exemplum* no qual relatava a vida dos santos. Até mesmo as biografias dos primeiros jesuítas, tais como a *Autobiografia* de Loyola, escrita pelo Pe. Luís Gonçalves da Câmara,<sup>23</sup> e as biografias de Nóbrega, por António Franco; e Anchieta, por Pero Rodrigues e Quirício Caxa; possuem um viés hagiográfico de conduzir o leitor a seguir os passos do protagonista. Portanto, como de costume, a presença da pedagogia do exemplo na Província do Brasil no século XVI, é consequência da característica da forma de transmissão de uma conduta típica do contexto cristão.

Assim sendo, as *Constituições* também apontam o bom exemplo como meio de ajudar as almas. Na terceira parte, capítulo 1, a conduta do Superior da Ordem deveria ser realizada de modo que incentive aos outros a imitá-lo, assim está escrito: “porque para pasar adelante en las virtudes, ayuda mucho el buen exemplo de los más antiguos, que anime a los otros a su imitación” (§ 276). A primeira qualidade que se espera de um reitor dos colégios é que “se procure que sea de mucho exemplo” (§ 423). Na sétima parte, capítulo 6 do documento, destinado ao apostolado das casas e colégios, a primeira possibilidade para “ayudar las ánimas” para maior glória de Deus é, justamente, “ser el buen exemplo de toda honestidad y virtude cristiana”. Continuando a instrução, a importância das ações vai além daquilo que é dito, pois, “procurando no menos sino más edificar con las buenas obras que con las palabras los com quien se tratta”<sup>24</sup> (§ 637). Semelhante ao ensino do apóstolo João (em 1 João 3:18), o amor deveria ser expressado em atos.<sup>25</sup>

Além da tradição cristã e da própria Companhia de Jesus adotar o exemplo como parte do seu *modus procedendi*, a autoridade máxima da Igreja no período de formação da Ordem já havia, em 1537, dado as diretrizes do modo como seriam convertidos os

<sup>22</sup> E em outros textos canônicos (1 Co 4:16; Fp 3:17; 2 Ts 3:7; Hb 6:12, 13:7). As referências às passagens de livros bíblicos, utilizadas aqui e no decorrer do texto, seguem as siglas padrões utilizadas na versão da Bíblia de Jerusalém em Português (BÍBLIA, 2002).

<sup>23</sup> O padre Luís Gonçalves da Câmara, a quem Loyola ditou sua Autobiografia, escreve em prólogo da obra que o padre Nadal via a composição de uma autobiografia do fundador dos jesuítas como o maior bem que se poderia ter feito a Ordem, “e que isto era fundar verdadeiramente a Companhia” (CÂMARA, 2005, p. 21, § 4).

<sup>24</sup> Vale lembrar da importância que a palavra tem para Companhia e para a filosofia cristã de modo geral. O pronunciamento da palavra, a retórica, o ato de verbalizar, tornar externo algo interior; além de possuir o viés de ser um recurso meramente humano, passa por uma profunda mística cristã. O ato criador primordial, relatado em Gênesis 1, consiste na fala divina que traz consigo a existência das coisas que não existem, a creatio ex nihilo. Dixitque Deus fiat lux et facta est lux, Deus ordena proclamando que a luz venha a existir e assim, pela palavra divina, foi feito. Esse acontecimento, por si, já seria motivo suficiente para tomar a relevância da palavra para o pensamento religioso judaico-cristão. Contudo, ao lermos no prólogo do Evangelho Segundo São João há a ressignificação do sentido de Gênesis 1, está escrito: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia a vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam” (João 1:1-5). Jesus Cristo, o Deus encarnado é o Verbo. A Palavra – o logos grego – pronunciada pelo Deus Pai. A razão da criação, Cristo, estaria presente na origem do universo; ele seria o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim da criação (Ap. 1:11; 22: 13). A Palavra, para o cristianismo, não é, portanto, apenas o meio de evangelização de algo externo a ela. A salvação não é alheia à palavra comunicada, mas é a própria anunciação do Verbo. Nisso consiste o mistério da autoridade mediante a oralidade da mensagem evangélica, autoridade delegada apenas aos membros eclesiais outorgados pela Santa Sé. Nesse sentido, a revelação de Deus apresenta-se como uma re-velatio – a retirada do véu (velum) que encobre [...]. Trata-se de uma revelação feita pelo próprio Deus, mas que prevê, contudo, a necessária participação do homem (AGNOLIN, 2001, p. 22). Em vista disso, a questão do exemplo é muito valorizada.

<sup>25</sup> Em carta já citada anteriormente o 3º Superior Geral da Companhia, Borja, solicita que “com suavidade de palavras y ejemplo de vida aficionarlos al verdadero caminho” (ATRAIN apud LONDOÑO, 2002, p. 29).

gentios. O Papa Paulo III por meio da promulgação da Bula *Sublimis Deus* afirma o seguinte: “os tais Índios e outros povos devem ser convertidos à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e sagrada” (PAPA apud EISENBERG, 2000, p. 66, *grifo nosso*).

Como consequência das condições históricas e institucionais, Manuel da Nóbrega identificaria o bom exemplo como um bom caminho para a transmissão da virtude cristã, do comportamento moralmente aceito e da perseverança dos bons costumes:

[...] ho converter todo este gentio hé mui fácil coussa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hà vontade, se *com exemplo* e continua conversação os sustentarem (LEITE, 1956, p. 291-292; MB, v. I, § 4, *grifo nosso*)<sup>26 27</sup>.

