

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DAVIS MOREIRA ALVIM

A COLÔNIA IMAGINADA

**Anchieta e as metamorfoses do imaginário
medieval na América portuguesa
(1534-1597)**

**VITÓRIA
2004**

DAVIS MOREIRA ALVIM

A COLÔNIA IMAGINADA

Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América portuguesa (1534-1597)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Orientador: Profº Drº Ricardo da Costa.

**VITÓRIA
2004**

DAVIS MOREIRA ALVIM

A COLÔNIA IMAGINADA

Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América portuguesa (1534-1597)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História
Área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo da Costa
Orientador

Prof. Dr. Estilaque Ferreira dos Santos

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

Prof.^a Dr.^a Célia Cristina da Silva Tavares

A minha família, principalmente minha mãe, por seu apoio incondicional desde o meu primeiro passo em direção à graduação em História.

Ao meu anjo, Ziza.

Agradecimentos

Quero agradecer antes de tudo ao meu orientador e medievalista, Prof. *Ricardo da Costa*, pela dedicação e paciência sem as quais eu não poderia me arriscar no tema das metamorfoses do pensamento medieval no Brasil.

A meus professores de graduação na Ufes, aos quais nunca agradei pessoalmente, quero deixar meu registro agora:

A *Adriana Campos* por, desde cedo, despertar minha atenção para o Mundo Moderno, um especial obrigado;

A *Beatriz Nader*, por estimular meu interesse pelo universo imaginário do Brasil colonial e por me indicar as primeiras obras sobre o tema, muitas delas ainda presentes nesse trabalho;

A *Estilaque Ferreira dos Santos*, pelas orientações em minhas primeiras pesquisas e, mais que isso, pelos caminhos apontados, inclusive o estudo do pensamento do padre Anchieta, caminhos esses que ainda tento percorrer;

A *Vânia Losada Moreira*, pela amizade e pela simples, porém fundamental, oportunidade de ter participado de suas aulas sempre instigantes;

Aos membros da banca examinadora de qualificação do presente trabalho, Professores *Gilvan Ventura da Silva* e *Estilaque Ferreira dos Santos*, além do Professor *Geraldo Antônio Soares*, pelas leituras atentas que fizeram de meu texto e pelos inúmeros conselhos e correções que indicaram quando de minha banca de qualificação, meu muito obrigado;

A professora *Célia Cristina da Silva Tavares*, pela presteza com que atendeu ao convite para participar de minha banca examinadora;

E, por fim, aos meus colegas de turma, alguns amigos já de outras datas, pela atenção, pelo bom humor e tolerância que sempre tiveram com minhas indagações.

[...] dizem-nos sempre que eles estão lá como bestas
sem saberem das coisas de Deus
Nosso Senhor por sua infinita misericórdia
plante em toda a terra sua santa fé, livrando-a
do grande cativeiro em que está do demônio.

José de Anchieta

RESUMO

A pesquisa trata do *imaginário* do padre José de Anchieta (1534-1597), analisando suas raízes medievais, bem como suas metamorfoses na América portuguesa. Anchieta utilizou os *bestiários* medievais, a *demonologia*; direcionou a política terrena para o mundo espiritual; acreditou contar com a ajuda celeste através de *hierofanias* e *flagelos*; apregoou a *guerra justa* em nome de Deus e da conversão do *infiel*; providenciou uma *boa morte* para várias pessoas; desejou para si e conclamou aos outros o ideal do *martírio*; defendeu a *subordinação do governante a Deus* e fundamentou a autoridade do governo secular no poder concedido diretamente pela Divindade. Utilizei como documentação algumas cartas escritas pelo jesuíta que abrangem o período de 1554 a 1594 e o poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, escrito provavelmente no período de 1560 a 1562 e publicado em Portugal pela primeira vez no ano de 1563. Os principais temas explorados pela pesquisa foram: o *índio*, o *sagrado*, a *morte*, a *guerra* e o *tomismo*. Temas separados de forma arbitrária e didática na exposição, mas que se misturam e dão sentido um ao outro, pois o pensamento anchietano, como o medieval, não via fronteira nítida entre os fins da política e os da religião; aproximava e dialogava o mundano com o espiritual subordinando o primeiro ao último; vivia e agia em nome de um Deus único, presente, militarizado; enfim, direcionava a guerra, o governo e o momento da morte, para Deus.

Palavras-chave: Anchieta; imaginário; jesuítas.

ABSTRACT

The research presented hereinafter deals with Jesuit priest Jose de Anchieta's (1534-1597) imaginary, by analyzing their medieval roots, as well as their metamorphoses in Portuguese America. Anchieta made use of medieval *beastiaries*, the *demonology*; directed earthly politics towards the spiritual world; believed he could count on heavenly support by means of *hierophanies* and *chastisements*; proclaimed the so-called *fair war* in God's name for the conversion of the *heathen*; provided several people with a *good death*; wished for himself and called others to adhere to the ideal of *martyrdom*; defended the *governor's subordination to God* and founded government authority on the power directly granted by the Deity. I have used as documentation some letters written by the Jesuit priest himself, comprising the period from 1554 to 1594, and the epic poem *De Gestis Mendi de Saa*, probably written within the period from 1560 to 1562 and published in Portugal by the first time in 1563. The main themes approached by the research were: the *indian*, the *sacred*, *death*, *war*, and *tomism*. Such themes have been set apart in an arbitrary and didactic way during the explanation, but they surely intermingle and provide each other with sense, since Anchieta's thought, as medieval thought likewise, would see no clear boundary between the purposes of politics and those of religion; would approach and deal with the worldly and the spiritual, by subordinating the former to the latter; would live and act on behalf of a sole, omnipresent, militarized God; and after all, would direct war, the government and the instant of death towards God.

Keywords: Anchieta; imaginary; jesuits.

SUMÁRIO

1. Introdução	9
2. A Ordem	21
2.1. O Fundador.....	22
2.2. Os Semeadores.....	26
2.3. Permanências medievais.....	35
3. O Sagrado.....	41
3.1. Os Homens.....	42
3.2. A Natureza.....	49
3.3. Um mundo hierofânico.....	56
4. O Índio.....	59
4.1 As bestas	59
4.2. Servos do Demônio	64
4.3. Os convertidos.....	69
5. A Morte.....	76
5.1. A Conversão.....	76
5.2. A boa morte	79
5.3. O Martírio.....	86
5.4. A morte conversora	94
6. A Guerra.....	96
6.1. Fernão de Sá e as virtudes da guerra.....	96
6.2. Mem de Sá: o governante guerreiro	104
7. O Tomismo.....	111
8. Conclusão	122
9. Referências	125
Fontes Primárias.....	125
Fontes secundárias	127

1. Introdução

A memória histórica do padre José de Anchieta (1534-1597) tem presença marcante no Estado do Espírito Santo. “Anchieta” nomeia o palácio do governo, localizado no centro de Vitória, e também a antiga cidade de Reritiba, ao sul do Estado, local onde o jesuíta passou os últimos momentos de sua vida. Anualmente é realizada uma caminhada, quando fiéis e turistas refazem durante dias o caminho percorrido pelo padre através do litoral. Algumas placas na beira das praias, simbolizadas com pequenas marcas de pés, indicam que, supostamente, ali passou o religioso, há quase cinco séculos.

Porém, para os livros de História, Anchieta foi mais do que memória. Homem de aparência frágil, ele fundou, juntamente com outros jesuítas, a cidade de São Paulo; foi autor de obras famosas, como a *Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*¹ e participante heróico da Confederação dos Tamoios quando, como refém, teria escrito nas areias da praia seus famosos versos dedicados à Virgem, que mais tarde resultariam no *Da Virgem de Santa Maria Mãe de Deus*.² Suas visitas à capitania do Espírito Santo são contadas com orgulho pelos livros didáticos locais e sua partida relatada com tristeza, pois “José de Anchieta gostava do Espírito Santo”.³

O Anchieta de seus admiradores religiosos era também frágil e doente, mas, além disso, protagonizou casos maravilhosos, revelações, profecias, êxtases com ou sem levitação, domínio sobre aves e feras e, principalmente, taumaturgia.⁴ Por exemplo, na capitania do Espírito Santo, ele teria feito um menino mudo desde o nascimento

¹ ANCHIETA, José de. **Arte de Gramática da Língua mais usada na costa brasileira**. São Paulo: Loyola, 1990.

² ANCHIETA, José de. **Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus**. São Paulo: Loyola, 1980.

³ MORAES, Neida Lucia. **Espírito Santo: história de suas lutas e conquistas**. Vitória: Artgraf, 2002. p. 118. Sobre a predileção de Anchieta pela capitânia do Espírito Santo, Cf. CARDOSO, Armando. **O Bem-Aventurado Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1982. p. 61.

⁴ Cf. VIEIRA, Celso. **Anchieta**. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello, 1929. p. 233.

falar, Estevão Machado, ao pedir-lhe um juízo sobre um jogo do pato.⁵ Em Reritiba, em meio aos índios trazidos “do sertão”, veio um anão, aleijado de nascença. Quando o padre foi recebê-los, todos estavam de pé, com exceção do anão. Anchieta, ao perceber a impossibilidade do homem de se levantar, lhe estendeu um bordão no qual, ao primeiro toque, fez com que o índio comesse a andar.⁶

Nesse trabalho resolvi me arriscar em um terreno pouco explorado pelos estudos sobre Anchieta: o *imaginário*. Adentrar o universo mental do jesuíta foi tomar contato com um mundo fascinante, permeado pela certeza inabalável de estar participando de uma missão em nome do Senhor, missão com um sentido claro e único: a salvação de almas, inclusive a sua própria. Nesse universo, irrigado por formas mentais tipicamente medievais, não havia espaço para dúvidas ou incertezas. Povoado por seres fantásticos, anjos, diabos, monstros e animais ferozes, esse mundo entrelaçava o espiritual e o temporal, numa dialética que levava os homens ao céu e trazia também o céu ao mundo dos homens.

Chegar a essa temática envolveu percorrer um caminho. A leitura de algumas obras sobre o imaginário medieval me deixaram fascinado. Historiadores como Georges Duby e Jacques Le Goff, mesclando a abordagem sobre o mundo mental do medieval com uma maneira viva e direta de escrever, pareciam trazer o incrível mundo dos trabalhadores, religiosos e guerreiros da Idade Média até a minha sala.⁷

Paralelamente, e inspirado por aqueles autores, me interessei por abordar o imaginário luso-brasileiro. Historiadores como Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Ronald Raminelli, entre outros, já haviam aberto o caminho do estudo das formas mentais na América portuguesa.⁸ Ao mesmo tempo, uma bibliografia ainda

⁵ O “jogo do pato” era uma brincadeira comum no período colonial. A ave era solta e pertencia a quem a agarrasse primeiro. O comentado Estevão Machado, já adulto, testemunhou no processo apostólico para a beatificação de José de Anchieta, Cf. CARDOSO, 1982, p. 62.

⁶ CARDOSO, 1982, p. 62.

⁷ Duas obras chamaram especialmente minha atenção: DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines**: 27 de julho de 1214. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993; LE GOFF, Jacques. **São Luis**: biografia. São Paulo: Record, 1999.

⁸ No decorrer do trabalho o leitor poderá observar que dei preferência ao termo “América portuguesa”, sem no entanto me furtar, para evitar repetição, de utilizar expressões como “Brasil colonial” ou “período colonial”. O importante é lembrar que os historiadores não podem escrever a história desse

relativamente recente, deixava de ver a Península Ibérica moderna como um mundo que rompeu com a tradição medieval, deixando transparecer que lá, mais do que em outras regiões da Europa, o passado estava vivo e transformado em presente. Lá, o medievo não se apresentava como uma “Idade de Trevas” e de atraso, mas um passado de ouro, idealizado, marcado pelo valor heróico de seus guerreiros, pelos romances de cavalaria, pelas hagiografias e trovas. O tomismo estava na ordem do dia, convocado como teologia responsável pelo combate à reforma luterana, a Maquiavel e para o desafio de incorporar novos povos às mentes das sociedades peninsulares.⁹

Essas obras indicavam caminhos que pareciam condensar meus interesses de pesquisa: para explorar a especificidade do imaginário da América portuguesa, era preciso levar em conta suas heranças medievais. Foi preciso abandonar a periodização arbitrária e anacrônica que via nas grandes navegações, nas reformas religiosas do século XVI e nos encontros culturais do Novo Mundo apenas movimentos de ruptura e exorcismo do passado.

Após percorrer esse caminho, por sugestão de meu antigo orientador, o professor Dr. Estilaque Ferreira dos Santos, cheguei ao meu objeto de estudo: o imaginário do padre José de Anchieta. Li primeiro suas cartas e delas extraí parte dos temas explorados nesse trabalho: as representações sobre os índios, a presença do sagrado entre os homens e a morte. Surpreendi-me, no entanto, com o contato com o poema épico, *De Gestis Mendi de Saa*, que apresentava de forma ainda mais explícita, rica e dramática alguns pontos que extraí de sua correspondência ativa.

Logo na epístola dedicada a Mem de Sá, em cerca de apenas quatro páginas, encontrei referências a todos os temas que havia anteriormente reunido nas incontáveis horas que passei com suas cartas. No entanto, Anchieta às vezes me

período como se seus protagonistas soubessem que a colônia iria se transformar, no século XIX, num Estado Nacional. Cf. NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: NOVAIS, Fernando A; SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 14-39.

⁹ Para uma discussão mais detalhada dessa bibliografia ver capítulo 2, item 2.3.

confirmou as hipóteses que formulei, mas também me confundiu, me contradisse e, pior, em certos momentos, se negou a responder as minhas questões.

Toda a pesquisa caminhou em direção a uma afirmação: José de Anchieta pensou a América portuguesa ancorado no imaginário medieval. Imbuído de elementos de fantasia, de mitologia e de religiosidade, o jesuíta adaptou permanências mentais típicas do passado medieval ao projeto político português de conquista da América. Para um homem que acreditava na primazia do espiritual sobre o temporal, não foi complicado ver em Portugal e seus representantes no ultramar um “braço”, autorizado pela divindade, a realizar a guerra contra o infiel, que ocupava as terras-alvo de conquista na América.

A proposta desse trabalho foi, através de um estudo de caso, investigar no imaginário do padre José de Anchieta as relações de permanência e adaptação com a cultura medieval tardia. Na precisa expressão de Peter Burke, o objetivo foi passar “do telescópio para o microscópio”,¹⁰ sem abandonar o profícuo diálogo com a macro-história. Através de um microcosmo individual, tentei recuperar as raízes medievais do imaginário de José de Anchieta, observando suas formas, mais ou menos metamorfoseadas, na América Portuguesa.¹¹ Ou seja, não se trata de uma narrativa cronológica da atuação do padre na América Portuguesa, trabalho já realizado pelos seus biógrafos.

O problema foi invertido: busco a colônia imaginada por um indivíduo. A questão que me propus pensar foi como Anchieta imaginou o universo à sua volta. Mais precisamente: qual foi o papel do imaginário medieval nas construções e reconstruções mentais do padre José de Anchieta? Tendo consciência da vastidão

¹⁰ BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 61.

¹¹ O estudo do indivíduo na história recebeu crescente atenção dos historiadores do século XX. Sem abandonar o estudo das estruturas e a história total, Lucien Febvre estudou grandes personalidades da história. Cf., por exemplo, FEBVRE, Lucien. **Michelet e a Renascença**. São Paulo: Record, [19--?]. Mais recentemente, temos a biografia de São Luis escrita por Jacques Le Goff, autor que também se dedicou a outros indivíduos. Cf. LE GOFF, 1999. A micro-história, cujo mais conhecido representante é o italiano Carlo Ginzburg, revelou ainda a possibilidade da pesquisa do “microcosmo individual” para os anônimos da história estudando as idéias do moleiro Menocchio. Cf. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

da questão, escolhi algumas temáticas presentes nas fontes que nortearam esse estudo: as hierofanias, as representações do índio, da morte, da guerra e o tomismo.

Estudar o universo mental de Anchieta foi exorbitar o limite colocado pelas constatações da experiência concreta e explorar imagens mentais algumas vezes criadas, outras vezes cristalizadas, sem desvinculá-las do mundo concreto e da prática do ator histórico.¹² É preciso lembrar que o imaginário é um sistema de idéias e imagens de representação coletiva que precisa ter um mínimo de verossimilhança com o mundo vivido para que tenha aceitação social.¹³

O imaginário não se confunde com o seu “termo vizinho”: a representação. Os âmbitos desses dois conceitos se interpenetram parcialmente, mas devem ser cuidadosamente distinguidos.¹⁴ O imaginário pertence ao campo da representação, mas enquanto este último, vocábulo de grande generalidade, está ligado ao processo de abstração e engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior, o imaginário é responsável pela tradução não reprodutora, ele não simplesmente transposta o concreto em imagem do espírito, mas cria, modifica. Para além da representação, que é “apenas” intelectual, o imaginário é arrastado pela fantasia. Suas imagens mentais não são imóveis, ao contrário, são coletivas e “amassadas pelas vicissitudes da história, e formam-se, modificam-se, transformam-se”.¹⁵ Possuidor de um certo dinamismo, o imaginário é ainda socialmente diversificado, modifica-se de acordo com as especificidades dos diferentes grupos sociais.¹⁶

Assim, ao explorar o imaginário vinculado à prática, falei em *política* e em *fantasia* dentro de uma mesma dimensão, de *anjos* e de suas *manifestações*, da *guerra*, da

¹² Para uma definição do conceito de imaginário, Cf. PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 291. Para a relação entre imaginário e fantasia, Cf. LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994. p. 16.

