

A formação do jesuíta brasílico e do cristianismo tupi no século XVI

Luís Kist*

Abstract: In 1560, a movement worried about the exclusion of the influence of the Brazilian customs in the order and about the maintenance of the "purity" of it in Brazil was initiated inside of the Jesus Company, expressed for an increasing severity in the election of its candidates. However, exactly with this concern and this severity, the Jesus Company not achieved to prevent that the Jesuits in Brazil could incorporate elements of native influence and assumed Brazilian typical characteristics, giving to them a proper identity, so distinct of European Jesuits. In the same way, even so the Jesuits watched over for the severity in Brazilian Indian catechesis and insisted on the requirement of the converted ones had to assume a characteristic Christian life style, they had not obtained to exempt the emergent Christianity in Brazil of the Indian mark. At last, the Brazilian catechetical context of century XVI generated identifiable transformations in the Europeans who came here, as in the Indians who inhabited here.

Palavras chave: jesuítas, índios, conversão, contexto colonial.

Os jesuítas chegaram ao Brasil, na metade do século XVI, com a missão de converter índios ao catolicismo, tarefa que mostrou-se, com o tempo, bastante árdua e não teve os resultados esperados. Mesmo assim, os inicianos acreditavam que no Brasil se poderia fazer muito pelo reino de Cristo e salvação das almas, bastava ter operários suficientes. De fato, os pedidos dos superiores do Brasil à Europa solicitando mais missionários são reiterados e abundantes nos escritos jesuíticos da época. E, mesmo que não tenha vindo o número esperado, os anunciadores do evangelho no Brasil foram crescendo ao longo das décadas; a maioria deles dedicava seus esforços à conversão e civilização dos índios. No entanto, muitos dos missionários enviados da Europa para a obra da conversão no Brasil, na tentativa de convencer os indígenas a incorporar os preceitos da doutrina católica, acabavam assumindo vários dos costumes indígenas, tornando-se, aos olhos jesuíticos, vítimas das ciladas do demônio e adeptos dos vícios gentílicos. Em virtude do risco que a missão brasileira representava à vocação dos inicianos, os superiores no Brasil ficaram encarregados de vigiar constantemente seu grupo de operários e de alertá-los das armadilhas do demônio, expressas nas tentações dos costumes gentílicos a que todos os missionários estavam expostos.

Sucumbir à tentação de adotar costumes indígenas era algo inaceitável à lógica jesuítica européia, pois significava renunciar à bandeira de Cristo, por eles anunciada, e aderir

à bandeira do demônio, contra quem lutavam. Pior que isso, renunciar à pureza do catolicismo para adotar uma vida mais parecida com a dos índios representava um questionamento às crenças dos arautos do evangelho: se até os anunciadores da doutrina católica abriam mão dela em favor de costumes gentílicos, como convencer os índios de que ela era a verdade acerca das coisas divinas e o único caminho para a salvação? Enfim, significava trocar de lado na luta entre os “guerreiros de Cristo”¹ e as milícias de Lúcifer. Algo, evidentemente, lamentável aos olhos dos jesuítas, que acreditavam ser os propagadores da verdade.