Assim, todo o arcabouço formativo do jesuíta também desembarcaria nas terras além-mar. Como visto, o exemplo está entre a lista de meios educativos para manter o bom comportamento dos nativos da América portuguesa no século XVI, de modo que resulte na conversão para o cristianismo, sobretudo católico, e abandone seus antigos hábitos, costumes, ritos e práticas, e, assim, tornando-os bons súditos do monarca português.

No entanto, os jesuítas frequentemente se depararam com maus exemplos. Dezenas de vezes os jesuítas criticam em suas cartas as atitudes dos colonos. O péssimo exemplo dado pelos portugueses parece contribuir negativamente para a missão. Nesse sentido, são terríveis professores.<sup>28</sup> Eram um desserviço à catequese. Assimilados como estrangeiros, padres e colonos, por vezes representavam fazer parte do mesmo grupo – tinham mesma origem e falavam a mesma língua. Nesse sentido, é necessário entender o alcance das ações dos colonos e outros agentes na interferência da educação dos índios pelos jesuítas.

Segundo as cartas de Nóbrega, o mau exemplo e os escândalos<sup>29</sup> proporcionados pelos cristãos foram impedimento para a conversão do gentio. Em 1550, havia muito índios convertidos “quantunche hanno havuto delli christiani molti mali essempii et scandali” – ainda que dos cristãos tenham muitos maus exemplos e escândalos – (LEITE, 1956, p. 162; MB, v. I, § 13)<sup>30</sup>; pressupondo que, se não fossem os maus exemplos, teriam mais facilidades com os frutos. Em outras duas cartas muito próximas, no ano de 1557, o jesuíta afirma categoricamente e praticamente com as mesmas palavras: “a pouca ajuda e os muytos estorvos dos christãos destas terras, cuyo *escândalo e mau exemplo* abastara pera se não converter” (LEITE, 1957, p. 412; MB, v. II, § 13<sup>31</sup>; LEITE, 1957, p. 402; MB, v. II, § 12,<sup>32</sup> *grifos nossos*). Pioneiros na arte de scandalizar, os “cristãos” eram capazes de superar os maus costumes dos gentios. Deste modo, “[...] os primeiros scandalos são por causa dos christãos, e certo que, deixando os maos costumes que erão de seus avoos, em muitas cousas fazem vantagem aos christãos, porque melhor moralmente vivem e guardão melhor a lei de natureza” (LEITE, 1956, p. 122; MB, v. I, § 5)<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Olinda, Pernambuco) a D. João III, Rei de Portugal, em 14 de setembro de 1551.

<sup>27</sup> As citações das cartas são acompanhadas das referências adicionais para facilitar a localização de tais documentos no Archivum Romanum Societatis Iesu. Além disso, procurou-se manter a grafia dos documentos originais.

<sup>28</sup> Francisco Rodrigues (1917) afirma que “o professor, segundo a ideia de S. Ignacio, ha de ser tão exemplar e apontado no seu modo de falar e proceder, que as suas ações possam servir de modelo aos alumnos e suas conversas de incitamento para o bem” (p. 20).

<sup>29</sup> O princípio do escândalo, tratado por Cristo no Evangelho Segundo São Mateus, era pior do que o pecado em si, pois além de pecar, provoca o pecado dos outros. Nas palavras de Jesus: “Mas, se alguém fizer cair em pecado um destes pequenos que crêem em mim, melhor fora que lhe atassem ao pescoço a mó de um moinho e o lançassem no fundo do mar. Ai do mundo por causa dos escândalos! Eles são inevitáveis, mas ai do homem que os causa! Por isso, se tua mão ou teu pé te fazem cair em pecado, corta-os e lança-os longe de ti: é melhor para ti entrares na vida coxo ou manco que, tendo dois pés e duas mãos, seres lançado no fogo eterno” (Mt 18:6-8, *grifo nosso*).

<sup>30</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

<sup>31</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 2 de setembro de 1557.

<sup>32</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía, Rio Vermelho) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em agosto de 1557.

<sup>33</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

Tendo em vista e retomando a ideia de que os desdobramentos da conversão dos índios à fé católica ensejaram uma educação moral, o mau exemplo colabora para a perpetuação do mau comportamento. Noutras ocasiões o mau exemplo retira a confiança que o gentio possui nos europeus – dentre eles, os padres. Nesse sentido, o engano e o roubo na exploração da dependência dos índios no comércio (troca) de artefatos advindos da Europa, tais como o ferro, refletem o mau exemplo, as mentiras, crueldades e abominações praticadas pelos “cristãos” europeus. Nesses termos Nóbrega relata:

Et tutta la loro intentione è di gabbarli et di rubbarli, et permettano che vivino come gentili senza cognitione delia legge, et hanno fatto molti insulti et assassinamenti [...] et di questo viene il puoco credito che hanno li christiani appresso li gentili, li quali adesso non li stimano punto, anzi li vituperano dove prima li chiamavano santi et tenevano in moita veneratione; et però ogni cosa che se gli dice adesso credono che sia bugia et inganni et pigliano in mala parte.