¹³ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História: Representações**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-25, 1995.

¹⁴ LE GOFF, 1994, p. 11-18.

¹⁵ LE GOFF, 1994, p. 16.

¹⁶ PATLAGEAN, 1998, p. 310.

morte e da *catequese* num mesmo universo, imaginado, construído e transformado pela história.¹⁷ Situado no território pouco explorado que liga os elementos inconscientes com a atuação concreta do indivíduo, esse trabalho buscou a vinculação do fantasioso com a prática política e religiosa de Anchieta na América portuguesa.

*

Em relação à historiografia que trata dos jesuítas na América portuguesa, tentei evitar trilhar três caminhos já percorridos pelos seus historiadores. Primeiro, a *personalização* das idéias, ou seja, supor que, por exemplo, Anchieta fosse o autor único de seu discurso, como se suas idéias estivessem desvinculadas do tempo em que viveu. Sem chegar a pretender escapar à imensa tradição sobre o tema e alçar uma relação pura e originária com meu objeto, procurei extrair dele alguma *novidade*.¹⁸

Segundo, evitei dois problemas comuns na *história política da religião* no Brasil. Considerar a religião oposta à política, entendendo a última como essencialmente externa à primeira, sendo a política algo com o qual a Igreja se relaciona o mínimo possível. Esse caminho não deve, porém, levar ao oposto: aqueles que “fazem seu exercício de reducionismo”¹⁹ centrando toda atividade religiosa na política da Igreja, retirando dela qualquer especificidade e transformando-a numa “*tabula rasa*” onde se passaria uma política leiga – como se padres e monges fossem políticos civis, como se ordens religiosas fossem facções políticas civis e como se a Igreja fosse o Estado.

¹⁷ LE GOFF, 1994, p. 16.

¹⁸ Cf. as observações preciosas feitas em relação ao padre Antônio Vieira em NEVES, Luiz Felipe Baeta. **Vieira e a imaginação social jesuíta**: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 26-28.

¹⁹ NEVES, 1997, p. 63.

Um terceiro caminho que evitei foi o “centramento ético” dos temas, quando se busca discutir se “os jesuítas” eram dissimulados e ambiciosos – ou não.²⁰ As questões políticas, econômicas, sociais e religiosas foram muitas vezes tomadas como centros determinantes e indicativos, capazes de detectar a Moral que regia o comportamento da ordem inaciana.²¹

Alguns trabalhos tornaram-se referências para o estudo dos jesuítas. Entre eles, é impossível deixar de citar a obra do padre Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*,²² publicada pela primeira vez em 1938. Composta de dez volumes, ela é um exaustivo levantamento da trajetória da Companhia de Jesus no Brasil, com uma vasta utilização de fontes do Arquivo Geral da Companhia em Portugal, da Biblioteca Nacional de Lisboa, além de arquivos brasileiros (São Paulo, Rio de Janeiro, Vitória, Bahia e Pernambuco).

Por sua vez, Luiz Felipe Baêta Neves, um severo crítico de Serafim Leite, aponta sua obra como o mais impressionante exemplo de história como uma mera prática técnica ou tecnológica, condenando seriamente sua filiação cega ao esforço pessoal para esgotar as possibilidades do arquivo histórico, com o objetivo de desenhar um quadro tão mais verdadeiro quanto mais meticuloso fosse com o manejo de uma grande massa documental.²³ Em *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Neves forneceu reflexões fundamentais sobre a presença jesuítica no período colonial, chamando a atenção para o controle exercido pelo Estado e pela Igreja, que confundia poder e saber, fé e império.²⁴ Neves salientou as formas de repressão dos inacianos e sua interferência direta na formação cultural religiosa do

²⁰ Uma das mais ácidas críticas aos jesuítas foi feita pelo psicólogo Roberto Gambini. As idéias que nortearam seu trabalho foram as de que os inacianos agiram como destruidores da alma indígena, mais preocupados em atingirem o seu próprio fim – de irem todos para o céu – do que com o bem estar dos índios. Cf. GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

²¹ NEVES, 1997, p. 55.

²² LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: v. 1. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

²³ NEVES, 1997, p. 45.

²⁴ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Rio de Janeiro: Forense, 1978. p. 158.

Brasil. Muito importante, porém pouco comentada, é também sua segunda obra, que trata da imaginação social do padre Antônio Vieira.²⁵

Alguns historiadores dedicaram especial atenção aos problemas da colonização e da atividade produtiva dos jesuítas. Nessa área, destaca-se *Negócios Jesuíticos: O Cotidiano da Administração dos Bens Divinos*, de Paulo Assunção.²⁶ Já no campo das representações, predominou a temática do indígena. Chamo a atenção para a excelente obra de Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização: a Representação do Índio de Caminha a Vieira*²⁷ e também *Os Índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*,²⁸ de Filipe Eduardo Moreau.

José Eisenberg mostrou que as missões jesuíticas no Novo Mundo formaram o contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político do início da Era Moderna.²⁹ Em *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*, o autor levantou questões importantes a respeito do debate sobre a escravidão voluntária dos índios, a formação institucional da Companhia de Jesus e as transformações da catequese na América portuguesa.

À acentuada escassez de estudos específicos sobre a história do imaginário, econômica, cultural, religiosa ou institucional da Companhia de Jesus no Brasil, opõe-se a imensa presença do padre Anchieta. Não pretendo aqui fazer uma discussão das diversas obras dedicadas ao inaciano, trabalho exaustivo, de resultados duvidosos, entre uma quantidade quase infinita de livros e artigos que buscaram, incansavelmente, o “verdadeiro Anchieta”, por trás das lendas.³⁰ Para se ter uma idéia do interesse despertado por Anchieta, o exaustivo trabalho do padre

²⁵ NEVES, 1997.

²⁶ ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. p. 87-148.

²⁷ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

²⁸ MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

²⁹ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

³⁰ Para interessados por um trabalho detalhado sobre a trajetória cronológica da vida de Anchieta, Cf. VIEIRA, 1929, p. 233.

Murillo Moutinho indicou um número aproximado de 830 obras, em português, que tratam do jesuíta.³¹

*

O *corpus* documental da pesquisa é constituído pela correspondência redigida por Anchieta (QUADRO 1) e alguns de seus tratados, compilados sob título de *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*³² e também pelo poema épico *De Gestis Mendi de Saa*.³³

A primeira obra reúne diferentes escritos do inaciano e, em sua maior parte, é constituída de cartas, documentação que utilizei com maior freqüência. A primeira carta data de 1554, a última de 1594, cobrindo praticamente todo o período de vida do padre na América. A instituição epistolar era a espinha dorsal da empresa missionária jesuítica no século XVI. A correspondência de Anchieta, seguindo o modelo das demais cartas jesuíticas de seu tempo, se divide em dois tipos. As *hijuelas*, endereçadas à hierarquia da ordem, continham anotações dos problemas institucionais, pediam auxílio e conselho, enquanto as *cartas edificantes* exaltavam as virtudes e a importância da atividade missionária; eram lidas nas cortes, na Cúria Papal e nas casas dos jesuítas.

TÍTULO DA CARTA	CLASSIFICAÇÃO
Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga	Carta edificante
Ao padre mestre Inácio de Loiola, prepósito geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554.	Hijuela
Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555.	Hijuela
De São Vicente, a 15 de março de 1555.	Hijuela
Cópia de outra, ou complemento da anterior, da mesma data.	Hijuela
Trimensal de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga.	Carta edificante
De Piratininga, fim de Dezembro de 1556.	Hijuela
Quadrimestre de Setembro até o fim de Dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557.	Carta edificante

³¹ MOUTINHO, Murilo. **Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta: 1597-1997**. São Paulo: Loyola, 1999.

³² ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988m.

³³ ANCHIETA, José de. **De Gestis Mendi de Saa: poema épico**. São Paulo: Loyola, 1984.

Ao Padre Geral, de São Vicente, ao último de Maio de 1560. ³⁴	Hijuela
Ao Padre Geral, de São Vicente, a 1º de Julho de 1560.	Hijuela
Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 12 de junho de 1561.	Hijuela
Ao Padre Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562.	Hijuela
Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 16 de abril de 1563.	Hijuela
Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565.	Hijuela
Ao Padre Diogo Mirão, da Baía, a 9 de julho de 1565.	Hijuela
Ao Padre Francisco de Borja, se São Vicente, a 10 de Julho de 1570.	Hijuela
Da Baía, em 7 de junho de 1578, a Gaspar Schet, em Antuérpia.	Hijuela
De Piratininga, em 15 de novembro de 1570, ao Capitão Jerônimo Leitão, em São Vicente	Hijuela
Suma de outra, ao irmão Antônio Ribeiro.	Hijuela
Ao irmão Antônio Ribeiro, do Rio de Janeiro, a 5 de Junho de 1587.	Hijuela
Do Espírito Santo, em 9 de Dezembro de 1587, ao Irmão Francisco de Escalante.	Hijuela
Ao Irmão Francisco de Escalante, do Espírito Santo, a 7 de Julho de 1591.	Hijuela
Ao Irmão Francisco de Escalante, do Espírito Santo.	Hijuela
Ao Capitão Miguel de Azevedo, da Baía, a 1º de Dezembro de 1592. ³⁵	Hijuela
Ao Geral Padre Cláudio Aquaviva, do Espírito Santo, a 7 de setembro de 1594. Carta ao Irmão Emanuel	Hijuela

QUADRO 1 - Classificação das cartas escritas por Anchieta

A menor quantidade de cartas destinadas à edificação é balanceada pela segunda obra, o poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, uma homenagem aos feitos de Mem de Sá no Brasil. A epopéia, originalmente escrita em latim, no único manuscrito conhecido, não levou a assinatura de Anchieta, a qual, aliás, não se encontra em outros poemas seus. Algumas dúvidas foram levantadas em relação à autoria do poema.

No entanto, o período em que o poema foi escrito, os paralelos entre seu conteúdo e as cartas do jesuíta e, por fim, as semelhanças entre a epopéia e os versos de *De Beata Virgine* levaram à conclusão que o documento é de autoria de José de Anchieta, sendo assim publicado em seu nome. Em congresso internacional realizado em Coimbra sobre o padre Anchieta, o poema épico foi objeto de algumas conferências, sendo sempre apresentado como de sua autoria.³⁶ No *Dicionário do Brasil Colonial*, Ronaldo Vainfas também concorda que a autoria do poema é de

³⁴ Essa carta é particularmente longa para uma hijuela. Seu principal objetivo foi comentar características da fauna e da flora do Novo Mundo. No entanto, optei por classificá-la dessa forma por ter sido encomendada e destinada ao Padre Geral Diogo Lainez, sucessor de Inácio de Loyola.

³⁵ Carta destinada ao governador da Capitania do Espírito Santo de 1589 a 1593. Embora não dirigida a um membro da ordem, ela não é uma carta edificante, pois trata principalmente de assuntos relativos ao padre Fernão Cardim.

³⁶ Cf. página da internet: http://www.publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica-8/Romanica-8_19.pdf.

Anchieta.³⁷ Não se sabe com exatidão quando foi escrito, o que deve ter ocorrido depois de 1560 e antes de 1563.³⁸

A poesia e as cartas encontram-se diluídas na apresentação textual. No entanto, é importante observar algumas especificidades das obras, principalmente com relação à temporalidade. A maioria das cartas data de um período anterior a 1570. Assim, a maior parte das fontes primárias analisadas corresponde aos primeiros dezesseis anos vividos por Anchieta no Brasil, quando o padre tinha entre 20 e 36 anos de idade. Porém, não me privei de citar, sempre que necessário, cartas do período posterior. Para facilitar a compreensão do leitor, optei por citar em nota de rodapé o título e, sempre que possível, a data em que foi escrita cada carta. Em seu conjunto, as cartas estão organizadas de forma cronológica e, em determinados momentos, ocorrem algumas modificações na visão do padre.

Por exemplo, é possível observar um progressivo sentimento de pessimismo com relação à catequese, acompanhado pela intensificação da pregação do uso da força na conversão do infiel.³⁹ Essa dinâmica foi importante, pois mostrou o caráter prático e dinâmico do pensamento anchietano que, adaptando-se aos acontecimentos, pretendia regular o direito de guerra contra o indígena.⁴⁰ Já o *De Gestis Mendi de Saa* é movido por ciclos constantes de paz e guerra, que mostram a crescente retirada dos povos brasílicos do mundo das trevas graças aos atos heróicos de Fernão de Sá e Mem de Sá e ao apoio que Deus, Cristo e os anjos lhes forneciam.

Trabalhei também com tratados políticos da Baixa Idade Média, como o de Tomás de Aquino⁴¹ (1225-1274), além de relatos e crônicas de viajantes que escreveram e

³⁷ VAINFAS, Ronaldo. Anchieta. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000b. p. 457-458.

³⁸ Para uma discussão mais detalhada sobre a autoria do poema Cf. "História e autoria do poema", escrita por Armando Cardoso em ANCHIETA, 1984. p. 7-26.

³⁹ Para mais detalhes, Cf. capítulos 6 e 7 do presente trabalho.

⁴⁰ Cf. 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. p. 351.

⁴¹ TOMÁS, de Aquino, Santo. Do reino ou do governo dos príncipes. In: _____. **Escritos políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 125-171.

estiveram na América portuguesa quinhentista.⁴² Recorri a essas últimas fontes, inclusive ao seu material iconográfico, nos momentos em que sugeri algumas generalizações e paralelos do imaginário de Anchieta com outros elementos da sociedade colonial ou ibérica, mesmo que não fossem jesuítas.

A **seção 2** trata brevemente da fundação da Companhia de Jesus e sua atuação na América portuguesa. Abordo também alguns autores que pensaram a relação de proximidade entre o mundo ibérico moderno e a cultura medieval.

Na **seção 3** me detive em um tema fundamental do imaginário de Anchieta: o sagrado e suas manifestações em meio aos homens, as chamadas *hierofanias*.

Na **seção 4**, analisei as representações produzidas pelo jesuíta em torno da figura do índio, tema especialmente importante, pois fornece a base conceitual para entendermos o pensamento do jesuíta. Tanto nas cartas quanto no poema épico, encontrei uma forma específica de retratar os indígenas, dividida em três possíveis representações: bestas, servos do Demônio e convertidos. Também nas cartas e no poema épico encontram-se a imagem literária da guerra e do governante guerreiro, responsáveis pela conversão de almas e aplicação de leis divinas, além de uma certa desvalorização do temporal, relacionada com a exaltação e a valorização do momento da morte. Dediquei um capítulo a cada um desses temas.

O assunto da **seção 5** é a morte. Nesse ponto, procurei desvendar como Anchieta se colocava diante de uma ocasião importante para os jesuítas, a passagem, o contato direto com a esfera espiritual, momento fundamental para a decisão da condenação ou salvação da alma e também para a conversão dos índios.

⁴² Utilizei os seguintes trabalhos: GANDAVO. **História da Província de Santa Cruz**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980; VICENTE, do Salvador, Frei. **História do Brasil - 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, [19--?]. CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1978; LÉRY, Jean de. **Viagem a terra do Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. Todos esses escritos são do século XVI, com exceção da obra do frei Vicente do Salvador, que data do século XVII.

A **seção 6** trata da guerra e do governante guerreiro no imaginário anchietano, centrado nas figuras de Fernão de Sá (+1557) e Mem de Sá (1500-1576).

A **seção 7** foi dedicada à busca de algumas analogias entre o pensamento de Anchieta e o de Tomás de Aquino, filósofo medieval muito em voga na Península Ibérica quinhentista.

2. A ORDEM

E assim fiquemos obrigados, quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que sejam as regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis.⁴³

No século XVI, o catolicismo pretendia ser uma religião planetária, pois buscava não só o reino celeste, mas também a terrena vida humana. A Igreja pretendia levar sua mensagem a todos, não somente para aqueles que já lhe pertenciam. Integrada à estratégia ofensiva da Igreja, a missão jesuítica, na América portuguesa e em outras partes do mundo, era converter massivamente as populações, aliando a fé aos grandiosos projetos colonizadores.

2.1. O Fundador

Entre os movimentos de reforma do século XVI que optaram por permanecer sob a liderança papal, a Companhia de Jesus foi, sem dúvida, um dos mais importantes. Sua história está intimamente ligada à trajetória pessoal de seu líder e fundador, o cavaleiro Iñigo de Oñes y Loyola (1491-1556). Em 1521, ele foi ferido defendendo Castela dos franceses e teve que se retirar para o castelo dos Loyola.⁴⁴ Enquanto recobrava suas forças, por falta de romances de cavalaria começou a ler dois livros:

⁴³ INÁCIO, de Loyola, Santo. Fórmula do Instituto. In: _____. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 25.