Diante desse risco de enfraquecimento da esquadra jesuítica, surgiram, dentro da ordem, preocupações e cuidados com a formação do jesuíta e com a preservação dele na vocação. A acomodação do jesuíta ao contexto local, que os documentos fundadores da ordem recomendavam, não devia descaracterizá-lo como homem comedido e fiel à doutrina católica, e o fim da formação no Brasil era desenvolver em cada um as atitudes e qualificações necessárias para viver no meio dos índios sem o risco de abandonar ou macular os preceitos católicos trazidos de Portugal e Roma. A aposta num rigor na formação dos jesuítas, não conseguiu, porém, evitar que a Companhia no Brasil fosse incorporando elementos da cultura indígena. Concluiu-se, então, que nem todos os que mostravam boa vontade de ingressar na Companhia eram aptos à missão dela, o que levou a um rigor cada vez maior na seleção dos candidatos à ordem no Brasil. Diante da preocupação com a pureza européia da Companhia, os índios foram desde o princípio tidos por ineptos a ser membros dela. Um dos poucos jesuítas que apostava nos meninos índios como potenciais candidatos à Companhia de Jesus foi Nóbrega, mas a opinião dele em favor da possibilidade de receber na Companhia meninos índios não conseguiu que algum deles efetivamente se tornasse jesuíta, embora tenha conseguido mandar alguns para serem formados na Europa. A maioria dos jesuítas também não aprovava a idéia de admitir na Companhia mamelucos. Já em 1556, o P. Luiz da Grã, homem que, ao lado de Nóbrega, mais formava opiniões no Brasil, afirmava que os mamelucos não tinham talento para a Companhia.² Essa opinião generalizou-se e resultou na decisão, tomada na década de 1560, de não mais admitir à Companhia no Brasil índios ou mestiços. Restavam os filhos de portugueses, nascidos aqui. Como os missionários provindos da Europa eram insuficientes para dar conta da obra de conversão brasileira, concedeu-se a eles ainda alguma confiança, mas sempre se recomendava muita cautela antes de admitir um deles. É o que recomenda o superior geral da ordem, em Roma, ao superior jesuítico no Brasil, já em 1566: “não me parece que de todo se deve determinar fechar-lhes a porta, porque

¹ A expressão é empregada pelo Ir. Vicente Rodrigues, em carta de 17 de Maio de 1552 - Monumenta I, p.313.

² Carta do P. Luiz da Grã ao P. Inácio de Loyola; Piratininga, 1556 - Monumenta II, p.288.

poderia ser que escolhesse Deus N.S. alguns deles que ali nascem, dando-lhes dom natural e tanta copia de sua graça, que pudessem ser admitidos à Companhia” (Carta do P. Francisco de Borja; Roma, 10 de Janeiro de 1566). Esse conselho foi seguido fielmente no Brasil, levando a uma crescente descrença em relação à aptidão também deles para ser membros da ordem, até que, em 1579, os jesuítas do Brasil aprovam “o parecer da consulta, no que toca em não receber na Companhia nesta província os nascidos no Brasil ou criados aqui por muito tempo, pois a experiência de muitos anos mostrou que não são aptos para nosso instituto” (Algumas coisas que da província do Brasil se propõem ao P. Geral neste ano de 1579 e respostas a elas). Em resposta, o superior geral da ordem, P. Everardo Mercuriano, ordena que não se receba mais à Companhia no Brasil índios, mestiços ou nascidos no Brasil.³ Os catálogos posteriores demonstram que a ordem não foi respeitada integralmente e continuava-se a receber portugueses nascidos no Brasil. A falta de operários era o argumento para a admissão deles, mas os superiores de Roma continuavam solicitando o cumprimento da proibição. E aos recebidos à Companhia e que não demonstravam aptidão para o serviço devoto da ordem, ordenava-se que deviam ser despedidos.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que aumentava o rigor na seleção dos candidatos à Companhia no Brasil, começaram a surgir, no século XVI, recomendações dos jesuítas do Brasil para que também na Europa houvesse uma seleção maior dos missionários enviados ao Brasil, pois nem todos os que provinham de lá eram aptos para a missão brasileira. Isso porque cada vez mais a Companhia no Brasil assumia feições próprias, diferenciando-se de alguma forma da Companhia tal como era na Europa. Diante disso, nem todos os que de lá vinham adaptavam-se ao contexto brasileiro e vários deles foram enviados de volta por não se adequarem à Companhia no Brasil. Como eram os mais velhos e os mais modelados pelos parâmetros da formação européia que, geralmente, tinham maior dificuldade e resistência na adaptação ao Brasil, decidiu-se, após alguns anos de discussões, pela estratégia de trazer os jesuítas da Europa para o Brasil ainda estudantes, para formá-los aqui em conformidade com o contexto. No entanto, mesmo ainda estudantes, vários tiveram dificuldades em adaptar-se à Companhia no Brasil ou resistiam a sua adaptação, dificuldade expressa na resistência de muitos deles em aprender a língua brasílica, aprendizagem tida como indispensável para atuar convenientemente na missão brasileira. Essa resistência dos provindos da Europa em aprender a língua brasílica e a proibição de receber na Companhia os nascidos no Brasil, criava um problema: a carência de missionários que soubessem a língua