Questi et altri grandi mali fecero li christiani co'l maio essemplio di vita et puoca verità nelle parole et nuove crudelità et abhominazioni nelle opere. Li gentili desiderano molto la communicatione delli christiani per la mercantia che fanno insieme del ferro et da questo nascono tante cose illicite et esorbitanti che non le potrei mai scrivere et ne sento non puoco dolore nell'anima considerando in quanta ignorantia vivono questi poveri gentili (LEITE, 1956, p. 163-164; MB, v. I, § 12)<sup>34</sup>

A imoralidade vivida pelos colonos revela a indiferença à moral cristã a ser inculcada no gentio, “et permettano che vivino come gentili senza cognitione delia legge, et hanno fatto molti insulti et assassinamenti” – e por isso permitem que vivam como gentios sem o conhecimento da lei e têm praticado muitos desacatos e assassinatos. Nóbrega relata que antes os índios tinham muito apreço – chamavam de santos e tinham em muita veneração –, contudo, a confiança foi quebrada e já não lhes dão crédito. Por fim, o jesuíta lamenta os grandes males feitos pelos cristãos: o mau exemplo de vida, a pouca verdade nas palavras, as crueldades e abominações nas obras, e a exploração da ignorância gentílica.

Novamente Nóbrega, em notório tom dramático de angústia, também critica o pecado gravíssimo da avareza.

[...] notei outros que muyto mais que todos offendem a divina Bondade e mais lhe atirão de rosto, porque sam contra a charidade, amor de Deus e do próximo. E estes peccados tem sua raiz e principio no odi geral que os christãos tem ao gentio, e não somente lh avorecem os corpos, mas também lhes avorecem as almas, e em tudo estorvão e tapão os caminhos que Christo N. Senhor abrio pera se elas salvarem, os quais direi a V. [M.], pois já comecei a lhe dar conta de minha dor (LEITE, 1958, p. 76; MB, v. III, § 11)<sup>35</sup>.

O texto segue e, finalmente, o jesuíta expõe a ganância dos diversos sujeitos que

[...] aprovão capitais e prelados, eclesiásticos e seculares, e asi o põem por obra todas as vezes que se offerrece; e daqui vem que, nas guerras<sup>36</sup> passadas que se tiverão com o gentio, sempre da[v]am carne humana a comer não somente a outros yndios, mas a seus próprios escravos. Louvão e aprovão ao gentio o comerem-se huns a outros, e já se achou christão mastigar carne humana *pera dar com isso bom exemplo ao gentio* (LEITE, 1958, p. 76; MB, v. III, § 12, *grifo nosso*)<sup>37</sup>.

O europeu, não só é indiferente a antropofagia do “gentio”, mas a incentiva e a converte em canibalismo. Para os portugueses, pouco importava o significado ritual das festas nas quais se comiam carne humana.<sup>38</sup> Ao que tudo indica, o estímulo a

<sup>34</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Porto Seguro) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 6 de janeiro de 1550.

<sup>35</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

<sup>36</sup> Os colonos também eram inclinados a aceitarem as guerras intertribais, pois enfraqueciam os índios e beneficiariam a colonização.

<sup>37</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

<sup>38</sup> Roberto Gambini (2000) dedica 6 páginas (p. 111-117) de sua obra *Espelho Índio* questionando se de fato a antropofagia existiu ou seria

comer carne humana, no contexto da carta, demonstra que tal hábito alimentar, após as guerras, era em decorrência da economia. Assim, não seriam necessários os gastos com mantimentos com os índios e os escravos.<sup>39</sup> E, por fim, até o branco comia “carne humana pera dar com isso bom exemplo ao gentio”. Salientando novamente que o hábito de comer carne humana não fazia parte da dieta nativa, tanto é que seria necessário o exemplo do homem branco.<sup>40</sup>

Ao final da mesma carta, Nóbrega alega que a proximidade dos colonos e suas fazendas dos aldeamentos também traria malefícios para a conversão do gentio.

Ho ajuntar dos Yndios, que o Governador faz pera se milhor poderem doutrinar, deu também muyta ocasião de escândalo a muytos que tinham yndios perto de suas fazendas, dos quais se ajudavão em seus serviços deixando-os viver em seus costume[s] e morrer sem baptismo, nem aver quem lhes alembrasse a Jesu Christo N. Senhor (LEITE, 1958, p. 92; MB, v. III, § 45)<sup>41</sup>.

Além do péssimo exemplo dos colonos, pior seria a situação dos padres, quando esses fossem comparados aqueles. Anchieta demonstra sua preocupação ao ser associado aos portugueses. Em carta aos padres e irmãos de Portugal, no final de abril de 1557, após observar a mudança de comportamento dos índios que se mudaram para regiões mais distantes, o padre escreve: “[...] persuadio-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta Igreja é feita para sua destruição em a qual os possamos encerrar; e aí, ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são bautizados e aos já bautizados fazer nossos escravos.” (LEITE, 1957, p. 366; MB, v. II, p. 366, § 4)<sup>42</sup>.

A assimilação com os “colonos nada exemplares” era tudo o que os padres menos queriam. Bom seria se eles distinguissem bem entre os religiosos e os seculares, como fariam 11 anos mais tarde em São Vicente. Baltasar Fernandes é quem escreve por comissão do Pe. José de Anchieta, para o jesuíta os índios sabiam diferenciar: “sam mui aborrecidos à gente branca, somente a nós, que os tratamos bem e os empáramos e livramos das unhas dos lobos, nos tem amor e se dam bem conosco” (LEITE, 1960, p. 462; MB, v. IV, § 8)<sup>43</sup>.