⁴⁴ Loyola foi atingido por um obus, teve a tibia da perna direita esmigalhada e a panturrilha da esquerda arrancada. O ferimento e as violentas operações que sofreu em seguida o fizeram mancar pelo resto da vida. Cf. LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas: 1: os conquistadores**. Porto Alegre: L&PM, 1994. p. 20-22.

a *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia e o *Flos Sanctorum*, escrito por Jacobus de Voragine.⁴⁵

Nesse período, Inácio de Loyola, antigo amante da boemia, das damas e da espada, decidiu, ainda sem saber muito bem por que, seguir os passos de São Domingos (1170-1221) e São Francisco (1181-1226).⁴⁶ Foi também nessa ocasião que resolveu fazer uma peregrinação até Jerusalém, viagem que faria descalço, comendo apenas verduras e imitando todos os rigores da vida dos santos.⁴⁷

Antes de iniciar sua jornada, ele confessou-se, deu todas as suas roupas a um mendigo, pendurou as armas que lhe restavam na grade de uma capela e saiu de Montserrat apenas com a roupa do corpo e um cajado na mão. No caminho, se desviou de sua rota original e acabou passando o ano de 1522 no pequeno vilarejo de Manresa. Ali começou a dedicar-se à população carente, descobrindo que tinha grande prazer naquelas ações caridosas. No vilarejo, Loyola relatou ter suas primeiras visões, principalmente a “humanidade de Cristo”, que lhe apareceu na forma de um corpo todo branco.⁴⁸ Durante essa estadia leu pela primeira vez o *Imitatio Christi* de Thomas Kempis (1380-1471), livro que marcou sua interpretação do cristianismo. Foi também em Manresa que começou a escrever seus *Exercícios Espirituais*.⁴⁹

Ele chegou a Jerusalém no outono de 1523. Nas três semanas em que lá permaneceu, Loyola descobriu que a salvação requeria mais que exercícios para a alma.⁵⁰ Decidido a salvar o máximo de almas que pudesse, resolveu se dedicar aos estudos. Sua trajetória intelectual foi conturbada. Na Universidade de Alcalá, quando tentava divulgar seus *Exercícios Espirituais*, foi confundido com o grupo dos

⁴⁵ EISENBERG, 2000, p. 28.

⁴⁶ LACOUTURE, 1994, p. 18-19.

⁴⁷ Ibid., p. 18

⁴⁸ Ibid., p. 30.

⁴⁹ Mais tarde, pela expressão “Exercícios Espirituais”, Loyola entendeu qualquer modo de examinar a consciência, meditar, contemplar, orar vocal ou mentalmente e todos os modos da pessoa se preparar e dispor a tirar de si as afeições desordenadas que afastam o homem de Deus, e procurar encontrar a vontade divina na disposição de uma vida para o bem. Cf. INÁCIO, de Loyola, Santo. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 11.

⁵⁰ EISENBERG, 2000, p. 29.

alumbrados,⁵¹ encarcerado por quarenta e dois dias e processado pela Inquisição. Na Universidade de Salamanca, o clima de escolasticismo centrado na exegese da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino também se apresentou hostil a Inácio. Mais uma vez, suas atividades religiosas foram consideradas suspeitas e ele foi aprisionado, sendo mais tarde absolvido novamente pela Inquisição.

Em Paris, Loyola estudou no Collège de Montaigu, na Rue St. Jacques, onde haviam estudado Erasmo de Roterdã (1466-1536), João Calvino (1509-1564) e Francisco de Vitória (1486-1546). Nessa cidade conheceu Francisco Xavier (1506-1552) e todo o núcleo que mais tarde fundaria a Companhia de Jesus. Nesse período, o peregrino deixou de pregar para as multidões como fazia em Alcalá e se dedicou aos estudos. No ano de 1545, Loyola, Xavier e seus companheiros resolveram ir para Jerusalém. Lá eles se empenhariam em todas as atividades que o Papa considerasse pertinente. Mas antes disso, Loyola foi mais uma vez processado pela Inquisição por causa de seus *Exercícios Espirituais*. Irritado, fugiu para Espanha, mas não sem antes acertar com seus companheiros um encontro em Veneza, onde buscariam novos devotos para a viagem enquanto esperavam o fim do inverno. Combinaram que se alguém lhes perguntasse de que organização faziam parte, responderiam que eram da *Companhia de Jesus*, sendo Cristo seu superior.⁵²

Oficialmente a Companhia de Jesus foi fundada pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540. Com um tom antimonástico, o principal objetivo da ordem era persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina.⁵³ A nova interpretação do cristianismo feita pelos jesuítas estava baseada naquilo que eles chamavam “o nosso modo de proceder” (*noster modus procedenti*). Acreditavam que o que os fazia “jesuítas” era a

⁵¹ Movimento religioso popular em Castela que pregava a união espiritual com Deus através da iluminação da alma e orações mentais em silêncio. Esse método tinha alguma semelhança com os pregados por Inácio de Loyola. Foram tolerados durante muito tempo, uma vez que sua espiritualidade parecia ligada à reforma franciscana. Por volta de 1525 a Inquisição passou a suspeitar de luteranismo e judaísmo entre os *alumbrados*. Cf. LACOUTURE, 1994, p. 41.

⁵² EISENBERG, 2000, p. 31.

⁵³ *Ibid.*, p. 32.

adoção de um modo comum de agir, baseado na caridade, na obediência, na pobreza e na libertação do monasticismo.

Os inicianos eram orientados por um duplo objetivo. No plano pessoal, buscavam a santificação; e no institucional, dedicavam-se à atividade apostólica. Para Loyola, o devoto atingia a santificação exercitando sua alma na esfera privada e preparando-a para receber a infusão da Graça. Com a criação da ordem dos jesuítas, o procedimento de santificação pessoal prescrito nos *Exercícios Espirituais* transformou-se também em um método para a boa administração da instituição.⁵⁴

Os *Exercícios Espirituais*, escritos um ano após o acidente de batalha que levou Loyola a abandonar sua carreira militar, reproduzem muito a mentalidade medieval das ordens militares, particularmente no tocante à obediência à Igreja.⁵⁵ Da mesma maneira que templários e hospitalários, os jesuítas, no princípio, se viam como “soldados” de Cristo e da Igreja.

Além dos tradicionais votos de pobreza, castidade e obediência, os jesuítas acrescentaram um quarto: a obediência direta ao Papa. Os membros da ordem juravam a Deus conduzir as missões para onde o Papa os mandasse. Era um voto de mobilidade, não de enclausuramento, o que permitia aos membros da Companhia de Jesus se colocarem fora da jurisdição das autoridades religiosas locais, ao contrário, por exemplo, dos dominicanos, que obedeciam ao clero secular e às autoridades eclesiásticas locais.

Porém, Loyola logo percebeu que a obediência cega não era a melhor maneira de conduzir sua instituição religiosa. Em 1553, ele escreveu para os irmãos da escola jesuítica de Coimbra uma carta que ficou conhecida como “Carta sobre a Obediência”. Nela, o padre argumentou que a execução das ordens era insuficiente, se não fosse acompanhada do desejo de realizá-las, ou seja, da *vontade*.⁵⁶ Como não havia meios materiais de controle da atividade missionária cada vez mais

⁵⁴ EISENBERG, 2000, p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

dispersa pelos continentes, era necessário que os irmãos aceitassem ordens como se fossem produtos de sua própria deliberação consciente.

Loyola já havia determinado que suas instruções fossem sistematizadas na forma de um conjunto detalhado de regras. Nas *Constituições* estavam as instruções de como obedecer, como ser prudente e como organizar as missões, as escolas e as casas jesuíticas. O texto assemelhava-se aos manuais de regras da Idade Média, dotados de um texto sucinto de aplicação genérica. Loyola explicitamente tomou “emprestado” passagens inteiras das *Constituições* dominicanas, sem impor aos jesuítas os princípios monásticos.

A organização institucional jesuítica residia na relação entre as normas contidas nas constituições e os comandos esporádicos que chegavam aos missionários espalhados pelo mundo. Especialmente durante a fase de desenvolvimento institucional da Companhia de Jesus (1547-1559), os jesuítas eram freqüentemente forçados a produzir e adaptar normas para regular sua atuação.⁵⁷

2.2. Os Semeadores

Em Portugal, a Companhia de Jesus foi uma empresa de vulto.⁵⁸ Na luta pela exaltação da fé, ela integrou-se aos projetos de colonização e exploração comercial e foi um sustentáculo vital para a efetivação do plano civilizador e expansionista lusitano. D. João III (1502-1557), em agosto de 1539 solicitou a presença jesuítica em suas terras ao embaixador de Portugal em Roma. Desde sua chegada em Lisboa, em 17 de abril de 1540, a Companhia de Jesus experimentou um crescimento impressionante. Os benefícios recebidos dos reis lusitanos, a partir do governo de D. João III – monarca que, segundo Loyola, devia ser considerado o segundo fundador da Companhia – consistiam em privilégios na Universidade de Coimbra, isenção no pagamento de escrituras, talhas, azeite, vinho, carne, bestas,

⁵⁷ EISENBERG, 2000, p. 46.

⁵⁸ ASSUNÇÃO, 2004, p. 87-148.

além das doações de terras, donativos, escravos, relíquias de santos e demais bens materiais.⁵⁹

Esse favorecimento teve longa duração e sobreviveu aos vários monarcas dos séculos XVI e XVII: D. Catarina d' Áustria (1507-1578), viúva de D. João III, o cardeal D. Henrique (1512-1580), D. Sebastião (1554-1578) – rei que desde sua infância foi orientado pelo jesuíta Luís G. da Câmara – na União Ibérica, com Felipe I (1527-1598) e Felipe II (1578-1621). Todos forneceram precioso apoio aos companheiros de Jesus. Quando finalmente Felipe III (1605-1665) tentou impor limitações ao crescimento da Ordem, teve como resposta o apoio dos jesuítas ao vitorioso movimento de Restauração dos Bragança em 1640.

O primeiro ato de colonização sistemática da América portuguesa foram as capitanias hereditárias, criadas por D. João III em 1534. Quinze capitanias hereditárias foram cedidas a donatários. Dos doze primeiros donatários, seis nunca vieram para a América ou voltaram logo para Portugal; dois foram mortos pelos tupinambás, outros dois abandonaram seus direitos, e apenas dois puderam moderadamente prosperar: Duarte Coelho (?-1554) em Pernambuco e Pero do Campo Tourinho (?-1553) em Porto Seguro. Apesar dos progressos em São Vicente, seu donatário jamais esteve lá.⁶⁰ Mais tarde, em 1549, foi instituído na Bahia um Governo Geral, movimento de centralização política que reduziu os privilégios dos donatários.⁶¹ Para o cargo de governador foi nomeado Tomé de Souza (1503-1579).

Em Portugal, já havia ficado acertado que o jesuíta Simão Rodrigues (1510-1579) seria o responsável pelo estabelecimento das primeiras missões na América portuguesa. No entanto, com a morte do padre que iria substituí-lo no cargo de Provincial de Portugal, Loyola delegou a responsabilidade pela presença jesuítica na nova colônia lusa ao frei Manuel da Nóbrega (1517-1570).⁶²

⁵⁹ ASSUNÇÃO, 2004, p. 114.

⁶⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 20.

⁶¹ *Ibid.*, p. 20-21.

⁶² EISENBERG, 2000, p. 64.

Nóbrega chegou ao Brasil em 29 de março de 1549, integrando a expedição de mil homens comandada por Tomé de Souza, onde estavam também outros cinco jesuítas: os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, Leonardo Nunes, Antônio Pires e João de Azpilcueta Navarro.⁶³

Otimistas com a conversão dos indígenas, os primeiros jesuítas na América portuguesa queriam convencê-los a se converter através da pregação da palavra, como prescrevia a bula *Sublimus Dei*, promulgada pelo papa Paulo III (1468-1549) em 1537. Essa bula aplicava a interpretação tomista do paganismo para os habitantes do novo mundo.⁶⁴ Segundo Tomás de Aquino, além dos cristãos, existiam dois tipos de pecadores: os hereges e os pagãos. Herege eram aqueles que negavam a religião de Cristo, enquanto o pagão era aquele que a desconhecia. Para o segundo caso, Aquino concluiu que a ignorância localizava-se no pecado de seus antepassados e que a melhor forma de convencê-los era a persuasão.⁶⁵

No litoral, os jesuítas encontraram tribos que pertenciam ao tronco lingüístico Tupi, principalmente os Tupiniquim da Bahia, os Tamoio do Rio de Janeiro e os Tupinambá do Sul. Nóbrega e seus colegas começaram a se comunicar com os índios através de intérpretes. Mas os jesuítas sabiam que essa era uma solução provisória e logo começaram a aprender o tupi e ensinar o português para os nativos. A primeira gramática da língua tupi foi escrita por José de Anchieta, a já citada *Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*. Esse texto foi publicado em 1595.⁶⁶

Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, em Tenerife, arquipélago das Canárias pertencente à Espanha. Seu pai, Juan López de Anchieta, havia se exilado nas ilhas devido a desavenças com o imperador Carlos V.⁶⁷ Em 1551, aos 17 anos, ele tornou-se noviço jesuíta. Nesse período, se dedicou a atividades típicas dos noviços

⁶³ EISENBERG, 2000, p. 66.

⁶⁴ Ibid., p. 66-67.

⁶⁵ TOMÁS, de Aquino, Santo. **Suma teológica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. Tomo VII. 2-2, questões 6 e 10.

⁶⁶ EISENBERG, 2000, p. 70.

⁶⁷ CARDOSO, 1982, p. 7-8.

da Companhia de Jesus, caracterizadas pelo duplo objetivo da doutrina inaciana. Realizou atividades apostólicas como a catequese de crianças, serviços nos hospitais e na Santa Casa de Misericórdia, a peregrinação a santuários a pé, a petição de esmolas e, visando a santificação pessoal, praticou os exercícios espirituais de Loyola. Seus estudos concentraram-se em Filosofia, Letras e Teologia, mas teve pouco tempo para completá-los. Adoeceu gravemente de moléstia não identificada e os médicos recomendaram sua vinda ao Brasil, onde o clima e salubridade eram considerados excelentes.⁶⁸

Ele veio para a América portuguesa com 19 anos, em expedição que partiu em 8 de maio de 1553, trazendo o segundo Governador Geral, Duarte da Costa, os padres Brás Lourenço, Ambrósio Pires e mais quatro irmãos estudantes.⁶⁹ Desembarcou na Bahia de Todos os Santos em julho do mesmo ano, seguindo, após três meses na capitânia da Bahia, numa turbulenta viagem para São Vicente, onde encontrou o padre Manuel da Nóbrega.⁷⁰

A chegada de Anchieta foi fundamental no processo catequético na América portuguesa. Até então, os jesuítas haviam se concentrado no uso da *palavra* para convencer os nativos a se converterem ao cristianismo.⁷¹ O próprio Anchieta colocava suas esperanças nesse tipo de pregação e, em uma de suas cartas, pediu:

[...] a infinita misericórdia divina, para que nos conceda por algum tempo acesso para combater outras muitas gerações com a palavra de Deus, às quais todos cremos que, se lhe prègramos, se converterão á fé.⁷²

⁶⁸ Nara Saletto, apoiando-se em estudos de Jaime dos Santos Neves, acredita ser provável que tuberculose óssea tenha sido a doença enfrentada pelo jesuíta. Cf. SALETTO, Nara. **Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo**. Vitória: APE, 1988. p. 38.

⁶⁹ São desconhecidas as datas de nascimento e morte de Duarte da Costa. Estima-se que tenha nascido próximo da virada do século XV para o XVI. Seu cargo como governador geral no Brasil Colônia foi ocupado de março de 1553 e durou até 1558, apesar de seu sucessor ter sido nomeado em 1556. Cf. GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Duarte da Costa. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 193-194.

⁷⁰ VIEIRA, 1929, p. 31-33.

⁷¹ EISENBERG, 2000, p. 78.

⁷² ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 49.

Mas as habilidades médicas de Anchieta demonstraram um novo caminho: quando ele curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente.⁷³

Acudimos todo gênero de pessoa, Português e Brasil, servo e livre, assim em coisas espirituais como em corporais, curando-os e sangrando-os, porque não há outro que o faça, e principalmente as sangrias são aqui mui necessárias [...] assim com isto temos melhor entrada com eles para lhes dar a entender o que toca a saúde de suas almas.⁷⁴

Observando a relação de Anchieta com os índios, Nóbrega e os jesuítas perceberam que, antes de persuadi-los com a mensagem católica, eles tinham que demonstrar suas habilidades na arte da *cura*. Isso só ocorreu porque, entre as sociedades Tupi, acreditava-se que o poder de comunicação com os espíritos estava ligado ao dom de curar.⁷⁵ Esse ato implicava em conquistar o papel que era exercido pelo “feiticeiro”, homem que para os padres não era simplesmente um pagão, mas sim um herege.⁷⁶

Já não ousas agora servir-te de teus artifícios,
perverso feiticeiro, entre povos que seguem
a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas
esfregar membros doentes, nem, com lábios imundos
chupar as partes do corpo que os frios terríveis
enregelaram, nem as vísceras que ardem de febre,
nem as lentas podagras nem os baços inchados.
Já não enganaras com tuas artes os pobres enfermos,
que muito creram, coitados!, nas mentiras do inferno.⁷⁷

Os “feitiços” do pajé foram considerados por Anchieta mentiras encenadas por um indivíduo associado ao Demônio e ao Inferno. Era preciso negar sua autenticidade e rebaixá-lo ao caráter de simples mentiroso.⁷⁸

⁷³ Sobre essa questão ver também capítulo 5.