³ Carta do P. Cristóvão de Gouveia ao P. Peral, Baía novembro de 1584.

dos índios. Sem esse conhecimento, a catequese indígena ficava prejudicada ou ineficaz. Um bom resumo da situação dos missionários no Brasil é feita pelo P. Cristóvão de Gouveia, em sua visita ao Brasil, em princípios da década de 1580:

“Dos nascidos no Brasil que agora há, a maioria se receberam antes do ano de 79, em que o P. Everardo, de boa memória, ordenou que não se recebessem, e pelo que tenho aqui visto, posso afirmar a V.P. que eles são os que levam a maior parte do peso e trabalho na conversão, doutrina e aumento da nova cristandade; que se não fossem eles, mal se poderia conseguir o fim que aqui se pretende, porque, como a língua brasílica é a eles quase natural, têm muito talento, eficácia e autoridade com os índios, para fazer-lhes práticas acerca das coisas da fé e os persuadem no que é necessário para mantê-los quietos e contentes, e, como são nascidos aqui, suportam mais facilmente os trabalhos contínuos e as poucas comodidades que aqui há para viver, e os que vêm de Portugal, ainda que aprendam a língua, não chegam a mais que a entendê-la e falar alguma pouca coisa para ouvir confissões, nem conseguem tanto com os índios como os outros que sabem seus modos e maneiras de falar” (Carta do P. Cristóvão de Gouveia; Baía, novembro de 1584).

Diante disso, conclui que de Portugal

“antes venham menos que mais, e que sejam pessoas de virtude, que sejam servos que não darão aqui trabalho sem fruto, como o têm feito muitos que de lá vieram nos anos passados, porque, como não têm vocação do Brasil, não aprenderam a língua, nem se tem acomodado à terra, e cada dia vão desfalecendo no espírito e lançam mão de ocasiões com que se perdem de todo” (Carta do P. Cristóvão de Gouveia; Baía, 31 de Dezembro de 1583).

Enfim, a Companhia no Brasil foi assumindo, ao longo do século XVI, características próprias, o que implicava dos provindos da Europa uma adaptação, que nem todos conseguiam. Os que maior dificuldade tinham de adaptação ao Brasil eram os que mais prezavam por uma pureza europeia no modo de proceder da Companhia e que estavam mais presos aos parâmetros europeus de atuação dela. E, por mais que a Companhia zelasse por uma formação rigidamente escolástica no Brasil, por mais que regresse nos mínimos detalhes a vida de cada um de seus membros e exigisse deles obediência cega às orientações providas de Portugal e Roma, não conseguiu impedir que assumisse feições próprias no Brasil, resultado da incorporação de alguns dos costumes da terra. Ademais, uma coisa eram os conceitos filosóficos e teológicos que pautavam os documentos de orientação missionária da ordem; coisa bem diferente era a ação concreta de cada jesuíta em particular, envolta em dificuldades e frustrações inexistentes nas teorias fabricadas na Europa.