---

invenção dos cronistas e missionários. A argumentação, apesar de relativamente extensa, está entroncada no viés apologético da alma indígena, como é a proposta de sua obra; submetendo, então, as fontes jesuítas ao descrédito e afirmando que o tema da antropofagia não passava de um instrumento de legitimação da intervenção cristã e civilizada. Contudo, não faz sentido, ao nosso ver, os relatos serem postos em descrédito por implicarem na justificativa da missão jesuítica e da colonização europeia. Em primeiro lugar, porque a missão e a colonização não deviam explicações para serem realizadas. O domínio sobre o território, a exploração dos recursos, a política, a cultura e a religião não dependiam dos hábitos dos nativos para ocorrerem – muito embora eles colaborassem acentuando a necessidade de uma intervenção, atribuída, sobretudo, aos inácianos. O estabelecimento dos interesses da Coroa e do catolicismo já estavam designados (ASSUNÇÃO, 2004) e não possuíam dependência dos ritos antropofágicos para legitimar a conquista. Em segundo lugar, ainda se admitir-se a imoralidade nativa como a única causa de intervenção europeia no novo mundo, já havia uma gama suficientemente grande de práticas nefandas para escandalizar as tradições cristãs. (Vale notar que os demais costumes indígenas documentados não são colocados em cheque por esses pesquisadores. Ninguém ousa questionar a credibilidade dos relatos ao ponto de afirmar categoricamente sua inexistência, como é feito com a antropofagia. Supõe-se, portanto, que a implicância com tal prática advinha de uma antipatia que perdura até nossos dias. Diante de algo que permanece como repugnante e desaprovado pela moral contemporânea – diferentemente das demais práticas –, a antropofagia é, então, negada por aqueles que, aparentemente, apresentam uma aproximação apaixonada pelos indígenas. Esse parece ser o caso de Gambini. Por outro lado, o livro *The man-eating myth* de William Arens é a pontado por muitos de seus críticos como um panfleto sensacionalista e um texto pseudocientífico (HULME apud LUZ, 2003, p. 9-10)). Em terceiro, qual seria o objetivo do reconhecimento, por parte dos cronistas e religiosos, da hospitalidade e acolhimento do capturado pela tribo? Porque o capturado não fugia? Ou, se levamos questões que mais além dos processos que precediam a antropofagia; por qual razão também registravam atributos valorizados pelos cristãos e praticados pelos nativos, tais como solidariedade, desapego material etc.? A lógica de resumir os relatos de antropofagia como instrumento de legitimação da perpetuação do cristianismo e da “civilização” não responde a esses questionamentos. O registro do bom acolhimento e da não fuga vai de encontro ao descrédito das fontes. Se foram tomadas notas e não se enquadram na cultura, na lógica, na psique europeia; é porque houve um estranhamento e, portanto, possuía significados ocultos aos homens brancos, mas importantes e norteadores para os indígenas. Não significa que pode-se definir com exatidão quais sentidos esses costumes e posturas tinham de fato. A construção do passado permanece limitada pelas fontes. Fontes que, inegavelmente, estão presas ao seu tempo, cultura, instituição etc. e devem, sim, ser examinadas com cautela. Porém, negar a antropofagia tendo como base o argumento apresentado é dar um salto por cima de tudo que é assentido nas representações do índio documentadas pelos religiosos e desconsiderar, consequentemente, os questionamentos ligeiramente apresentados aqui.

<sup>39</sup> No mesmo sentido, confirmando essa afirmação, Anchieta descreve que no caminho para o litoral, no qual os índios estavam indo devido às falsas promessas, “alguns Portugueses houve que, tomando pelo caminho algum gentio contrário daqueles que trazem, o matam e lhes o dão a comer, para com isso os sustentarem” (ANCHIETA, 1933, p. 378, § 22 – Informação dos primeiros aldeamentos, em 1583).

<sup>40</sup> Ademais, vale notar o português também opta por adaptar-se ao contexto colonial. Claro, uma adaptação consciente e resultado da sua ambição pelo domínio.

<sup>41</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

<sup>42</sup> Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) aos (padres e irmãos de Portugal?), em fim de abril de 1557.

<sup>43</sup> Carta do Pe. Baltasar Fernandes (São Vicente) aos padres e irmãos de Portugal, em 22 de abril de 1568.

Sabendo do prestígio dos padres por entre os índios, Anchieta relata caso em que os colonos enganaram os índios, passando-se por padres e fazendo-os crer que seriam levados para as missões. A ambição era tanta que chegou ao ponto “que um Português, indo ao sertão buscar gente, fez a coroa como clérigo, e com isto dizia, que era o Padre, que os ia buscar para as igrejas”. Obviamente, as intenções eram outras. Os portugueses queriam tirá-los de suas terras para usá-los como mercadoria ou força de trabalho, dividindo-os entre eles. Anchieta conta, aparentemente com pitada de humor, que quando desmascarado, “o Português, que trazia a coroa, se escondeu por não querer que o Padre o visse” (ANCHIETA, 1933, p. 378, § 22)<sup>44</sup>.

A disputa pelo índio entre padres e colonos, toma dimensões econômicas e de controle territorial (MOREAU, 2003, p. 173). Não se trata apenas de maus exemplos e escândalos, mas de uma rivalidade na luta pela salvação da alma, por parte dos jesuítas, e pela força do braço do índio, segundo a vontade do colono. Todavia, não foram só os colonos portugueses que eram tidos como maus exemplos. Houve mestiços que contribuíram para a inconstância selvagem. Sobre esses, Anchieta escreve:

[...] de facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasileira, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de Portugueses não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com o seu pai, por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e flechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados para aqui por causa da nossa maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente. Os nossos Irmãos tinham gasto quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles, renunciando aos costumes gentílicos, tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e *levados pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação*, preparam-se não só para os matar mas também para os comer (LEITE, 1957, p. 114-115; MB, v. II, § 25, *grifo nosso*)<sup>45</sup>.

Todo árduo trabalho jesuíta de meses e de uma longa extensão territorial para ter com o índio, viria a ruína “pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação”.