⁷⁴ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988i. p. 233.

⁷⁵ EISENBERG, 2000, p. 78. No capítulo 4 procurei demonstrar que atuação de Anchieta visava mais do que somente a cura.

⁷⁶ NEVES, 1978, p. 92-95.

⁷⁷ ANCHIETA, 1984, p. 141.

⁷⁸ A concorrência dos jesuítas enfrentou resistência dos pajés que, por exemplo, espalhavam a idéia de que o contato com a água do batismo levava à morte. Cf. MOREAU, 2003, p. 203.

Porém, os jesuítas não deixaram de perceber a fascinação que os índios tinham pelos rituais de cura promovidos pelo curandeiro e também pelo próprio aparelho ritual dos missionários, que provocava um entusiasmo mimético nos índios.⁷⁹ Imagens devocionais, elementos decorativos, cálices, sinos, missais, vinho, cruzes, lamparinas, hóstias, água batismal e óleo consagrado tinham um enorme efeito prático, embora nem sempre o significado católico de tudo isso fosse incorporado.⁸⁰ A persuasão passava então a ter um caráter teatral e ritualístico, não apenas lingüístico.

Aprender o Tupi e ensinar o português foram ferramentas essenciais para a pregação da palavra. Paralelamente, os ritos terapêuticos de magia social, criados e adaptados pelos jesuítas, abriram um canal de comunicação mais consistente entre jesuítas e nativos. Nesse duplo processo, a participação de Anchieta foi fundamental. Para o aprendizado do tupi pelos inacianos, ele escreveu uma gramática e, para o ensino do português e a transposição da mensagem católica para os indígenas, escreveu autos.⁸¹ Aliado a isso, sua ação individual abriu os olhos dos jesuítas para a importância de associar os rituais do cristianismo a práticas já conhecidas pelos indígenas.

O problema era que nem todos os irmãos tinham as habilidades de Anchieta, o que poderia pôr em risco o sucesso do empreendimento de conversão.⁸² Desiludidos com as dificuldades de conversão do gentio, os primeiros jesuítas procuraram levar sua empresa evangélica para além da palavra e dos ritos. A partir de 1556, foi implantada uma reforma nas missões de toda a costa brasileira, baseada nas experiências do projeto que Nóbrega e Anchieta implementaram em São Vicente, em 1553. Nessa capitania, os dois jesuítas resolveram trazer três tribos, localizadas

⁷⁹ MOREAU, 2003, p. 187.

⁸⁰ Aos poucos, cresceu entre os jesuítas a impressão de que os batismos em massa e o interesse manifestado pelos nativos pelos rituais católicos não tinham efeitos duradouros e, muitas vezes, sequer era sincero por parte dos “abençoados”. Cf. NEVES, 1978, 113-114.

⁸¹ Um auto é uma peça teatral medieval com um tema geralmente bíblico ou alegórico, tornando-se assim uma representação dramática de festas ou doutrinas católicas. Anchieta escreveu as primeiras peças encenadas no Brasil, onde o que prevalecia era uma dicotomia fundamental da Idade Média: a luta entre o Bem e Mal. O Bem triunfa sobre os covardes, representando a implantação da religião. Cf. MOREAU, 2003, p. 46-47.

⁸² EISENBERG, 2000, p. 87.

a aproximadamente 70 quilômetros da costa, para morar num único lugar conhecido como Piratininga, vilarejo que deu origem à cidade de São Paulo.⁸³ Com esse empreendimento, os jesuítas inverteram a direção de seus trabalhos. Agora eram os índios que se locomoviam até os jesuítas, quando eram educados na moral e nos costumes da religião cristã.

De início, para poder jungir êsses rudes selvagens
ao jugo da lei e moldá-los pela doutrina de Cristo,
ordena que deixados recôncavos, campos, florestas,
acorram de tôdas as parte a um mesmo local
e aí construam novas casas, ergam novas aldeias
e comecem a deixar os antigos costumes de feras⁸⁴

Percebe-se que Anchieta revelou otimismo com os primeiros aldeamentos. A saída dos índios dos campos e das florestas, considerados locais maléficos e sombrios, era fundamental para “moldá-los na religião católica” e fazer com que adquirissem novos costumes.⁸⁵

Embora a primeira experiência tenha sido proveitosa para os inacianos, os índios só haviam consentido na mudança para Piratininga porque confiavam em Anchieta.⁸⁶ Como não podia contar que encontraria em todos os jesuítas o carisma de seu colega, Nóbrega criou uma nova forma de persuadir os nativos a saírem de suas tribos. Reproduzindo a experiência de Piratininga, os índios seriam “convidados” a se mudarem para os novos povoamentos. Mas, dessa vez, os jesuítas iriam acompanhados de uma tropa do governo colonial, autorizada a promover a “guerra justa” contra eles, caso se recusassem.⁸⁷ Os índios aceitariam a fé pelo medo.⁸⁸

Ao saber da notícia da chegada do novo governador, Mem de Sá, Nóbrega partiu para a Bahia. Amigo da Sociedade de Jesus, o novo governador concordou de pronto em colaborar com as reformas propostas pelo jesuíta, implementada em

⁸³ EISENBERG, 2000, p. 87.

⁸⁴ ANCHIETA, 1987, p. 137.

⁸⁵ Para as representações de Anchieta sobre as florestas, ver capítulo 3 do presente trabalho.

⁸⁶ EISENBERG, 2000, p. 90.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸ Cf. MOREAU, 2003, p. 215. Para uma discussão mais detalhada sobre o medo como instrumento de preparação para a conversão ver capítulo 7.

conjunto com a decisão do governo colonial de trabalhar mais efetivamente a pacificação dos índios da costa.⁸⁹ Os nativos que viviam em *Aldeias*, nome pelo qual as comunidades aldeadas passaram a ser chamadas, eram proibidos de comer carne humana, fazer guerra sem a licença do governador, obrigados a ter uma só mulher, a andarem vestidos, a não aceitar a autoridade dos “feiticeiros”, a viver em justiça entre si como cristãos e a acolher a catequização dos padres da Companhia de Jesus.⁹⁰ Buscava-se ainda inculcar uma nova concepção de tempo e de trabalho, conduzido pelo horário rígido e por uma nova divisão sexual.⁹¹ Enfim, era uma re-socialização total.⁹²

Em termos concretos, as aldeias ficavam sob o controle direto dos jesuítas. Como os padres eram proibidos de exercer autoridade secular, foi criada a figura do Protetor, cristão cujo trabalho era punir os índios em caso de violação das regras e protegê-los contra os ataques dos colonos.⁹³

Nos primeiros meses de 1558, jesuítas e governo geral juntaram forças para forçarem índios a se mudarem para a Aldeia de São Paulo, a primeira instituição política produzida pela reforma.⁹⁴ Nóbrega foi autor do plano, mas não liderou sua execução. Em 1560, em um evento pouco discutido na correspondência trocada entre os membros da ordem, ele perdeu o posto de Provincial das missões do Brasil para Luís de Grã.

As controvérsias e dificuldades geradas pelos aldeamentos acabaram por enfraquecer o fervor evangelizador que acompanhou as primeiras missões.⁹⁵ As autoridades jesuíticas suspeitavam que seus irmãos na América portuguesa estivessem violando o direito canônico ao exercerem a autoridade temporal nesses

⁸⁹ EISENBERG, 2000, p. 113.

⁹⁰ GÓMEZ, Luis Palacin. Anchieta e a evangelização. In: KUNING, Johan (Org.). **Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 09-28.

⁹¹ MOREAU, 2003, p. 207.

⁹² NEVES, 1978, p. 162.

⁹³ EISENBERG, 2000, p. 113.

⁹⁴ LEITE, 2000, v. 2, p. 51.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 130.

povoados.⁹⁶ Uma nova geração de jesuítas que chegou à América portuguesa estava pouco interessada em se integrar às aldeias, preferindo permanecer nos povoados e trabalhar nos colégios jesuíticos, implantados principalmente durante a década de 1560. Outros fatores contribuíram para o insucesso dos aldeamentos: o projeto não deu estrutura para garantir uma reserva de trabalhadores, na década de 1560 as epidemias fizeram neles suas maiores vítimas e, além disso, a rivalidade étnica entre os índios colaborou para o quadro de instabilidade.⁹⁷

Em parte para suprir as deficiências que os aldeamentos apresentavam, iniciou-se a construção de colégios. Os primeiros colégios jesuíticos no Brasil foram fundados em Piratininga, em 1554, e na Bahia, em 1556. Tinham a finalidade de educar os filhos dos colonos cristãos e dos pagãos. A inicial falta de recursos destinados a essas instituições foi resolvida por Mem de Sá. No ano de 1564, a coroa portuguesa forneceu recursos para educar 60 estudantes e, em 1568, financiou a fundação de outro colégio, na recém conquistada região do atual Rio de Janeiro.⁹⁸

Durante a guerra contra os franceses que ocupavam o Rio de Janeiro, Anchieta e Nóbrega atuaram como mediadores do conflito entre os índios Tupinambá, de São Vicente, e os Tamoio, do Rio de Janeiro. Após a expedição armada contra os franceses, Anchieta recebeu Mem de Sá em São Vicente. Foi essa a provável ocasião em que ele escreveu o poema *De Gestis Mendi Saa*, uma homenagem ao governador que, segundo pensavam os jesuítas, estava em seu último ano de governo. Na viagem de volta à Bahia, Anchieta esteve na capitania do Espírito Santo, encarregado de visitar as aldeias indígenas. Na Bahia, foi ordenado sacerdote e completou sua formação intelectual com o Padre Quirício Caxa, estudando as teses mais importantes dos adversários da religião católica, Calvino e Lutero, bem como sua refutação, de caráter tomista, lendo obras do dominicano Domingos Soto.⁹⁹

⁹⁶ EISENBERG, 2000, p. 128.

⁹⁷ MOREAU, 2003, p. 206-207.

⁹⁸ EISENBERG, 2000, p. 131.

⁹⁹ CARDOSO, 1982, p. 39-40.

Em 1577, ao fim de uma década como superior em São Vicente, o jesuíta foi nomeado Provincial do Brasil, cargo que ocupou por pouco mais de dez anos. Nesse período intensificaram-se suas relações com o Espírito Santo, onde ele esteve várias vezes, desenvolvendo intenso trabalho missionário, organizando “entradas” destinadas à retirada de índios do “sertão” e sua “descida” para as poucas áreas colonizadas. As duas aldeias já existentes, Conceição e São João, contavam com cerca de três mil índios cristãos em 1584.¹⁰⁰ Alguns dos autos escritos pelo padre foram encenados pela primeira vez no Espírito Santo, como o *Auto das Onze Mil Virgens* e o *Auto da vila da Vitória* (ou de *São Maurício*).

Em setembro de 1594, aos 60 anos, Anchieta regressou ao Espírito Santo, para a aldeia de Reritiba, onde residiu até sua morte em 1597, aos 63 anos, 44 dos quais vividos na América portuguesa. Seu corpo foi transportado pelos índios para a cidade de Vitória e sepultado no antigo colégio dos jesuítas, hoje Palácio Anchieta.

A história dos jesuítas prosseguiu. Na virada do século XVII, com a intensificação dos movimentos das entradas e bandeiras, os inicianos acabaram por perder o relativo controle que vinham mantendo na relação entre colonos e nativos. Anchieta não viveu para ver o desfecho desse processo. Mas, uma das chaves para entender o imaginário de Anchieta e sua atuação na América portuguesa está em uma história anterior ao estabelecimento dos jesuítas na América, anterior a vida do jesuíta vindo das Canárias e ao nascimento do fundador da Companhia de Jesus.

2.3. Permanências medievais

É possível pensar em permanências medievais no século XVI? Devido à proximidade temporal, a resposta mais razoável talvez seja sim. A chamada “Nova História”¹⁰¹ ou a “terceira geração” da *Escola dos Annales*, trabalhando com o conceito de *mentalidade*, acreditava, apoiada nas idéias de Ernest Labrousse, que o

¹⁰⁰ SALETTO, 1988, p. 59.

¹⁰¹ História Nova é o nome dado, a partir de 1968, a uma geração de historiadores, em parte, herdeira de Fernand Braudel, que conta com nomes como Jacques Le Goff, Pierre Nora, Georges Duby, Jacques Revel, Michel Vovelle, entre outros. Cf. BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora UNESP, 1997. cap. 4, p. 79-108.

social era mais lento que o econômico, e o mental mais ainda que o social.¹⁰² A *longa duração* foi considerada “a mais fecunda das perspectivas definidas pelos pioneiros da história nova”¹⁰³ e a história das mentalidades, essa “história da lentidão na história”,¹⁰⁴ tornou-se um campo privilegiado para a investigação do tempo longo.¹⁰⁵ Quanto ao período histórico abordado nessa pesquisa, Philippe Ariès, numa tentativa de modificar a periodização clássica, afirmou que, de meados da Idade Média ao final do século XVII, não houve mudança real das mentalidades profundas.¹⁰⁶ No mesmo sentido, Jacques Le Goff falou em “uma longa Idade Média”, que avançou para além do século XVI.¹⁰⁷

Além disso, no caso da Península Ibérica, compreender as permanências medievais é mais do que uma extravagância ou um tema marginal, mais que a procura do “velho no novo”. Melhor seria falar de *tradição na modernidade*, ou de *modernidade na tradição*.¹⁰⁸ Melhor seria perceber que, sem a análise do elemento tradicional, arcaico, todo o incrível movimento de expansão territorial e religioso realizado pelos povos peninsulares e acompanhado de perto pela Companhia de Jesus pareceria, como a muitos pareceu, incompleto, um passo inicial para algo que, no futuro, já fora das mãos de portugueses e espanhóis, seria desenvolvido em sua plena

¹⁰² Cf. LE GOFF, Jacques. As mentalidades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 69.

¹⁰³ LE GOFF, Jacques. A história nova. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 45.

¹⁰⁴ Ibid., p. 72.

¹⁰⁵ Cf. VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 68-97.

¹⁰⁶ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**, 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 8.

¹⁰⁷ LE GOFF, 1994, p. 35-41. Não ignoro que o conceito de mentalidade e a utilização que dele foi feita pelos historiadores sofreram sérias de críticas. Cf., por exemplo, VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997b. p. 127-162. Tão pouco esqueço que o próprio Jacques Le Goff lembrou que expressões como “história quase imóvel” de Braudel e “história imóvel” de Emmanuel Le Roy são consideradas perigosas e que era preciso estudar a mudança, mesmo que ela ocorra de forma lenta. “A história se move”, afirmou. Cf. LE GOFF, 1995, p. 45.

¹⁰⁸ Tradição e modernidade na Península Ibérica são os temas pesquisados por Helena Domingues. Cf. DOMINGUES, Beatriz Helena. **Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana**. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.

potencialidade pelos ingleses, e que resultaria, inevitavelmente, no capitalismo moderno.¹⁰⁹

Pareceria, desde cedo, “que tudo converge para essa pequena coisa, que ninguém entende muito bem, e que vem sendo apelidada de aldeia global”.¹¹⁰

Tudo o que se via no século XVI era um período de ampliação econômica e mental do universo europeu, de urbanização, de ascensão burguesa, de consolidação dos Estados Nacionais, de diversificação religiosa e cientificação da visão de cosmos do homem.¹¹¹ Nesse panorama, restaria a nós, americanos, a idéia que todo o nosso mundo, o *Mundo Novo*, foi construído a partir de uma radical experiência de ruptura, de exorcismo do passado, realizada por um *homem novo*, incompatibilizado com suas raízes, com a missão de construir um mundo realmente inédito. Assim, constatamos que “nós não tivemos Idade Média”.¹¹²

Tal concepção é excessivamente linear e acaba por acobertar a especificidade de um projeto político importante: o projeto ibérico ou “arcaizante”,¹¹³ um dos mais significativos projetos do século em questão. No caso Ibérico, é preciso perguntar: e quando o interesse é não mudar? E quando as cristalizações, as permanências e mesmo as transformações, estão colocadas no seio de uma sociedade que quer, antes de tudo, *permanecer*? E ainda, quais as conseqüências desse sentido de permanência para a América?

Na extremidade da Península, Portugal guardava uma série de relações com seu recente passado medieval. A agricultura lusitana mantinha padrões arcaicos, tais como atrofia tecnológica e baixa produtividade. As características sociais também se

¹⁰⁹ Para um exemplo desse tipo de abordagem Cf. REZENDE, Cyro. **História econômica geral**. São Paulo: Contexto, 1987.

¹¹⁰ BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 18.

¹¹¹ Cf. comentário em MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 26.

¹¹² BORNHEIM, 1998, p. 18.