Ao lado dessa preocupação com a pureza dos jesuítas no Brasil, havia a preocupação catequética de transformar os índios do Brasil em cristãos puros, idéia gerida principalmente pela suposição dos primeiros jesuítas de que os índios eram tabula rasa, na qual se poderia, portanto, gravar a doutrina católica em sua forma mais pura. “Aqui poucas letras bastam, porque são todos papel branco e no há mais que escrever ‘a prazer’” (Carta de Nóbrega; Salvador, 10 de Agosto de 1549). Esse entusiasmo inicial com a conversão era

reforçado pelas atitudes de alguns índios que se dispunham a ouvir as pregações dos padres e que corriam atrás deles pedindo para serem batizados. No entanto, não demorou para que os inacianos percebessem uma série de dificuldades nos trabalhos de conversão, sobretudo a de que os índios, na verdade, não eram o papel em branco que imaginavam ser, mas estavam enraizados em costumes tidos por inconciliáveis com a vivência do cristianismo. Perceberam, também, que os índios não estavam muito dispostos a substituir suas crenças ancestrais pela doutrina católica, como desejavam os missionários. Além disso, notaram, ainda, que a principal ferramenta de propagação dos evangelhos, a pregação, mostrava-se ineficaz com os índios, pois estes não se convertiam por meio de artifícios argumentativos. E os sucessos momentâneos por vezes conseguidos com uma entusiasmada pregação de algum padre eram enganadores, pois os índios não ouviam os padres pelo que falavam, mas porque falavam bem; admiravam a arte retórica, mas não o conteúdo do discurso. Essa situação levou os inacianos a restringir sempre mais a concessão de batismo aos moribundos e aos que davam provas de sincero interesse em seguir os preceitos da doutrina católica. Também desenvolveram outras estratégias de catequese, além da pregação, que implicavam numa transformação social e econômica dos índios e que lhes impunha um dia-a-dia regrado por parâmetros civilizatórios. Todas essas imposições, porém, não conseguiram operar a substituição das crenças religiosas dos índios, pois, ainda que seguissem as leis que lhe eram impostas, obrigados como estavam, internamente não abriram mão de suas características culturais e religiosas. Em outros termos, eles acomodaram seus costumes ancestrais à vivência da religião católica.

Os inacianos, diante dessa situação, convencidos pelo contexto de que não conseguiriam tornar os índios cristãos europeus, passaram a aceitá-los do jeito que eram e da forma como viviam o cristianismo. Na verdade, eram precisamente as concessões que os inacianos faziam aos índios que geraram o catolicismo tupi que se desenvolveu nos aldeamentos, pois desde os inícios adequaram a catequese ao gosto dos índios, para conquistar a simpatia deles. Assim, as danças e músicas indígenas foram sempre resignificadas pelos inacianos e utilizadas como estratégias catequéticas. No entanto, essa resignificação se deu nos índios de um modo diverso ao pretendido pelos inacianos: os parâmetros interpretativos dos índios não eram os mesmos que os dos jesuítas. Da mesma forma, a seleção de costumes lícitos e costumes proibidos, que os jesuítas fizeram para os índios, deu margem à resignificação da doutrina cristã, pois os critérios adotados pelos missionários para essa seleção não eram tão transparentes para os índios, nem tinham tão clara noção da diferença entre sagrado e profano como os missionários. Por fim, outra grande resignificação ocorreu

com a tradução da doutrina cristã para a língua brasílica, efetuada desde os inícios pelos jesuítas, que resultou, certamente, em algo bem diverso daquilo trazido da Europa nos catecismos em latim. Além do mais, ainda, a própria interação simbólica de elementos da cultura tupi e cultura européia foi interpretada de modos diferentes por cada um personagens envolvidos no processo catequético.