Até então foram tratados os sujeitos eu não tinha obrigação nenhuma de dar o bom exemplo. Colonos e mestiços não tinham o compromisso formal de educarem o índio. Por outro lado, houve também aqueles, os quais deveriam estar preocupados com o avanço indígena no aprendizado que conduz à salvação e na conduta moral, porém, não o fizeram: os clérigos.

Esses religiosos leigos e não-jesuítas, já estavam na América antes da chegada da primeira leva dos companheiros. Assim sendo, segundo as cartas, ofereceram alguns impedimentos para o trabalho dos padres. A impressão que os gentios tinham dos religiosos era negativa, justamente pelo mau exemplo, pela má conduta dos que aqui estavam. Levando certo tempo para os jesuítas apresentassem a eles um comportamento diferenciado e, por meio disso, foram conquistando a confiança dos nativos. Quem conta esse episódio é o padre António Pires:

El pueblo gentil al principio nos dava poco crédito, y le parecia que les mentíamos y engañávamos, que los Padres y también los legos ministros de Satanás que al principio a esta tierra vinieron les predicavan y dezían por interés de sus abominables rescates; agora que comiençan a conocer la verdad, y ven el continuo amor con que los Padres los tratan y conversan (LEITE, 1956, p. 253; MB, v. I, § 3)<sup>46</sup>

Pouco tempo depois, Nóbrega escreve sem meias palavras:

<sup>44</sup> Informação dos primeiros aldeamentos, em 1583.

<sup>45</sup> Carta do Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga) ao Pe. Inácio de Loyola (Roma), em 1 de setembro de 1554.

<sup>46</sup> Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

Los clérigos desta tierra tienen más officio de demónios, que de clérigos: porque allende de su mal exemplo y custumbres, quieren contrariar a la doctrina de Christo, y dicen publicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, pues que son sus cativas, y que pueden tener los salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por excusar sus pecados y abominaciones. De manera que ningún demónio tenemos acá que nos persiga sino estos (LEITE, 1956, p. 270; MB, v. I, § 5, grifo nosso)<sup>47</sup>

O ano de 1551 parece ter sido difícil para os jesuítas. Tais queixas de Nóbrega viriam a ser publicadas pelo Secretário Geral da Companhia, Juan Alfonso de Polanco, em *Chronicon*:

No começo, os gentios dificilmente acreditavam no que nossos padres ensinavam, porque perceberam que sacerdotes e leigos que antes lhes tinham pregado procuravam só seus próprios interesses; no entanto, depois que constataram que os nossos desenvolviam seu trabalho sem espírito de lucro, mas exclusivamente em prol da salvação deles, queriam se tornar cristãos (POLANCO, 1999, p. 106; *Chron.*, 1551, § 446).

Os clérigos que vieram com o Bispo Sardinha também aparecem nas queixas de Nóbrega, dizendo que o Vigário “trouxe consigo huns clérigos por companheiros que acabarão, *com seu exemplo e mal usarem e dispensarem os sacramentos* da Ygreja, de dar com *tudo em perdição*” (LEITE, 1960, p. 73; MB, v. III, § 6, *grifos nosso*)<sup>48</sup>. Ora, é notória a bandeira que o jesuíta levanta. Não é só o estandarte de Cristo, como imaginado nos *Exercícios Espirituais*. O jesuíta possui um viés apologético da própria Ordem a qual ele pertence. O *modus procedendi* jesuítico é o que está apto a lidar com o índio. Os demais segmentos católicos, tal como Nóbrega argumenta nessa última carta, “nem as tinha por ovelhas de seu curral” (LEITE, 1960, p. 73; MB, v. III, § 5). Ainda mais! Esse posicionamento de Nóbrega também demonstra que a “*publicização* de um comportamento significa que o grupo social de que se faz parte compartilha da mesma forma de pensar e agir” (PAIVA, 2003, p. 54). Por conseguinte, a Companhia de Jesus exigia para si, em certa medida, a autoridade na educação na América portuguesa. Isso é muito significativo. Os jesuítas tomam para si o dever, por acreditarem em sua competência. Não se trata apenas de um acordo comum entre Coroa e Igreja, mas, também, de um discurso que se legitima enquanto necessário para a educação correta do índio.

Se por um lado o mau exemplo era uma má pedagogia, por outro o bom exemplo é o caminho para uma boa pedagogia. Prova disso é o paralelo estabelecido por Nóbrega entre ensino e exemplo e seus respectivos frutos:

Leonardo Nunez mandei aos Ilheos, huma povoação daqui perto, onde dá muito exemplo de si e faz muito fruto, e todos se spantão de sua vida e doutrina. Foi com elle Diogo Jácome, que faz muito fruto em insinar os moços e escravos (LEITE, 1956, p. 128; MB, v. I, § 14, *grifos nossos*)<sup>49</sup>.

Leonardo Nunez com “muito exemplo de si” e “sua vida”, “faz muito fruto”. Igualmente, Diogo Jácome “faz muito fruto em insinar”. Na prática, o bom exemplo funcionava tanto quando o ensino formal.

António Pires conta que por meio do bom exemplo de uma só índia cristã, outras tantas desejam seguir seu caminho, “diziendo con mucha lástima, que hasta aqui assí ellas como sus hijos fueron salvages, que por amor de Dios las enseñemos y doctrinemos” (LEITE, 1956, p. 263; MB, v. I, § 11)<sup>50</sup>. Há o relato de até mesmo um pagão que guardava a lei natural melhor do que os cristãos, inclusive era monogâmico “tão

<sup>47</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Pernambuco) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 11 de agosto de 1551.