¹¹³ FLORENTINO, M; FRAGOSO, J. **O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil tardia**, Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840. Rio de Janeiro: Contexto, 1993. p. 52.

mantiveram medievais: no século XVII, Portugal tinha um membro da Igreja para 36 habitantes e uma classe comerciante reduzida a “uma pequena parcela de trabalhadores manuais, marinheiros, pescadores e servidores públicos ociosos”.¹¹⁴

O Estado português no Período Moderno tinha uma finalidade política: “o arcaísmo como projeto”. Toda a estrutura colonizadora ultramarina montada por esse país não tinha outro objetivo senão garantir a existência e a sobrevivência de uma estrutura arcaica enraizada no mundo medieval. A colonização ultramarina transformou-se em condição para a existência desta estrutura. Como uma resposta medieval à grande crise pela qual passava a economia e a sociedade portuguesa, a expansão marítima e a ulterior colonização “modificaram a antiga sociedade lusitana para preservá-la no tempo”.¹¹⁵

O reforço do poder real e da autoridade pública não se fizeram contra a tradição, e sim em favor de sua preservação. A expansão promovida com as grandes navegações não teve o mesmo papel da guerra de Reconquista medieval apenas para a nobreza, mas também, e principalmente, para a monarquia, que reconstituiu e ampliou sua função de provedora de riquezas e de novas ocasiões de enriquecimento, “fortalecendo-se sem ferir a tradição”.¹¹⁶ Em Portugal e na Espanha, essa estratégia de centralização direcionou a mão pesada do rei para os espaços externos. E foram esses os espaços estratégicos utilizados pelas Coroas que, com isso, abriram mão do conflito interno contra a aristocracia ibérica.

Em outras palavras, os ibéricos moviam-se no espaço ultramarino para manter sua estrutura interna. Todo o movimento em direção à centralização do poder real baseava-se, em última instância, nesse espaço exterior. O que não poderia ser feito internamente seria realizado no ultramar, fazendo com que o império ibérico se estruturasse em dois espaços “vinculados entre si pela Coroa: o interno e europeu e

¹¹⁴ FLORENTINO; FRAGOSO, 1993, p. 26.

¹¹⁵ BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**: iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 210.

¹¹⁶ Ibid., p. 210-211.

o oceânico e ultramarino, o último existindo para o primeiro”.¹¹⁷ A extrema mobilidade externa garantiria, assim, a imobilidade interna. A tentativa de preservação estatal, aliada a essa dialética entre os espaços interno e externo, provocou dificuldades na determinação do momento exato ou aproximado em que, por exemplo, Portugal, entrou na Idade Moderna.¹¹⁸

É nesse mundo de apego à tradição medieval e fronteira móvel, que Espanha e Portugal enfrentaram um turbilhão de desafios impostos pela modernidade. As idéias de Tomás de Aquino, a partir do século XV, foram retomadas para que os ibéricos dispusessem de horizontes teóricos suficientes para um exercício de auto-suficiência perante os novos espaços e povos que agora deveriam ser incorporados.¹¹⁹

Os historiadores brasileiros têm começado a perceber uma série de semelhanças e permanências entre os textos que sobreviveram ao passado colonial, principalmente dos séculos XVI e XVII, e as formas imaginárias da sociedade medieval. Os exemplos são abundantes: as literaturas de viagens influenciaram os relatos das grandes navegações, os animais dos bestiários medievais continuavam a ilustrar as obras do século XVI, o Reino do Preste São João migrou para a América, a demonologia e os monstros medievais se associaram ao índio, as representações do Paraíso Terreal se metamorfosearam na natureza do Novo Mundo, o purgatório denominou o trabalho dos colonos, o próprio Diabo se mudou para as terras coloniais, proporcionando a continuidade da luta cruzadística, o catolicismo guerreiro permaneceu, os índios foram considerados infiéis, bárbaros e o próprio princípio da guerra justa, aplicado contra o índio, era medieval.

O Novo Mundo expandiu também as possibilidades para o martírio dos padres jesuítas e, por fim, a própria política encontrava-se mergulhada no universo religioso, e o religioso mergulhado nela.¹²⁰

¹¹⁷ Ibid., p. 273.

¹¹⁸ Cf. MORENO, H. Baquero. A Idade Moderna entre luzes e sombras. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, p. 163-178.

¹¹⁹ BARBOZA FILHO, 2000, p. 261.

¹²⁰ Para as relações entre os relatos de viagens medievais, bestiários, ordens religiosas e as grandes navegações Cf. PALAZZO, Carmen Lícia. **Entre mitos, utopias e razão**: os olhares franceses sobre

Apesar da fartura de exemplos, faltam historiadores que se dediquem à investigação das metamorfoses do imaginário medieval na América portuguesa. Os estudos sobre a Companhia de Jesus no Brasil colonial têm deixado de lado a relação entre o peso das permanências medievais do universo ibérico e suas transformações no imaginário jesuítico. Nos capítulos a seguir, busquei investigar, no imaginário anchietano, as formas como essas permanências se manifestaram e as delicadas operações mentais de adaptação das mesmas ao projeto político de colonização do quinhão lusitano da América.

o Brasil (séculos XVI a XVIII). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Para a demonologia, monstros e o Paraíso Terreal associados ao mundo americano Cf. SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Sobre o catolicismo guerreiro e o ideal de guerra justa Cf. HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991. E, finalmente, sobre a associação entre a imagem do índio a bárbaros, o martírio e a guerra justa, Cf. RAMINELLI, 1996.

3. O SAGRADO

[...] assim na terra como no céu¹²¹

Quando escrevia sobre a empreitada lusa na América, Anchieta percebia mais do que homens em busca de riquezas e glórias, religiosos numa missão em busca da conversão de almas, índios pagãos, negócios administrativos ou batalhas para conquista territorial. Algo maior se revelava em meio aos eventos dispersos: o sagrado. Sem ele, a trajetória dos homens era desprovida de sentido. Entre o mundano e o espiritual existia uma troca que dava sentido a toda a história dos europeus nas terras do Novo Mundo. A colonização não podia ser entendida sem cristianização, nem o “descobrimento” sem a providência divina. No imaginário de Anchieta, era o diálogo entre o sagrado e o mundano que conferia significação a vida dos homens.

Manifestações da vontade não só de Deus, mas de Cristo, anjos e santos são elementos constantes tanto nas cartas, quanto no poema escrito pelo padre. Assim, para indicar o ato da manifestação do sagrado ao homem, utilizei o termo *hierofania*. Este termo é cômodo porque não necessita de qualquer precisão suplementar, exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos mostra*.¹²² A hierofania, fenômeno de todas as religiões, é especialmente importante no cristianismo, que é centrado na maior hierofania possível – Deus se fez homem – e é também o tema desse capítulo.¹²³

O nascimento de Cristo como filho de Deus tem um sentido especial para o catolicismo, especialmente para o medieval. Cristo era considerado o filho revelador do Pai e, assim, mediador entre Deus e o homem. Essa filiação indicava o sentido

¹²¹ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. **Bíblia Sagrada**. Rio de Janeiro: Alfalit Brasil, 1996. cap. 5-6, p. 5.

¹²² Cf. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [1993], p. 25-27. Eliade recorreu às hierofanias principalmente para tentar organizar um sistema de modalidades do sagrado. Minha intenção é mais modesta e localizada historicamente. Hierofania é aqui apenas uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o receberam, sendo, portanto possível na religião católica. Cf. ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 15-17; 33-34.

¹²³ Cf. FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001. p. 140.

cristão de que conhecer a Deus era reconhecer Seu filho como Sua revelação, como um lugar onde Deus apareceu. Isso significa que Deus se dava a conhecer num aparecimento concreto, num lugar, numa singularidade. E igualmente que o conhecimento de Deus não era direto ou imediato, e sim mediado. Em suma, a vinda de Cristo mostrou que *Deus aparece*.¹²⁴

Anchieta considerou diversos tipos de acontecimentos como intervenções divinas. Por meio dessas manifestações, procurei definir o que, na América portuguesa, era considerado *sagrado*, ou melhor, o que se aproximava dele a ponto de merecer suas manifestações e seu reconhecimento no plano dos homens, e também aquilo que era *profano*, motivo de medo, propriedade do Demônio e objeto de disputa entre o Bem e o Mal.

3.1. Os Homens

Nos quinhentos, muitos acreditavam que com a cristianização mais homogênea do Velho Mundo o Diabo e suas legiões se mudaram para o Novo.¹²⁵ Para frei Vicente de Salvador (1546 - 1639), a escolha do próprio nome “Brasil” foi obra do Demônio, e a palavra simbolizava seu domínio sobre as terras e habitantes americanos, por sua referência à cor “abrasada e vermelha” em detrimento do antigo nome “Terra de Santa Cruz”.¹²⁶

Anchieta precedeu Vicente de Salvador na idéia que a América era mantida em cativeiro pelo Diabo. No final de uma de suas cartas, desejou que “Nosso Senhor por sua infinita misericórdia plante em toda terra sua santa fé, livrando-a do grande cativeiro em que está do demônio”.¹²⁷ Somente com a chegada dos jesuítas

¹²⁴ SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 120.

¹²⁵ SOUZA, 1993, p.30.

¹²⁶ VICENTE, [19--?], p. 58. O nome das novas terras descobertas pelos portugueses tem uma história. Já foi chamada de Vera Cruz, Terra dos Papagaios, Santa Cruz e, após 1512, Brasil. Tudo indica ter sido João de Barros o fundador da tradição que explica a vitória do nome Brasil pela atuação do Diabo. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. O nome do Brasil. **Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, p. 34-39, abr. 2004.

¹²⁷ ANCHIETA, José de. Cópia de outra, ou complemento da anterior da mesma data. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988m. p. 96.

o continente americano começou a entrar na era do cristianismo. Foi esse o momento em que Deus, através da palavra revelada, da luz, da fé e da salvação, iniciou o combate para livrar o continente do maior inimigo do mundo cristão.¹²⁸

A disputa espiritual e terrena entre o Bem e o Mal se espalhou por todo o continente, palco e objeto dessa disputa. Nesse universo que parecia estar tomado por forças infernais, o sagrado se intensificou, em socorro do temporal, e a figura divina passou a interferir quotidianamente na vida dos homens. O universo colonial, na visão de Anchieta, tornou-se rico em hierofanias. Era comum, por exemplo, que Deus impedisse ataques e dispersasse índios que pretendessem atacar povoados cristianizados:

Eis que se ajuntam, vindos de várias paragens
em magotes cerrados, para arruinar para sempre
as aldeias cristãs [...]
Se o braço de Deus não impede êsses aprestos ferozes
com o socorro celeste, senão dispersa essas tribus altivas
em breve a ímpia guerra tudo terá conspurcado.¹²⁹

O “braço de Deus” era uma expressão freqüentemente utilizada por Anchieta para designar esse tipo de “socorro celeste”. E ainda, caso a batalha realmente ocorresse, a primeira providência dos guerreiros antes de empunharem suas armas devia ser implorar “o auxílio que desce copioso do alto”.¹³⁰ Iniciado o confronto, era também Deus quem atacava, pois perante os exércitos indígenas, “quebrou-lhes os escudos” e “partiu-lhes os arcos”,¹³¹ fazendo com que o medo e o pavor invadissem seus corações.

Deus também intervinha em favor seus obreiros, os jesuítas. Ele era capaz de enviar uma destruidora chuva de granizo, fazendo com que nativos e portugueses fossem forçados a abrigarem-se na igreja e, conseqüentemente, ouvirem, durante o tempo

¹²⁸ RAMINELLI, 1996, p. 23-24.

¹²⁹ ANCHIETA, 1984, p. 95.

¹³⁰ Ibid., p. 97.

¹³¹ Ibid., p. 181.

em que lá permanecessem, os sermões dos padres, que tinham deixando de lado.¹³²

As doenças e epidemias que assolavam os índios eram freqüentemente consideradas como um castigo de Deus por seus pecados. Segundo os relatos de Anchieta, índios que pretendiam “retirar-se de nossa sociedade ou a fazer-nos [aos jesuítas] algum outro mal mais grave”,¹³³ foram logo em seguida castigados com “uma enfermidade repentina da qual morreram quase todos”.¹³⁴ Após um assalto a uma propriedade não especificada, outros índios, que saltavam “como símios no telhado”, foram também castigados:

Não muito depois se seguiu uma peste de que morreu grande número de contrários, [os índios] tiravam os mortos de casa e deitavam-os às onças, as quais de noite vinham e os comiam.¹³⁵

“Desta maneira os castigou a dextra do nosso senhor”,¹³⁶ completou o padre. O mesmo braço divino podia também aparecer em forma de um castigo mais sutil, quase cômico para nós hoje, mandando um enxame de insetos castigar um índio que, ignorando as normas católicas, trabalhava em dia santo.¹³⁷

Os castigos divinos relatados pelo jesuíta se aproximavam da noção medieval de *flagelo*. Na Idade Média, os homens eram seres frágeis diante da natureza, mesmo estando próximos dela. Os corpos estavam submetidos aos infortúnios do meio

¹³² ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1º de junho de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988e. p. 163.

¹³³ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r, p. 50.

¹³⁴ Ibid., p. 50. Essas epidemias, tomadas como castigo divino, eram geralmente a varíola que, no século XVI, ficou conhecida como “bexiga” ou “peste das bexigas”. Esse foi um dos fatores decisivos para o drástico declínio demográfico dos índios do litoral. Cf. VAINFAS, Ronaldo. Bexiga. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000c. p. 77-78. Não se pode esquecer também o “mal gálico”, nome que designava a sífilis. Cf. VAINFAS, Ronaldo. Mal Gálico. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000e. p. 363-364.

¹³⁵ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988s, p. 109.

¹³⁶ Ibid., p. 109-110.

¹³⁷ ANCHIETA, José de. Trimestral de maio a agosto de 1556, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988t. p. 100.

ambiente. Fontes, sobretudo eclesiásticas, relatavam as más colheitas e a alta mortalidade da época como demonstrações da onipotência divina, que não hesitava em castigar os homens por seus pecados por meio de epidemias ou da fúria da natureza.¹³⁸ Anchieta, em consonância com o espírito medieval, tinha o sagrado como seu referencial máximo.¹³⁹ Em um universo como o colonial, marcado por pequenos focos de povoação portuguesa, o padre e os colonos estavam em uma situação de grande dependência da natureza, à mercê de forças desconhecidas e não totalmente controláveis. Frequentemente, as explicações para os mais variados fenômenos, dos naturais aos sociais, ocorridos em grandes batalhas ou no cotidiano, eram buscadas no mundo do Além.

Anchieta comentou, em uma de suas cartas, sobre a tirania e a violência que sofriam as escravas índias de alguns portugueses. Seus senhores as maltratavam “com bofetadas, punhaladas [e] açoutes”, desprezando-as de tal forma que as ofereciam para práticas sexuais de outros “mancebos” que “por força querem roubar sua castidade”.¹⁴⁰ Em seguida, lembrou o caso de uma delas que, quando questionada de forma agressiva com a pergunta “de quem era escrava”, respondeu para seu senhor “De Deus sou, Deus o meu Senhor, a quem te convém falar, se queres alguma coisa de min”.¹⁴¹ Proferindo essas palavras de fé, a mulher pôde contar com a divina bondade, que venceu e confundiu o libidinoso senhor que, a partir daí, mostrou uma grande admiração por sua escrava.

As hierofanias estendiam-se por toda a sociedade, cercando principalmente o governo colonial. Enquanto na Europa, principalmente a partir do século XIV, homens como Guilherme de Ockham (1280-1349), Marsílio de Pádua (1280-1343) e, mais tarde, Martin Lutero (1483-1546), já não concebiam o governo secular como responsável pela conversão de almas, Anchieta permanecia insensível a esse tipo

¹³⁸ BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 21-25. Cf. VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 55.

¹³⁹ Para o sagrado como referencial do homem medieval Cf. FRANCO JUNIOR, 2001, p. 139.

¹⁴⁰ ANCHIETA, 1988I, p. 161.

¹⁴¹ Ibid., p. 162.

de argumento. Para ele, a missão primeira do governador era estar presente, através da força das armas, na missão de conversão das almas americanas.

Segundo o jesuíta, a autoridade do governante provinha da Divindade. Cristo e Deus falavam diretamente ao governador. O que estava expresso nas palavras celestes dirigidas a Mem de Sá era a mensagem que ele era um dos principais responsáveis por uma missão que nascia, antes de tudo, da vontade de Deus: a colonização da América. A autoridade do poder político não estava apenas fundamentada em Deus, como se Ele a tivesse concedido ao governante. Na verdade, a força da divindade, Seu filho Jesus Cristo, os anjos e os santos, estariam sempre *ao lado* do governante, que podia contar com ajuda direta em diversos momentos. Esse apoio manifestava-se através de hierofanias. Deus tornou-se o fundamento metafísico do Direito, da política e da ética que regulavam a invasão e a conquista das novas terras.¹⁴²

O herói guerreiro Mem de Sá recebeu especial atenção da Divindade: Deus colocava Sua força na espada do governador, robustecia seus golpes, barrava a trajetória das flechas e das balas de canhão que queriam atingi-lo. Jesus “veio êle próprio a estender-te a mão”,¹⁴³ provocando a fuga e o desbarate das forças inimigas que queriam matá-lo. O mar de junho, tempestuoso, turvo e turbulento, milagrosamente acalmou-se logo que o governador levantou a âncora de sua nau para partir em direção a Ilhéus. Para Anchieta, foi Deus quem “limpou os espaços e reprimiu as furiosas lufadas”, a própria coloração marinha se transformou, pois “as naus sulcam e rasgam as águas azuis do oceano”.¹⁴⁴ A intervenção fez-se em favor da missão destinada a reprimir os índios que haviam se revoltado em Ilhéus.¹⁴⁵

Anchieta não era um filósofo. Talvez por isso tenha demonstrado em sua própria prática política e religiosa, a fundamentação e o apoio divino ao governo temporal.

¹⁴² Cf. HANSEN, 1998, p. 348.