Enfim, os jesuítas nunca conseguiram controlar as crenças dos índios; conseguiram controlar alguns de seus costumes, mas não suas crenças. E o projeto inicial que tiveram para os índios no Brasil foi, pouco a pouco, sendo moldado pelo contexto brasileiro e pela atuação dos índios. Com efeito, a catequização dos índios no Brasil foi um processo de negociação e acomodação que envolvia ambos os lados: índios e jesuítas negociavam paralelamente conforme as circunstâncias de cada momento. E as transformações ocorriam em ambos os lados: tanto índios quanto jesuítas foram sendo alterados, sem que deixassem de ser índios ou jesuítas. Na verdade, não poderia ter sido diferente, pois a tendência de apresentar os índios ou como vítimas do processo colonizador europeu ou como mártires heróis pela defesa da pureza de sua cultura negligencia a importância dos índios na formação do contexto resultante do contato. Índios e jesuítas foram juntos os protagonistas do catolicismo que aqui se desenvolveu, e a compreensão do conceito de cultura como algo fechado, estanque e impenetrável, mostra-se pouco aplicável na interpretação do contato entre ameríndios e europeus. É o que demonstram diversos estudos em várias partes da América. Isso porque, no caso do processo de catequese jesuítica no Brasil, é ilusório considerar todos os jesuítas provindos da Europa uma unidade cultural e religiosa. Da mesma forma, os índios do Brasil com os quais os jesuítas trabalharam, embora todos abrangidos pelo termo genérico “tronco lingüístico tupi”, formavam uma diversidade nem sempre visível. Portanto, concluir que no contato entre jesuítas e índios um dos lados pudesse manter imaculadamente sua cultura, enquanto o outro seria vítima um processo de aculturação irreversível, é desconsiderar uma série de fatores que fizeram parte do processo de catequização.

Concluindo, a catequese jesuítica dos índios no Brasil caracterizou-se por um complexo processo de traduções e ressignificações de ambos os lados, dando origem a uma religião e língua comum, que não era nem a dos europeus nem a dos índios. E, embora cada um deles tivesse que fazer concessões, os europeus permanecerem europeus e os índios não deixaram de ser índios. Ao mesmo tempo, porém, não permaneceram os índios do pré-contato com os brancos, nem os jesuítas unicamente formados pela Europa. Juntos, jesuítas e índios geraram nos aldeamentos um catolicismo com feições próprias, caracteristicamente tupi.

BIBLIOGRAFIA:

Fontes primárias:

- *Algumas coisas que da província do Brasil se propõem ao P. Geral este ano de 1579 e respostas a elas*, in Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.
- AQUAVIVA, P. Cláudio. *Carta ao Provincial Pero Rodrigues*. Roma, 13 de Fevereiro de 96, In Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.
- *Catálogos da Província do Brasil: 1574, 1584, 1589, 1598, 1600* - In Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.
- GOUVEIA, P. Cristóvão de. *Carta ao P. Geral Cláudio Aquaviva*. Baía, novembro de 1584, In Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.
- _____ Carta ao P. Geral Cláudio Aquaviva. Baía, 31 de Dezembro de 1583, In Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.
- *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma, 1956.
- *Monumenta Brasiliae II (1553-1558)*. Roma, 1957.
- *Monumenta Brasiliae III (1558-1653)*. Roma, 1958.
- *Monumenta Brasiliae IV (1563-1568)*. Roma, 1956.
- TRAVASSOS, P. Simão. *Carta ao P. Geral*. Pernambuco, 08 de Março de 1592, In Archivum Societatis Iesu Romanum – cópia microfilmada no Instituto Anchietano de Pesquisas.

Fontes secundárias:

- ALBERRO, Solange. La aculturación de los españoles en La America colonial. In: BERNARD, Carmen (compiladota). *Descubrimiento, conquista e colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura, 1998, p. 249-265.
- BOCCARA, Guillaume: “Mestizaje salvaje”: trabajo, y resistencia en la frontera hispano-mapuche. In. PAIVA, Eduardo F. e ANASTASIA, Carla M. J. (org.) *O Trabalho Mestiço. Maneras de pensar e formas de viver*. Séculos XVI a XIX. SP: AnnaBlume, BH: UFMG, 2002, p. 265-276.
- CASTELNAU-L’ESTOLE, Charlotte de. *Les Ouvriers d’une Vigne Stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento Mestiço*. SP, Companhia das Letras, 2001.
- _____ *El poder sin limites. Quatro despostas indígenas a la dominación española*. México, INAH, 1993. (Introducción).
 - LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa, Livraria Portugália – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938 – tomo I.
 - POMPA, Cristina. *Religião como Tradução, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, SP, ESCUS, 2003.