<sup>48</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), em 5 de julho de 1559.

<sup>49</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

<sup>50</sup> Carta do Pe. António Pires (Pernambuco) aos padres e irmãos de Coimbra, em 2 de agosto de 1551.

afeiçoado a sua mulher e seus filhos que os nossos o apresentavam como modelo aos maus cristãos” (POLANCO, 1999, p. 107; *Chron.*, 1551, § 448).

Outros tipos de uso do exemplo como mecanismo pedagógico são possíveis identificar na documentação deixada pelos inacianos. Um deles é o exemplo mediante os castigos. Nóbrega relata que certa vez os gentios “a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas.” Para o jesuíta, eles

se ensoberbecem e fazem piores com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam (LEITE, 1957, p. 447; MB, v. II, § 2)<sup>51</sup>.

Nóbrega está tentando legitimar a sujeição por toda essa carta. Portanto, a argumentação aqui é em vista de justificar o abandono a “via amorosa” (PÉCORA, 1999) ou quaisquer que fossem os meios persuasivos pacíficos.

Os padres perceberam que o castigo de *um* renderia melhores frutos aos *demais*. Em contraponto à correção sem castigo, a qual, no sentido coletivo, teriam piores frutos. Portanto, a punição corporal, tal como o suplício estudado por Foucault (1999), seria, para além de um estilo penal, um mecanismo disciplinar. O que Foucault chama de “mecânica exemplar da punição” pode ser entendida aqui, não desviando “o homem do crime” (FOUCAULT, 1999, p. 13), desviando o homem do pecado.

Noutras ocasiões as benesses materiais trazidas pelos “civilizados” seriam objeto de chantagem diante do comportamento exemplar. O índio cristão deveria ter direito de acesso aos bens trazidos da Europa, diferentemente dos demais. Como uma barganha, o índio convertido entregava a sua alma ao cristianismo e recebia em retorno algo material desejado. Pero Correia dedica dois parágrafos à essa causa, os quais são intitulados:

§ 15. Para reduzir os índios à vida civil e religiosa o caminho suave é não dar nada do que os índios precisam senão aos já cristãos.

§ 16. Todos os índios dizem que querem ser cristãos, mas convém que vejam também nisso alguma utilidade material

(LEITE, 1956, p. 443-445; MB, v. I, § 15-16)<sup>52</sup>.

## Segundo o jesuíta, a sujeição do índio ao poder temporal e espiritual

puede hazer sin perjuizio de nada, y es mandar S. A. que so pena de muerte ningún christiano diese a indio ninguno de la Baya ni un anzuelo, ni cosa ninguna de ninguna calidad; y, haziéndolo así, yo confio que antes de mucho tiempo los pusiese debaxo del jugo de nuestro Rei del cielo y del de la tierra (LEITE, 1956, p. 443; MB, v. I, § 15).

Assim sendo, a parcialidade no tratamento servia de exemplo para os demais.

Em gênero literário distinto das cartas, o padre Manuel da Nóbrega chega a trabalhar o exemplo no *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557). Após abordar as dificuldades da conversão, sua “inconstância”, sua natureza, a constituição da alma indígena, a viabilidade de sua conversão e pontuar, comparativamente, os diferentes modos de converter o herege e o pagão; o jesuíta fecha as últimas falas de seus interlocutores abordando a importância do exemplo como meio eficaz na persuasão dos pagãos.

No *Diálogo* o ferreiro Matheus Nogueira e o irmão Gonçalo Álvarez conversam a respeito da melhor forma para a conversão. Qual seria o melhor meio para inculcar o

<sup>51</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Miguel de Torres (Lisboa), em 8 de maio de 1558.

<sup>52</sup> Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

comportamento moral nos nativos? Chegam à conclusão de que investir no bom exemplo daria mais frutos, ao invés de insistirem na pregação, no uso da palavra revelada, da teologia aplicada. É a vitória da prática sob a teoria. Do arrastar pelo exemplo, dos atos de misericórdia, da cura, e da crítica aos maus exemplos cristãos, em detrimento do sermão, da mera exposição doutrinária ou dos mecanismos formais de propagação da fé na Europa. Ao ler o documento na íntegra, é possível identificar que todo o esforço do seu autor na utilização de diversos fundamentos tomistas na fala dos seus personagens, em choque com a realidade da “inconstante natureza indígena”, possui um objetivo final, que é justificar a necessidade do emprego do bom exemplo como recurso pedagógico na conversão do gentio. Segundo João Adolfo Hansen (2003), “o *Diálogo* conclui que, dada a inconstância da alma dos selvagens brasileiros, a catequese deve seguir o modelo tradicional ou oral dos bons exemplos e das boas obras do ferreiro e não propriamente o da palavra escrita do humanista” (p. 22).<sup>53</sup>

O interessante, no entanto, é que Nóbrega, não apenas escreve o *Diálogo* como fruto do amadurecimento do seu pensamento missionário, mas como uma consolidação dos temas centrais teológicos em contato com o “novo”. O exemplo não surge como uma saída estratégica de conversão após outros testes. Em 9 de agosto de 1549 – portanto apenas alguns meses após sua chegada ao novo continente – o jesuíta já possui consciência da necessidade de bons exemplos – e diante de tantos maus – solicitando a vinda de padres da Companhia para que venham ser obreiros na grande colheita (LEITE, 1956, p. 123; MB, v. I, § 7)<sup>54</sup>. Noutra carta, um dia depois, Nóbrega reitera o pedido de vinda dos padres dizendo que “ciertamente no creo yo que en todo el mundo ay tierra tan aparejada para tanto fruto como esta, adonde veemos perecer las almas por falta, sin poderles valer” (LEITE, 1956, p. 141-142; MB, v. I, § 7)<sup>55</sup>. Segundo o jesuíta, os índios ansiavam pelos ensinamentos e o padre confiava na formação e exemplo dos seus.<sup>56</sup> Desse modo, a esperança no preparo dos jesuítas para adaptação aos diferentes contextos, sem perder a ortodoxia, coloca o pedido de envio de novos missionários como fundamental para a colheita de almas. Eles, os jesuítas, possuíam formação capaz de persuadir os índios no reto caminho, diferente do clero secular e dos colonos cristãos.