¹⁴³ Ibid., p. 85.

¹⁴⁴ ANCHIETA, 1984, p. 155.

¹⁴⁵ Sobre a atuação da missão liderada por Mem de Sá na repressão ao levante de Ilhéus, Cf. CALMON, Pedro. **História do Brasil**, Século XVI: as origens. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1981. p. 277-278.

Quando suas decisões eram questionadas pelos cristãos, o governador recorria, antes de tudo, ao nome de Deus, falando em nome da autoridade do mesmo.

Vive o Deus que criou os céus, terras e mares,
ante o qual tremem as abóbadas do firmamento
e as colossais muralhas do imenso universo
Sua dextra trar-nos-há auxílio a seu tempo
e livrará os cristãos de tamanhas desgraças.¹⁴⁶

Assim encerrava-se a questão. Ao menos para Anchieta, nada mais era necessário dizer. Ao governador e aos cristãos bastava seguir o caminho apontado pela vontade divina, que por ela seriam protegidos. Os projetos de Mem de Sá, todas as guerras que promoveu, os castigos infligidos aos índios, a política dos aldeamentos, tudo isso era acompanhado pelos “habitantes das alturas”, que manifestavam sua aprovação por “paternas disposições da providência divina”.¹⁴⁷ O universo espiritual estava de tal forma envolvido com o temporal, que as atitudes do governante eram até mesmo capazes de provocar “manifestações de alegria por todo o templo celeste”.¹⁴⁸

Na América portuguesa, as hierofanias se tornaram um importante elemento simbólico, utilizado por Anchieta principalmente para demonstrar o apoio do universo sagrado ao poder político. É possível que essas intervenções funcionassem como uma espécie de “compensação” pela desigualdade entre a riqueza teatral da monarquia portuguesa e os representantes da coroa lusitana em terras coloniais.

Em Portugal, a realeza recorria aos mais variados rituais e símbolos para enfatizar o caráter sagrado do rei, confirmando e legitimando a pessoa do monarca como possuidor de um poder político e religioso.¹⁴⁹ Aceitos por aclamação, os reis eram “alevantados” em recintos semipúblicos, como terreiros, lugares construídos especialmente para a cerimônia e alpendres. A sacralidade real era forjada de acordo com a simbologia da luta contra os inimigos da cristandade. Assim, o

¹⁴⁶ ANCHIETA, 1984, p. 135.

¹⁴⁷ Ibid., p. 134.

¹⁴⁸ Ibid. p. 135

¹⁴⁹ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 28.

“milagre de Ourique”, iniciado com a aparição de Cristo para Afonso Henriques na noite anterior à batalha na qual os portugueses venceram os mouros, em 1139, era tomado como mito original da formação do reino português.¹⁵⁰

Os reis portugueses se cercavam de uma simbologia riquíssima. Elementos como a cadeira real colocada sobre um estrado, a coroa, o cetro, um peitoral com cinco pedras preciosas, além de vestimentas sempre muito ricas, forradas de arminho, cadeia de pedraria, pérolas, brocados e chapéu com penacho, circundavam a pessoa do monarca, que, ao entrar na corte ou circular pela cidade, era ainda acompanhado de um cortejo que, ao som de trombetas, era composto por porteiros, arautos, mestres-salas, entre outros.¹⁵¹

Parece ser correto afirmar que há uma tendência do poder político de tentar comandar o real através do imaginário. Os atores políticos devem pagar seu tributo cotidiano à teatralidade, encenando dispositivos que, recorrendo à produção de imagens e a manipulação de símbolos, destinam-se à manutenção e conservação do poder.¹⁵² A teatralização do poder estava presente tanto em Portugal, como vimos, quanto na América portuguesa quinhentista. Mem de Sá teve especial cuidado em associar sua imagem à Igreja, tornando a catequese uma questão capital de sua administração. Quando desembarcou na colônia lusitana na América, a primeira providência do governador foi reunir-se com os jesuítas, estudando com o padre Manuel da Nóbrega os exercícios espirituais de Loyola.¹⁵³

Na verdade, os estudos sobre a simbologia do poder no primeiro século da presença lusa na América ainda estão por fazer. No entanto, representações de Mem de Sá como um indivíduo heróico, honesto, intelectualmente bem preparado e fervoroso cristão coincidem nas coleções de livros de história do Brasil e nos escritos de

¹⁵⁰ HERMANN, Jacqueline. **No reino desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 149. Para mais comentários sobre o milagre de Ourique ver capítulo 6 do presente trabalho.

¹⁵¹ ALVES, Ana Maria. **As entradas régias portuguesas**: uma visão de conjunto. Lisboa: Livros Horizonte, 1942, p. 65.

¹⁵² Cf. BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982, p. 5-7.

¹⁵³ POMBO, Rocha. **História do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, [1925?]. v. 1, p. 86-87.

Anchieta. Mem de Sá foi considerado no século XVII “espelho de governadores no Brasil”,¹⁵⁴ principalmente por seu papel guerreiro e seus esforços “em favor da religião católica”.¹⁵⁵ Ainda recentemente, foi freqüentemente ressaltado seu caráter “prudente e honesto, de variada cultura intelectual”.¹⁵⁶ Esse tipo de descrição está geralmente acompanhado pela constatação de que Mem de Sá, ao chegar à América, deparou-se com uma situação de desordem e guerra herdada do antigo governador Duarte da Costa, o que reforça ainda mais sua imagem heróica.¹⁵⁷ Era também o que dizia Anchieta, que deu ao governante o título de “herói das plagas do Norte”, o considerou corajoso, nobre, culto, homem de “vasta ciência, com a experiência longa do mundo, e a arte da palavra bela”¹⁵⁸, ressaltando também o estado de discórdia, de “assassínio bárbaro e contínuo”¹⁵⁹ e de guerras em que se encontrava a América herdada por Mem de Sá.

Respalado por um Estado que baseava sua mitologia de fundação numa aparição de Cristo, Anchieta tornou as hierofanias um importante fator simbólico na manutenção do poder político colonial. Um tanto desprovido do “fausto” da corte portuguesa, não tendo disponível o grau espetacular de teatralidade que cercava o rei lusitano, as intervenções do sagrado intensificaram-se na América, funcionando como fator de demonstração da sacralidade portada pelos representantes da coroa portuguesa na colônia. Colônia e metrópole eram, portanto, desigualmente espetaculares, fazendo com que Anchieta cercasse de hierofanias o governador das terras coloniais, apoiando, com seus escritos, a legitimação de sua luta para livrar o continente das garras do tirano infernal.

As constantes manifestações hierofânicas descritas por Anchieta, permanências adaptadas do imaginário medieval, eram elementos importantes para a justificação do poder secular baseadas no pensamento medieval.

¹⁵⁴ VICENTE, [19--?], p. 171.

¹⁵⁵ Ibid., p. 171.

¹⁵⁶ AZEVEDO, Paulo E. de; THOMÁS, Cláudio M. **História do Brasil**. São Paulo: Editora Coleção, [19--?]. v. 1, p. 107.

¹⁵⁷ POMBO, [1925?], p. 86.

¹⁵⁸ ANCHIETA, 1984, p. 93.

¹⁵⁹ Ibid., p. 93.

Na visão de José de Anchieta, os homens nunca estavam sozinhos. Se praticavam o mal, estavam com o Demônio, do contrário, podiam contar sempre com a companhia, por vezes manifesta, de Deus. Era Ele quem transformava a noite em dia e o dia em noite, era Ele quem tirava a vida e quem também a devolveria no Dia do Juízo Final, quem aplicava a pobreza como prova e a riqueza como dádiva, quem desenhara a geografia americana, aprofundando a terra dos vales e elevando as montanhas às alturas.¹⁶⁰

Deus onipotente, Aquele que regia o universo e “pode com um aceno volvê-lo e revolvê-lo”, e constantemente O fazia. Deus que se manifestava, cercado com Sua sacralidade as pessoas que Lhe dedicavam algum tipo fé. Colonos, índios convertidos, jesuítas, guerreiros e governantes, ou seja, todos os que estavam envolvidos de alguma forma no projeto luso de colonização da América, eram merecedores das manifestações do sagrado. Afinal, eram eles os fiéis executores do desejo, provindo de Deus, de expandir o catolicismo na América.

3.2. A Natureza

Não só os homens, mas também a natureza do Novo Mundo era alvo das intervenções de Deus. Muitas vezes edenizada pelo olhar europeu, que via na temperança do clima e na flora americana capacidades milagrosas e curativas, a natureza adquiria um toque divino. Foram aliás essas qualidades atribuídas aos ares e à natureza americana que trouxeram Anchieta, por recomendação médica, à América portuguesa.¹⁶¹

A edenização do mundo natural pode ser facilmente encontrada em relatos de viagens do século XVI. Da natureza e do clima “mui salutífero” escreveu o padre Fernão Cardim:

O Clima do Brasil he temperado de bons, delicados e salutíferos ares, donde os homens vivem muito até noventa, cento e mais anos

¹⁶⁰ ANCHIETA, 1984, p. 181.

¹⁶¹ SALETTO, 1988, p. 38.

[...] A terra [...] he cheia de grandes arvoredos que todo o ano são verdes.¹⁶²

O maior propagandista da imigração para o novo mundo, o português Gandavo, considerou “mui fértil”, “viçosa”, “mui abundante” e “largas” a natureza e as terras da América portuguesa.

Esta terra he mui fértil e viçosa, toda coberta de altíssimos e frondosos arvoredos, permanece sempre a verdura nella inverno e verão; isto causa chover-lhe muitas vezes e não haver frio que ofenda ao que produz a terra.¹⁶³

A edenização dessa natureza viçosa, de árvores frondosas e terra fértil foi interpretada como uma forma de “atrair” o imigrante da metrópole, assim como se harmonizava com a forma portuguesa e cristã de enxergar a América: um mundo dividido entre as coisas de Deus (a natureza), mas também do Diabo (os índios).¹⁶⁴

A descrição edênica da natureza foi também relacionada a outros fatores. Os relatos sobre a natureza do novo continente apresentavam aproximações com a descrição, feita na Bíblia, da natureza paradisíaca. Um esquema mental fixo de paisagem edênica pesava fortemente sobre os “olhos ibéricos” ao enxergarem a América. Algumas características denunciavam a proximidade do itinerante mito medieval do Paraíso Terreal:¹⁶⁵ “temperatura sempre igual, bosques frondosos e prados férteis, eternamente verdes [...] ora numa ilha encoberta em que mal se conhece a morte ou a enfermidade ou mal algum.”¹⁶⁶

¹⁶² CARDIM, 1978, p.25.

¹⁶³ GANDAVO, 1980, p. 46.

¹⁶⁴ SOUZA, 1986, p. 83. Cf. RIBEIRO, Francisco Aurélio. A literatura do século XVI: A presença do Espírito Santo In: **Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**. Jornada sobre Navegações. Vitória: IHGES/PMV, 1993. p. 87-93.

¹⁶⁵ Mitos presentes no imaginário do século XIV migraram, com a chegada da modernidade, para outras partes do globo. Por exemplo, a lenda do Preste São João estava presente nas expedições de Afonso Paiva e Pero de Covilhã, que buscavam um caminho terrestre para as índias. Também o Paraíso Terreal, mito do século X medieval, que localizava o Paraíso em meio ao oceano, conheceu uma série de migrações até o século XVI. Sobre as migrações imaginárias Cf. SOUZA, 1986, p. 26-27. Sobre o reino do Preste São João,ipotetado cristão imaginário, localizado, em princípio, na fronteira com a Pérsia Cf. COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval do Preste João, sua permanência, transferência e “morte”. **História: Revista do Departamento de História da UFES, Vitória**, n. 9, p. 53-64, 2001b.

¹⁶⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1985. p.170.

Contudo, existia uma ambivalência do homem perante o sagrado e suas manifestações terrenas. Por um lado, a sacralidade procurava assegurar e aumentar sua realidade, conquistar território. Era essa missão de Anchieta na América: expandir o terreno sagrado do catolicismo. Por outro, havia sempre o risco da perda dessa realidade, da perda de espaço para o *profano* – uma condição que devia ser ultrapassada, mas não podia ser abandonada completamente.¹⁶⁷

Quando uma hierofania determinava o que era sagrado, determinava também, por negação, aquilo que não era, ou seja, criava o profano. O sagrado era inseparável do profano, opunha-se a ele e, ao mesmo tempo, o definia. As hierofanias de Anchieta nos mostram o que, para ele, era sagrado, assim como sua criação do profano: a natureza podia tornar-se um elemento sombrio, e o “Éden” podia se transformar em medo.

No século XII, as pessoas que viviam no embrionário Reino Português sentiam-se ameaçadas por uma fronteira: o mar. Considerado elemento de desordem, caminho por onde chegavam as invasões muçulmanas e escandinavas, o mar era a estrada da destruição e da impiedade. Nos séculos seguintes, essa imagem foi lentamente se transformando e o mar tornou-se uma realidade integrada aos cotidianos sociais.¹⁶⁸

Ao contrário de antimundo caótico, o Atlântico passou a ser navegável e pensado como realidade passível de conhecimento. Alguns fatores contribuíram para que isso ocorresse. Por exemplo, a Reconquista, quando chegaram as forças cruzadas para

¹⁶⁷ ELIADE, 1993, p. 21-24.

¹⁶⁸ Não se deve exagerar no fim do medo do mar uma vez que, mesmo no século XVI, ele era ainda um local onde a cultura peninsular imaginava monstros marinhos ou a temível morte por naufrágio. Um dos gêneros literários mais difundidos em Portugal no século XVI foi o relato de naufrágio. Tratam-se de narrações escritas por testemunhas oculares, ou baseadas em fatos que essas relatavam, que descreviam ao leitor os perigos enfrentados pelos navios em suas viagens. Cf. LANCIANI, Giulia. Uma história trágico-marítima. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). **Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 70-94. Entre os séculos XIV e XVIII, o mar manteve-se no imaginário europeu como lugar do medo, da morte, da demência e abismo onde vivem Satã, os demônios e os monstros. Cf. DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 50.

(re)conquistar Lisboa (1147), a atividade pesqueira dos camponeses das aldeias e vilas litorâneas e, posteriormente, os mercadores, com suas rotas marítimas de comércio. Paralelamente, o mar também se cristianizou, como sugere a cartografia portuguesa do século XIII, povoada de imagens de monges, santos, eremitas e relíquias sagradas.¹⁶⁹

Na América, aquele sentido de *fronteira* portadora de desordem, sensação de medo do século XII luso, se repetiu. Uma fronteira não no sentido geopolítico, mas no sociológico: um lugar de combinação de temporalidades, onde processos históricos de diferentes ritmos se encontram.¹⁷⁰ Também uma fronteira cultural, onde a tradição lusitana se fundia com os valores nativos, inclusive com uma certa relutância por parte dos portugueses em se afastarem do litoral.¹⁷¹ Enfim, uma fronteira do imaginário, um limite que, como tantos outros, fazia sonhar.¹⁷²

Porém, dessa vez, não era o mar, mas sim a terra, a natureza, mais precisamente a floresta, que se apresentava como fronteira da cristandade. Visão paradisíaca, edênica, elogiada e descrita pelos relatos de viagens quinhentistas de acordo com os modelos bíblicos do Gênesis, a natureza, para Anchieta, que possuía já longa experiência no cotidiano da América, infernizou-se. Local de batalhas sangrentas, “ensombradas florestas” sob o domínio dos “selvagens”, ali o jesuíta não esperava encontrar nenhum Paraíso Terreal. Viu antes um vale que “parece descer ao abismo do inferno”, “precipícios medonhos” que assombram os guerreiros da selva, era ali que “se aglomerava a flor da juventude inimiga”.¹⁷³ os índios-feras.

¹⁶⁹ Sobre os medos do mar e seu progressivo desaparecimento Cf. KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 95-106.

¹⁷⁰ Cf. MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARZ, Lília Moritz (Org.). **História da vida privada no Brasil**, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 681.

¹⁷¹ Cf. VAINFAS, Ronaldo. Fronteira. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000d. p. 254-255.

¹⁷² LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002b. p. 201-217.

¹⁷³ ANCHIETA, 1984, p. 177.

A imagem da natureza era fundamental, pois se relacionava com uma dualidade de concepções existentes no final do período medieval. Quando a natureza era entendida como o reino da concórdia e do equilíbrio, a sociedade tornava-se o lugar da luta do homem contra o homem. Nesse caso, o selvagem era representado como a antítese do artificialismo da convivência social. Por outro lado, se a natureza fosse concebida como palco de horríveis disputas, a sociedade era pensada harmoniosamente, enquanto o “homem selvagem” aparecia em uma forma desordenada e de decadente.¹⁷⁴

Foi dessa última fórmula que Anchieta se aproximou. Sob seus olhos, o mundo natural infernizou-se, principalmente a selva. Esse elemento dos mais sombrios do reino da natureza não agradava aos cristãos. Em meio à vegetação escura, o pensamento que parecia refrescar as mentes dos guerreiros era o da volta à harmonia do lar, para “rever as igrejas, casas de Deus, levando em triunfo o pendão da vitória”.¹⁷⁵ Como na lenda do século XII sobre o cavaleiro Owein em travessia pelo Purgatório, quando embrenhados no ambiente profano das florestas, os cristãos deviam concentrar suas mentes em Deus, já que seus corpos estavam cercados pelas trevas.¹⁷⁶

A floresta representava um limite para a sociedade colonial, talvez para a própria civilização ibérica. Num mundo que tinha o além como dimensão bastante próxima, a floresta era periférica tanto em relação à civilização quanto em relação a Deus. Há em Anchieta certa noção de *centro* e *periferia* que, mais do que econômica, se relacionava com um sistema de orientação espacial que opunha o *baixo* e o *alto*, quer dizer, o “aqui”, o mundo imperfeito marcado pelo pecado original, a terra dos homens e o Céu, a moradia de Deus.¹⁷⁷

¹⁷⁴ RAMINELLI, 1996, p. 36-37.