### 3 CONCLUSÃO

Todo o início da missão foi marcado pela falta de bens materiais. Além da ausência de vestes (LEITE, 1956, p. 111, 113, 115; MB, v. I, § 5, § 8, § 13;<sup>57</sup> LEITE, 1956, p. 127; MB, v. I, § 13)<sup>58</sup>, não há livros (LEITE, 1956, p. 440-442; MB, v. I, § 13)<sup>59</sup>; “nem há óleos para ungir, nem para baptizar” (LEITE, 1956, p. 115; MB, v. I, § 13)<sup>60</sup>; nem capas, ornamentos, altares, imagens, crucifixos, ferramentas de carpinteiro, sementes e mais livros (LEITE, 1956, p. 130-131; MB, v. I, § 16, 18)<sup>61</sup>. A escassez era tanta que até na falta de mantimentos os jesuítas tiveram que implementar o jejum forçado na disciplina dos pequenos índios, pois na “pobreza muita e o comer muito fraco, fazia-os jejuar” (ANCHIETA, 1933, p. 475)<sup>62</sup>. Os jesuítas estavam preparados para as dificuldades da pobreza.<sup>63</sup>

<sup>53</sup> Cf. HANSEN, 1995, p. 106

<sup>54</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

<sup>55</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Salvador, Baía) ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro (Coimbra), em 10 de agosto de 1549.

<sup>56</sup> Para azar dos missionários, as cartas seguintes nos mostram que a chegada de novos padres não atenuou as dificuldades.

<sup>57</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

<sup>58</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

<sup>59</sup> Carta do Ir. Pero Correia (S. Vicente) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de março de 1553.

<sup>60</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 10 de abril de 1549.

<sup>61</sup> Carta do Pe. Manuel da Nóbrega (Baía) ao Pe. Simão Rodrigues (Lisboa), em 9 de agosto de 1549.

<sup>62</sup> Em Fragmentos Históricos, Biografia do padre Manuel da Nóbrega por José de Anchieta.

<sup>63</sup> Desde antes da fundação, os primeiros companheiros abriam mão de uma vida luxuosa e das glórias desse mundo em prol de anunciarem o Evangelho e ajudar as almas. Já praticantes da mendicância e de uma vida voltada à simplicidade e sem exageros, os primeiros companheiros, em 1537, fazem os “votos de castidade e pobreza” (LOYOLA, 2005, p. 122; Autóbio., Cap. 10, § 93). O voto de pobreza estava presente no “DNA” da Companhia. Na sua aprovação da Companhia pelo Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540, na bula Regimini militantis Ecclesiae (BR, Tomo VI, § 4, p. 304) e nos documentos subsequentes: Fórmula do Instituto e a Carta Apostólica Exposcit

Dessa forma, mesmo na falta de recursos os padres sempre teriam o seu próprio testemunho de vida como um instrumento pedagógico. Se não tinham nada, apenas a roupa do corpo, isso ensinava a renúncia das paixões mundanas, o desapego dos bens materiais e a centralidade da vida espiritual. Não é por acaso que os padres aceitaram serem entregues aos Tamoios em Iperoig para fazer “as pazes” (LEITE, 1960, p. 120 et seq.; MB, v. IV)<sup>64</sup>. Não levaram ornamentos religiosos, nem livros, nem qualquer outro apetrecho da fé, apenas seus próprios corpos. E, ainda que tirassem sua vida, certamente o martírio não seria em vão, muitos aprenderiam com ele.

Nesse sentido, os padres da Companhia são como ensinamentos vivos. Como livros abertos a serem lidos e estudados, extraíndo aprendizado de toda ação exemplar piedosa. Em uma sociedade em que o ensino das letras era limitado a poucos e a gramática mostrava diversas dificuldades de tradução conceitual das palavras, assim, o exemplo cotidiano e as boas atitudes ensinavam. De um lado a leitura diária da vida dos padres, do outro as mais variadas tentativas de proporcionar uma linguagem que interligasse os dois mundos tão diferentes.

Conforme visto, a questão do exemplo está presente no arranjo das condições que permeavam a fundação da Companhia, refletem na elaboração da *Autobiografia* do seu fundador e desembarcam nas terras além-mar. Assim sendo, o início daquilo que poderíamos chamar de “História da Educação Europeia no Brasil” é marcado pelos conflitos de interesses políticos dos diversos agentes coloniais. Os quais, além de debaterem acerca da natureza indígena no intuito de fixarem os limites da exploração territorial e do trabalho,<sup>65</sup> também possuem dimensão educacional, ainda que se apresentem como empecilhos para o trabalho dos padres.