¹⁷⁵ ANCHIETA, 1984, p.179.

¹⁷⁶ Para a trajetória de Owein através do purgatório, Cf. LE GOFF, 1994, p. 149-156.

¹⁷⁷ Para os conceitos de centro e periferia Cf. LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002b. p. 201-217.

Limite da civilização, horizonte dos homens, no imaginário anchietano a floresta se tornou espaço privilegiado do “baixo”, da imperfeição e da ligação com as mais baixas profundezas. Para os colonos, adentrar esse universo implicava em uma idéia de descida, de estar abaixo. Atravessar a floresta implicava em ir “ao fundo dos vales”, estar cercado por “precipícios medonhos” que pareciam “descer ao abismo do inferno”.¹⁷⁸ Os altíssimos cumes e as árvores enormes, infestados de inimigos, reforçavam a idéia de *fundo* e a sensação dos europeus de estarem *abaixo*, flagelados pelo ataque que vinha de cima em forma de uma chuva de setas.

No entanto, não eram apenas os cristãos que invadiam a floresta. De uma certa forma, ela também vinha até eles. No ano de 1560, por ordem do Padre Geral da Companhia, Anchieta escreveu uma carta descritiva das coisas “fantásticas” do Brasil. Nesse documento, o jesuíta fez referência ao clima temperado “dessas partes” e mesmo a certas resinas curativas que “nem mesmo sinal fica das cicatrizes”,¹⁷⁹ mas não sem antes remeter a “furiosos pègões de vento”¹⁸⁰ ou a relâmpagos e tempestades que castigavam os cristãos, fenômenos os quais “era de admirar quantos estragos de árvores e casas produziu no espaço de meia hora.”¹⁸¹ A desordem da natureza se abatia sobre as vilas. Lembrando novamente a intervenção divina, os danos seriam ainda piores “se o Senhor não tivesse abreviado aquele tempo”.¹⁸²

O medo da floresta era também o medo de seus habitantes, isto é, o índio não cristianizado, que morava em “ocas escuras que ressumam densa fumaça: Entre cantos contínuos o bárbaro coze seus vinhos e enche de uivos o espaço”.¹⁸³ Em meio ao breu da selva, do silêncio aterrador, vez por outra rasgado por urros, gritos misteriosos e “sons cavernosos”,¹⁸⁴ residia o lar que idolatrava o Demônio, quase um sabá. O homem colonial tinha medo dessa terra, que estava “sempre empapada de

¹⁷⁸ ANCHIETA, 1984, p. 177.

¹⁷⁹ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, ao ultimo de maio de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988d. p. 136.

¹⁸⁰ Ibid., p.114.

¹⁸¹ Ibid., p.115.

¹⁸² Ibid., p. 116.

¹⁸³ ANCHIETA, 1984, p. 187.

¹⁸⁴ Ibid., p. 107.

sangue”.¹⁸⁵ O ambiente podia se tornar tão sombrio que por vezes velhos demônios, em parte já dominados, voltavam à vida. O mar podia tornar-se “mar tenebroso” de “tempestades horrendas” e os homens que por descuido ou naufrágio nele caíssem, podiam tornar-se “vil pasto dos peixes vorazes”.¹⁸⁶ Mas na América, nem o medo do mar escapava da relação com a floresta e com os índios. Ao sobreviver a um naufrágio e vencer o mar, vinha o medo da praia deserta, “praias de bárbara terra onde o índio feroz habita”¹⁸⁷ e, às vezes, esperava pelos náufragos como quem espera, faminto, por uma refeição.

Porém, de modo algum a fronteira-floresta era estanque ou intransponível. Ao contrário, ela devia ser devassada, conquistada. Os cristãos tinham fome de terras e almas. Portadora de elementos de desordem e medo, a floresta, assim como o mar, devia ser cristianizada, suas almas convertidas e suas habitações queimadas. Anchieta comentou com satisfação sobre a determinação dos “esquadrões de Cristo” em devastar “com a vingança do fogo todas as casas” e lançar “nas ocas o incêndio”.¹⁸⁸ Ele pretendeu, inclusive, numerar a vitória, que contou com supostas “Cento e sessenta aldeias incendiadas, mil casas arruinadas”.¹⁸⁹

3.3. Um mundo hierofânico

As hierofanias eram uma adaptação do imaginário dos homens e mulheres medievais, que enxergavam manifestações divinas em fenômenos da natureza como colheitas, epidemias, chuvas, trovoadas e ventanias.¹⁹⁰ Para entender essas intervenções, é preciso levar em conta que Anchieta partilhava de um dos mais profundos sentimentos da Idade Média. Para ele, Deus não era uma divindade distante, longínqua e inatingível. Sua proximidade se dava em todos os momentos

¹⁸⁵ ANCHIETA, 1984, p. 108.

¹⁸⁶ Ibid., 189.

¹⁸⁷ Ibid., p. 187.

¹⁸⁸ Ibid., p. 177.

¹⁸⁹ Ibid., p. 179.

¹⁹⁰ Cf. FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 139-140.

da vida. Nesse universo preenchido pela divindade, as hierofanias eram nada mais que um transbordamento da perfeição divina.¹⁹¹

Anchieta estava cercado por hierofanias, não por maravilhas. Na concepção dos cristãos da Idade Média o maravilhoso, assim como o milagre, podia ser uma ilusão produzida por Satã para confundir os homens. Era difícil distinguir as maravilhas devidas à magia, as maravilhas diabólicas e as maravilhas criadas por Deus.¹⁹² Ao contrário dos medievais, Anchieta não tinha a menor dúvida quanto à divisão dos fatos extraordinários que viu ou ouviu, ele reconhecia claramente as obras de Deus. Em momentos de necessidade o sagrado se mostrava: Deus quebrava escudos inimigos, castigava com a doença os pecadores e acalmava as tempestades.

Tais acontecimentos pressupunham uma escolha, mais ou menos manifesta, onde eles se tornariam *algo para além de si mesmo*, mantendo a comunicação sempre aberta entre os mundos humano e divino. A propagação das hierofanias por todos os âmbitos do quotidiano colonial – nas aldeias, nos povoados, dentro das casas, nas batalhas – era ainda uma característica da hierofania cristã medieval.¹⁹³ O jesuíta soube servir-se das possibilidades da hierofania, que também na América lusitana ocorreu nos mais diversos espaços.

No imaginário de Anchieta, o mundo sensível era um plano atrás do qual se passam coisas mais importantes, mais profundas.¹⁹⁴ Porém, esses dois mundos não eram apartes, o segundo intervinha no primeiro. Em geral, Anchieta considerava manifestações da força e eficiência do sagrado – noções que geralmente acompanham as hierofanias – toda sorte de acontecimentos que favoreciam os cristãos. Toda vitória era concedida por Deus, fosse em uma batalha, fosse na simples contenção, através da invocação do nome de Deus, de um homem que pretendia violentar uma índia casta. Na América, continente cativo do Demônio, as

¹⁹¹ Cf. SCHUBACK, 2000, p. 57-58.

¹⁹² Cf. LE GOFF, Jacques. Maravilha. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002c. p. 105-120. Hilário Franco Jr. considera que, para o homem medieval comum, a distinção entre maravilha e milagre era pouco importante. Cf. FRANCO JUNIOR, 2001, p. 141.

¹⁹³ FRANCO JUNIOR, 2001, p. 139.

¹⁹⁴ Cf. BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70,[19--?]. p. 100.

hierofanias tornaram-se intervenções importantes, pois mantinham os cristãos protegidos e fortalecia os justos, demonstrando a força divina através, por exemplo, dos braços e armas dos guerreiros.

Como acontece com toda hierofania, ela se separava do mundo que a cercava, pois manifestava a *perfeição*, perfeição que não pertencia a este mundo, embora viesse até ele.¹⁹⁵ Esse tipo de relação com o Além era uma utilização do imaginário católico medieval, que o considerava uma dimensão imediata da vida, num mundo que era campo de batalha entre o homem e o Diabo.¹⁹⁶ Mundo, portanto, em guerra, onde homens e mulheres tinham por aliado Deus, a virgem, os santos, os anjos e a Igreja, mas, sobretudo sua fé, e, por inimigos, Satã, os demônios, os heréticos, os vícios e a vulnerabilidade vinda do Pecado Original; mundo onde os vivos tinham o Além como instrumento para suas estratégias terrenas.¹⁹⁷

A idéia de uma guerra espiritual correndo paralela às batalhas dos homens foi também transposta para América portuguesa e adaptada ao seu contexto específico. Também na colônia, e talvez principalmente nela, travava-se uma guerra entre o Bem e o Mal. No plano espiritual, os combatentes eram os mesmos: Deus, Cristo e os anjos ainda combatiam o velho inimigo infernal e sua horda demoníaca. Já no mundo dos homens, novos inimigos surgiam diante dos europeus peninsulares: o índio pagão, os hereges pajés e suas moradas, a floresta.

As hierofanias descritas por Anchieta revelam o que, para ele, merecia a manifestação do sagrado: as guerras (o governo secular), a catequese (os jesuítas, a Igreja) e os cristãos (os fiéis). Por oposição, revelam também o profano: a floresta (geografia do Demônio) e os índios não catequizados (os infiéis, os outros).

¹⁹⁵ Para as manifestações de perfeição, Cf. ELIADE, 1993, p. 20.

¹⁹⁶ Também a espiritualidade monástica medieval apresentava a vida, principalmente a religiosa, como um combate contra o “inimigo antigo”. Essa concepção encontrava ecos no seio de uma sociedade guerreira, de ética profana. Cf. VAUCHEZ, 1995, p. 51.

¹⁹⁷ LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002a. p. 21-25.

As manifestações hierofânicas eram um sinal da aprovação divina ao movimento de conquista dos espaços que, anteriormente, como lembrou Frei Vicente de Salvador, pertenciam a Lúcifer. Nessa batalha, ver-se acompanhado por hierofanias era ter Deus *ao seu lado*. Mas, mais do que isso, elas revelam, sob a ótica do padre Anchieta, que Deus *tinha um lado*.

Essas manifestações funcionavam para Anchieta como uma forma de cognição do mundo, de compreender o motivo das vitórias ou derrotas na guerra, a sorte dos empreendimentos da Companhia de Jesus e até mesmo os fenômenos da natureza. A idéia de “acaso” ou qualquer outra forma de explicação que escapasse aos desígnios de Deus estava fora de cogitação para o inaciano.

4. O ÍNDIO

No pensamento do padre José de Anchieta, uma das temáticas mais recorrentes é a do índio. Foi com diferentes e, por vezes opostas, representações do homem americano que o jesuíta pôde lidar com situações de aparente ambigüidade, como a convivência de seu trabalho de educação e catequese com guerras, epidemias e massacres que sofreram os nativos.¹⁹⁸

4.1 As bestas

A imagem do índio foi representada no imaginário de Anchieta em três formas: bestas, servos do Demônio e convertidos. Na primeira delas, o nativo foi associado a figuras selvagens e bestiais, em geral através da utilização de metáforas animais.¹⁹⁹ Por exemplo, o jesuíta fez diversas vezes referência ao caráter “indômito” e “feroz” dessa gente “mais voraz do que o lobo, mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão”²⁰⁰ e que “nem se contêm bastante pela razão”.²⁰¹

Guardando incrível semelhança com as observações de Gandavo²⁰² – viajante português que visitou e escreveu sobre o Brasil quinhentista – o padre espantou-se com a ausência de leis ou governo entre os “Brasis”, os índios eram considerados

¹⁹⁸ A representação é a imagem mental mediada, tornada possível pelo uso dos signos. A relação simbólica entre o signo e o que ele dá a conhecer é uma relação de representação. Cf. CAPELATO, M. H.; DUTRA, E. Representação e política: o reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, C. F. S.; MALERBA, J. **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000. p. 227-267.

¹⁹⁹ Os termos selvagem e bárbaro foram confundidos e, por vezes, fundidos pelos medievais, principalmente em períodos de guerra. O mesmo ocorre nos escritos de Anchieta. Porém, há uma diferença entre eles. O cerne da questão são as leis que, entre os bárbaros, são consideradas falsas, entre os selvagens, inexistentes. Cf., por exemplo, BARTRA, Roger. **El selvage en el espejo**. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1922. p. 22-23. Ver também RAMINELLI, 1996, p. 50.

²⁰⁰ ANCHIETA, 1984, p. 93.

²⁰¹ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 49.

²⁰² “A lingua deste gentio pela costa he, huma: carece de tres letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.” Cf. GANDAVO, 1980, p. 52. Essa famosa passagem reaparece em Anchieta. “[...] gente bestial e carniceira, que vive sem lei nem rei.” Cf. ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988i, p. 233.

“desalmados”, vivendo como “bestas feras, sem conhecer as coisas de Nosso Senhor”.²⁰³

Como os animais que habitavam as selvas, o índio era considerado feroz. Sua principal atividade era “ferir”, “matar” e “devorar”.²⁰⁴ Quando encurralado, sua ferocidade intensificava-se, “rasgava com a boca em sangue os corpos que alcança”,²⁰⁵ agia como um “tigre subjugado”, ou um “cão preso no cercado e amarrado para a negaça”.²⁰⁶ Caçava em bando, “como quando lobos dos montes se abatem sobre um rebanho de mansas ovelhas”.²⁰⁷ Quando em fuga pela selva, era capaz de matar o próprio filho que chorava para silenciá-lo e não atrair o inimigo, em oposição ao cristão e ao cristianismo, que valorizava a infância.²⁰⁸

Toda essa ferocidade o índio teria herdado de seus antepassados: “Tamoio feroz: é êste o nome que a fera tribu herdou dos avós”,²⁰⁹ esses anciões “cujas queixadas ainda estão cheias de carne de portugueses”.²¹⁰

Anchieta perpetuava em seu tempo a antiga tradição literária dos *Bestiários* medievais – obras moralizantes, quase tão difundidas quanto a Bíblia, que faziam analogias entre os sentimentos humanos e o comportamento dos animais.²¹¹ Para representar a ferocidade, o índio foi associado ao *lobo* (ou à *alcatéia*, quando em bandos) e ao *tigre*. O primeiro simbolizava a selvageria, a libertinagem, além de possuir uma tônica infernal: foi uma Loba (Mormoliceu) quem alimentou o rio de fogo

²⁰³ ANCHIETA, José de. De S. Vicente, a 15 de março de 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988o. p. 90.

²⁰⁴ ANCHIETA, 1984, p. 97.

²⁰⁵ Ibid., p. 117

²⁰⁶ Ibid., p. 159.

²⁰⁷ Ibid., p. 191.

²⁰⁸ Ibid., p. 179. Sobre a valorização da infância, Cf. COSTA, Ricardo da. Reordenando o conhecimento: a educação na Idade Média e o conceito de ciência expresso na obra Doutrina para Crianças (c. 1274-1276) de Ramon Llull. In: OLIVEIRA, Terezinha (Coord.). **Anais Completos da II Jornada de Estudos Antigos e Medievais: transformação social e educação**. Universidade Estadual de Maringá, 2002, p. 17-28.

²⁰⁹ ANCHIETA, 1984, p. 95.

²¹⁰ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, janeiro de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988j. p. 210.

²¹¹ Cf. MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. **Bestiario medieval**. Barcelona: Siruela, 2000.

subterrâneo Aqueronte.²¹² O segundo, de forma geral, evoca idéias de poder, ferocidade e negatividade.²¹³

O ameríndio foi também associado a animais monstruosos como o *cão* e o *dragão*. O cão era mitologicamente ligado à morte, ao Inferno e ao mundo subterrâneo, onde habitava Satã e seus demônios – por exemplo, Anúbis e o cão infernal Cérbero, citado pelo próprio Anchieta, como veremos mais à frente.²¹⁴ Os *dragões de crista*, “que vomitam chamas”, eram também símbolo de tendências demoníacas, simbolizando o mal em luta contra o bem.²¹⁵

Vários outros animais habitaram a literatura metafórica anchietana: *raça felina*, *sapo*, *porco*, *onça*, *urso* e *aves de rapina*. Todas essas metáforas para o índio eram ainda acompanhadas por termos como *morder*, *devorar*, *voracidade*, *indomável*, *domado*, *selvagem*, *feroz*, *bruto*, as moradas do ameríndio foram consideradas *ninhos*, seus filhos recém-nascidos, *crias de uma urso*.²¹⁶ Quando bebiam, tinham atitudes ainda mais espantosas:

Fartam de vinho o ventre e, cheio, tudo vomitam,
e bebem de novo e cheios aos vômitos tornam
Um vomita, outro apanha na cuia o vômito e o bebe.
Espetáculo horrível!²¹⁷

O padre fez comentário semelhante em uma de suas cartas sobre o final de um ritual antropofágico: “[...] e andavam untando as caras e bocas às outras, e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetáculo abominável”.²¹⁸

²¹² Lobo, loba. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001, p. 555-557. O rio Aqueronte foi citado pelo próprio Anchieta e será comentado no decorrer do texto.