Portanto, a educação jesuíta no encontro com o Outro, descobre dificuldades que transcendem os obstáculos próprios da alteridade, como a tradução do cristianismo em categorias de pensamento e palavras da língua nativa. As dificuldades residem, também, naquilo que há de mais prático para a assimilação do índio: o exemplo. Consistindo, portanto, não somente no encontro entre europeus e ameríndios; mas nos embates de interesses e de modos de fazer próprios dos sujeitos vindos da Europa, como os religiosos e os colonos. Uma educação multifacetada que reside na complexidade das conjunturas históricas religiosas do século XVI e do encontro com o Novo Mundo.

## REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*. São Paulo, n. 144, p. 19-71, 2001. Síntese de pesquisa de Pós-Doutorado no Depto. de História FFLCH/USP. Supervisão de Laura de Mello e Souza.

ALEIXO, José Carlos Brandi. Apresentação. In: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones*: sobre os índios e sobre o poder civil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta*, S. J. (1554-1594). Cartas Jesuíticas III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933.

AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

---

debitum, de Júlio III, em 21 de julho de 1550. Nas Constituições da Companhia de Jesus a observância ao voto de pobreza apareceria por diversas vezes, lembrando da negação dos bens materiais, da prática da pobreza, sem aceitar estipêndio ou recompensa nas práticas sacras, missas, confissões etc. e a estar prontos a mendigar de porta em porta (Const. § 254, § 553, § 555, § 556, § 565, § 569, § 570).

<sup>64</sup> Carta do Ir. José de Anchieta (São Vicente) ao Pe. Diego Laines (Roma), em 8 de janeiro de 1565.

<sup>65</sup> Na América espanhola os nativos encontraram defensores da sua humanidade que impediram a sua escravidão. Contrário a posição de Juan Ginés de Sepúlveda, Frei Antonio Montesinos e Bartolomeu de Las Casas foram ferrenhos defensores de uma colonização branda e condenou os abusos de violência realizado pelos espanhóis (TODOROV, 1993). A Europa, paralelamente, discutia a respeito dos direitos dos índios. O dominicano Francisco de Vitória, professor de Nóbrega em Salamanca, foi um dos pioneiros humanistas que contribuíram para o êxito da renovação da escolástica no período de renascimento ao conciliar a tradição e os novos descobrimentos na defesa dos direitos dos índios (HANSEN, 1998, p. 367; ALEIXO, 2016).

- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- BARTHES, Roland. Loiola. In: BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Tradução Maria de Santa Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1971.
- BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CÂMARA, Luís Gonçalves da. Prólogo do Pe. Luís Gonçalves da Câmara. In: LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*. Tradução Antônio José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005. p. 19-23.
- COLLINSON, Patrick. Palavras, Linguagem e Livros. In: COLLINSON, Patrick. *A reforma*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- CONSTITUCIONES de la Compañia de Jesus. In: LOYOLA, Inácio de. *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FARIA, Marcos Roberto de. Ética e educação jesuítica no século XVI: formar soldados para Cristo. *Revista Filosofia Capital*, Brasília, v. 5, p. 62-76, 2010.
- FARIA, Marcos Roberto de. A identidade da Companhia de Jesus vista a partir de seus documentos fundantes. In: SEMINÁRIO NACIONAL DO HISTEDBR, 10. , 2016, Campinas, **Anais [...]**, Campinas: UNICAMP, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GAMBINI, Roberto. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi / Terceiro Nome, 2000.
- HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549 – 1558. *Rev. Inst. Est.*, São Paulo, n.38, p. 87-119, 1995.
- HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HANSEN, João Adolfo. Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus e a educação. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 30, p. 292-312. 2008.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora HUCITEC – História Social (USP), 1998.
- LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. *Sobre o ensino (De magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEITE, Serafim (org.). Monumenta Brasiliae v. I (1538-1553). In: LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Historica Societatis Iesu Volumen. 79. Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. X, Missiones Occidentales*. Romae: Via dei Penitenzieri, 1956.

LEITE, Serafim (org.). Monumenta Brasiliae V. II (1553-1558). In: LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Historica Societatis Iesu Volumen. 80. Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XI, Missiones Occidentales*. Romae: Via dei Penitenzieri, 1957.

LEITE, Serafim (org.). MONUMENTA BRASILIAE v. III (1558-1563). In: LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Historica Societatis Iesu Volumen. 81. Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XII, Missiones Occidentales*. Romae: Via dei Penitenzieri, 1958.

LEITE, Serafim (org.). MONUMENTA BRASILIAE v. IV (1563-1568). In: LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Historica Societatis Iesu Volumen. 87. Monumenta Missionum Societatis Iesu vol. XVII, Missiones Occidentales*. Romae: Via dei Penitenzieri, 1960.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução Vital Cordeiro Dias Pereira. 3. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Tradução Antônio José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

MANACORDA, Mario Alighiero. A educação no Quinhentos e no Seiscentos. In: MANACORDA, Mario Alighiero. *História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

MULLETT, Michael. As origens da Contra-Reforma. In: MULLETT, Michael. *A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da idade moderna europeia*. Tradução J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Bauru: Ed. EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. p. 373-414. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

POLANCO, Juan. Alfonso. Crônica da Companhia de Jesus no Brasil. In: BRESCIANI, Carlos. *Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 83-216.

RODRIGUES, Francisco. *A formação intelectual do Jesuíta* – Leis e Factos. Porto: Editora Livraria Magalhães & Moniz, 1917.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

URBANO, Carlota Miranda. Ortodoxia e heterodoxia no início da modernidade: poesia hagiográfica neolatina ao serviço da apologética jesuítica. *In*: SOARES, Carmen; FIALHO, Maria do Céu; MORÁN, María Consuelo Alvarez; MONTIEL, Rosa María Iglesias. (Coord.). *Norma & Transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Rulume Dumará, 2006.