²¹³ TIGRE. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001, p. 883-885.

²¹⁴ Anúbis era uma divindade egípcia que introduzia os mortos no Além e protegia seus túmulos. Possuía a forma de um cachorro, geralmente deitava-se em uma capela ou caixão. Era representado também como homem com cabeça de cachorro, ou na forma de um cachorro selvagem. Para a simbologia do cão, Cf. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001, p. 176-182.

²¹⁵ DRAGÃO. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001, p. 349-352.

²¹⁶ Todas as expressões citadas provêm do poema épico De Gestis Mendi De Saa. Cf. ANCHIETA, 1984, p. 83; 97; 99; 105; 109; 112; 127; 131; 145; 159; 167; 169; 171; 179; 193.

²¹⁷ ANCHIETA, 1984, p. 141.

As imagens de monstros e selvagens disseminadas no imaginário medieval europeu penetraram a Europa quinhentista, somando-se, à medida que o mundo ultramarino ia descortinando-se aos olhos do europeu, à imagem do nativo americano. O índio, no que diz respeito ao seu afastamento geográfico, era um monstro e, no que diz respeito a seu modo de vida, era um selvagem.²¹⁹

Apesar da figura do homem selvagem ter prevalecido com o decorrer da colonização, no século XVI os monstros ainda não tinham cedido por completo seu lugar. O índio, devido a sua ligação com o mundo das bestas, mantinha uma imagem assombrosa e extraordinária.

Imagine o espanto de Fernão de Sá – filho do Governador Mem de Sá – quando se deparou, em combate, com um exército de indígenas vestidos como animais, brandindo agressivamente suas “armas ferozes”.²²⁰ Anchieta os descreveu: o tacape, “ornado de penas várias”, polido com o “dente afiado do porco montês”, escudos impenetráveis feitos de “couros peludos, arrancados ao dorso das feras”, seus rostos pintados de vermelho, o peito e as costas enfeitados com penas tingidas “de variadíssimas cores”.²²¹

A descrição não era somente de inimigos, mas de um exército de feras, ornado com adereços “medonhos e feios”, bestial, feroz, de uma aparência monstruosa, que misturava de forma bizarra e esdrúxula elementos da fauna do Novo Mundo. O ameríndio, carregando suas armas ameaçadoras e emplumadas, com suas caras pintadas, seus gritos de guerra e penas coloridas espalhadas pelo corpo, era tão monstruoso quanto selvagem.

²¹⁸ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, janeiro de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988j. p. 226.

²¹⁹ SOUZA, 1986, p. 54.

²²⁰ Fernão de Sá foi o responsável por uma expedição à capitania do Espírito Santo, em socorro de Vasco Fernandes Coutinho, que estava em guerra contra o “gentio”. Na expedição havia cinco embarcações, a batalha ocorreu no chamado Rio Cricaré, onde morreu Fernão de Sá. Cf. VICENTE [19--?], p. 173-174. A missão no Espírito Santo durou provavelmente de janeiro a abril de 1558. Cf. ANCHIETA, 1984, p. 31.

²²¹ ANCHIETA, 1984, p. 101.

Enquanto os “selvagens” mereciam a simpatia do francês calvinista Jean de Léry (1534-1611), sendo utilizados para indicar os defeitos, a artificialidade e a avareza do homem europeu, em Anchieta ocorreu o inverso.²²² O europeu católico era considerado o mensageiro da ordem e da verdadeira religião, o americano representava a bestialidade. Um memorial dos moradores²²³, dirigido ao governador Mem de Sá e transcrito por Anchieta em seu poema épico para mostrar ao leitor as resistências suscitadas pelo trabalho de aldeamento, demonstrava desagrado com as tentativas disciplinares dos jesuítas, que proibiam as guerras e a antropofagia entre os nativos.

Os autores do documento argumentavam, com fartura de paralelismos entre índios e animais, que antes poderiam “os tigres viver sem a preia, os leões ferozes deixar de espedaçar os novilhos e os lobos perdoar as mansas ovelhas”, antes deixaria “o gavião [...] de raptar tímidas aves, e a águia real [...] de levantar às alturas em revoadas a lebre cativa”²²⁴ do que os “brasis” deixariam de comer carne humana. O índio era mais feroz que os predadores, ou, talvez, o mais feroz entre eles. Para os colonos, melhor seria deixá-los mergulhados em seus costumes, do que provocar sua ira.

4.2. Servos do Demônio

Outra analogia feita por Anchieta colocava o índio como um servo da figura demoníaca.²²⁵ O Diabo tiranizava os ameríndios, infligia-lhes castigos, impelia-os à

²²² Jean de Léry era francês, calvinista, esteve no Brasil quinhentista, trabalhando como sapateiro no forte de Villegaignon. No seu relato, os índios são geralmente postos em oposição ao homem europeu, que era considerado avarento e artificialista. Por exemplo, “Vendo-nos horrivelmente arranhados de espinhos demonstraram-nos grande compaixão, bem diferentes entre esses pretensos bárbaros da piedade formalística usada entre nós pelos que, para consolação dos aflitos, têm apenas palavras vãs”, Cf. LÉRY, 1980, p. 240. Para o recurso ao índio como forma de condenar a artificialidade da sociedade européia Cf. GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 29.

²²³ No século XVI, o termo “moradores”, em geral, exclui os nativos. Cf. MOREAU, 2003, p. 218.

²²⁴ ANCHIETA, 1984, p. 133.

²²⁵ É importante ressaltar que somente no século XIV a figura diabólica encontrava-se definida tal qual a conhecemos hoje: um ser maligno, de asas, chifres e rabos que habita o Inferno. Anchieta utilizou pouco o termo Diabo, preferindo nomeá-lo como Lúcifer ou Demônio. Sobre as representações do Diabo e suas metamorfoses Cf. LOUREIRO, Klítia; SCARAMUSSA, Ziza. O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV). In: COSTA, Ricardo

prática de atos profanos, pois os mesmos, “há muito tempo tomando os costumes do demônio, estão já afeiçoados a esse ruim mestre” e acrescenta que “difícil cousa será afastá-los do jugo de satanás”.²²⁶ Em certa ocasião, o Demônio em pessoa persuadiu os índios a assassinar um dos irmãos da Companhia de Jesus: o padre João de Souza.

[...] o demônio persuadiu áqueles índios [pois quando] estando apartados já das povoações, começaram a flechar o Irmão Souza, que (segundo dizem) se pôs de joelhos louvando ao senhor, e assim o mataram.²²⁷

Animalescos e demoníacos, as associações misturavam-se na representação do índio anchietano:

Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do sul uma nação, que dobrava a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira, [...] saciava o ávido ventre com carne humana. Por muito tempo tramou emboscadas: seguia no seu viver de feras, o exemplo do rei dos infernos.²²⁸

Nas palavras do inaciano, “o diabo leva muito de *seus escravos*” [grifo meu].²²⁹ A designação de *escravos* foi aqui utilizada para os índios que eram, *a priori*, posse do Diabo, como denota o uso do termo *seus*. Anchietana enumerou os demônios americanos que se dedicavam a infernizar os índios, sendo o principal deles o *Corupira*, grande assassino de índios que agia nos caminhos desertos da selva tropical.

da, TÔRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dirs.). **Mirabilia**: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, n. 2, p. 177-194, dez. 2002. Número especial. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/nym2.html>>.

²²⁶ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988i. p. 176.

²²⁷ ANCHIETA, José de. Aos Padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988k. p. 86.

²²⁸ ANCHIETA, 1984, p. 93.

²²⁹ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562, recebida em Lisboa a 20 de setembro do dito ano. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988g. p. 190.

É interessante notar que especialmente esse diabo atuava de maneira análoga ao que propõe uma das figuras impressas no trabalho de Jean de Léry: açoitava, machucava e por vezes matava os índios (FIGURA 1). Havia também fantasmas aquáticos como o *Igpuiára* e o *Baetatá*, todos cumprindo a vontade do senhor das trevas, que queria “tornar-se formidável à êstes Brasis, que não conhecem a Deus” e exercia “contra eles tão cruel tirania.”²³⁰



FIGURA 1 – Demônios entre os índios. Fonte: Léry, 1594.

Toda arte é portadora de um significado e de valores simbólicos.²³¹ O conteúdo da figura acima, ou seja, o princípio unificador que explica os acontecimentos visíveis e sua significação é a presença de demônios entre os nativos e sua submissão.²³² À direita abaixo, um deles, com chifres e asas de morcego, castiga com um chicote um índio que se ajoelha e leva as mãos à cabeça, em expressão de dor pelo flagelo. Ao seu lado, um outro nativo, de costas, abre seus braços, em um movimento que, provavelmente, é uma tentativa de intervenção, de súplica pelo outro. O ser infernal, no entanto, só tem olhos para sua vítima. No centro, abaixo, um outro demônio assedia um indígena que está deitado na areia, apoiando a cabeça com um braço, deixando seu corpo livre para o toque do ser infernal. No centro, acima, um terceiro

²³⁰ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, ao ultimo de maio de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988g. p. 139.

²³¹ PANOFKY, Erwin. **Significado: as artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 47-53.

²³² Para uma definição de conteúdo, Cf. PANOFKY, 2002, p. 49-50.

demônio sobrevoa reinante a paisagem, sendo observado passivamente, no centro da figura, por um índio deitado.

Em frente às três habitações um dos índios está acompanhado por dois europeus. Desses últimos, os demônios não se aproximam, demonstrando que os cristãos, mesmo na América, estavam livres da tirania dos pequenos seres infernais. O indígena e o homem branco à sua esquerda foram colocados num ato que sinaliza uma conversa; os braços levantados se cruzam, sugerindo uma contraposição de idéias. Na esquerda acima, existe ainda um animal fantástico, comum no imaginário e na iconografia quinhentista: o haüt, bicho preguiça, ser monstruoso, quadrúpede, com o corpo coberto por pêlos e com uma face humana, desproporcional aos outros.²³³

No mar, peixes voadores e um monstro rodeiam uma embarcação. Em geral, os diabos aparecem como seres ativos, flagelam, enfeitiçam, seduzem e espantam os americanos.²³⁴ Esse tema, como vimos, foi também desenvolvido por Anchieta. Os índios são vítimas, têm medo, como aquele, abaixo, na extrema esquerda, que hesita em abandonar sua habitação e, furtivamente, observa a conversa dos três personagens ao centro.

Considerar os infiéis como servos do Diabo não era exclusividade de Anchieta e das artes de seu tempo. Para o imaginário medieval, a tentação de Adão e Eva marcou uma primeira vitória de Lúcifer. Por causa do Pecado Original, o homem estava submetido ao poder do Diabo, que possuía sobre ele um verdadeiro direito (o *ius diaboli*).²³⁵ Porém, depois da Encarnação, o homem obteve o poder de harmonizar-se com Deus, e a partir de então Satã passou a ser considerado somente o príncipe dos pecadores que recusaram o sacrifício de Cristo. Na América, era esse o *status* do maligno: príncipe dos índios infiéis.

²³³ Sobre o haüt, ver comentários e iconografia em PALLAZZO, 2002, p. 72. O monstro guarda semelhança com o hay, forma metamorfoseada da mantícora, transplantada e adaptada para o Brasil colonial por alguns viajantes.

²³⁴ Essa mesma imagem já foi analisada. Cf. RAMINELLI, 1996, p. 109.

²³⁵ BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 319-331.

Vivendo como bestas, envenenados pelo Diabo, os índios eram arrastados “à força ao profundo dos infernos”.²³⁶ Qualquer aproximação do catolicismo por meio de seus mensageiros provocava a agonia dos personagens que habitavam o “Inferno” desde o I século a.C.²³⁷ os rios *Flegedonte*, cujas ondas eram de fogo, o *Estige*, por onde navegava o barqueiro *Caronte* transportando as almas dos mortos, o *Aqueronte*, rio condenado ao Inferno por ter alimentado os inimigos de Zeus e, finalmente, o cão de três cabeças *Cérbero*, guardião das portas que levam ao mundo subterrâneo.

Mesclando elementos da mitologia greco-romana à noção de Inferno do catolicismo, Anchieta dizia que essa falange tremia e uivava com a aproximação da “matilha de Deus, cujos latidos afastavam lobos raivosos e traiçoeiros”.²³⁸ A missão de Anchieta e do povo colonizador era “arrancar as almas brasílicas às cadeias do inferno”²³⁹ e livrá-los da servidão que Lúcifer os impunha. Converter o índio era libertá-lo de Satã e seus servos.

Um corpo doutrinário conhecido como *demonologia*,²⁴⁰ popularizado pelas obras de santo Agostinho (354-430), enriquecido e disseminado durante a Idade Média, era uma ciência teológica bem difundida entre os missionários e eclesiásticos, inclusive José de Anchieta. Eram escritos anti-superticiosos, que procuravam diferenciar o que pertencia ao mundo da religião e o que fazia parte do mundo da magia, condenando duramente a superstição – identificada basicamente como tudo o que se opunha aos mandamentos da Igreja.

²³⁶ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, ao último de maio de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988f. p. 143.

²³⁷ Os personagens infernais citados por Anchieta pertencem à mitologia grega. Um exemplo dessa literatura é uma das Eneidas de Virgílio, que narra as aventuras de Enéas em sua descida Hades em busca de seu pai, Anquise. Cf. SCHIAVO, Luigi. Com satanás ao redor da terra: as tentações de Jesus (Lc 4,1-13) como relato de experiência visionária de viagem. **Estudos de Religião: Apocalíptica e as origens cristãs**, São Bernardo do Campo, ano 14, n. 19, p. 105-132, dez. 2000.

²³⁸ ANCHIETA, 1984, p. 143.

²³⁹ Ibid., p. 95.

²⁴⁰ A Demonologia é um saber específico a que recorriam os religiosos para entender as artes de Lúcifer e a ação das feiticeiras e bruxas. Discorria sobre cópulas demoníacas, pactos diabólicos, possessões, metamorfoses, orgias, vôos noturnos, sacrifício de crianças e principalmente sobre a “assembléia noturna”, onde o Diabo era cultuado: o sabá. Cf. HERMANN, Jacqueline. Feitiçaria. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 221-222.

Nascida como tratados referentes à perseguição das bruxas européias, a *demonologia* literalmente invadiu os sermões católicos e as tratadísticas sobre o continente americano e seus habitantes.²⁴¹ Apareceu também nas cartas e poesias de Anchieta que, como vimos, não poupou associações entre a influência demoníaca e os hábitos da cultura indígena, atribuindo os assassinatos, os rituais antropofágicos e a idolatria à influência de Lúcifer sobre esses povos.

A demonologia era também uma ciência de conhecimento do outro, geralmente considerados ameaçadores e negativos.²⁴² Na Europa, os outros eram os bruxos e as bruxas, alvos dos manuais demonológicos e da caça às bruxas; na América, eram os índios, alvos da catequese e da literatura moral. Essa “ciência do outro” medieval foi recuperada para dar conta da compreensão do Novo Mundo com o qual se deparava o imaginário ibero-americano, usada como instrumento de cognição do outro (índio) e afirmação do eu (católico-Ibérico).²⁴³

Em seus primeiros anos no Brasil, Anchieta revelava-se esperançoso em encontrar uma tribo onde os índios eram “mansos” e ensinados com facilidade: os Ibirajáras.²⁴⁴ Um tanto idealizados pelo inaciano, esses índios, além de serem “chegados á razão”,²⁴⁵ obedeciam ao senhor, tinham apenas uma mulher, não praticavam idolatria e nem feitiçaria alguma.

Por oposição, temos a imagem recorrente do índio para Anchieta: um ser sem razão, portanto bestial e selvagem, que possuía várias mulheres, vivendo na luxúria, que desobedecia ao Senhor, mas obedecia ao Diabo, idólatras, chegados à feitiçaria, práticas claramente relacionadas ao Demônio. Esse tipo de linguagem maniqueísta, em que o índio era visto como oposto à realidade católica européia, é denominada

²⁴¹ SOUZA, 1993, p. 21-26.

²⁴² Cf. por exemplo, como o francês Jean de Léry enxergava a cultura indígena em CERTEAU, Michael de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 211-242.

²⁴³ SOUZA, 1993, p. 25-26.

²⁴⁴ ANCHIETA, José de. Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555 In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988k. p. 84.

²⁴⁵ Ibid., p. 84.

de *inversão*, um recurso que permitiu a Anchieta dar conta da cultura ameríndia, enxergando-a como oposta ao homem europeu e a Deus.²⁴⁶

4.3. Os convertidos

Contudo, Lúcifer não manteria sua hegemonia sobre os homens da América por muito tempo. Em Anchieta, uma terceira representação diz respeito aos índios convertidos, batizados e considerados cristãos, ou mesmo àqueles que ainda estavam em processo de catequização (chamados de catecúmenos). Esse “novo índio”, quando aceitava os dogmas católicos, não escapava de seu estado de barbárie, mas podia, ao menos, se livrar da condição demoníaca. Através da submissão à catequese, do batismo, ou mesmo da morte precedida de confissão, o índio poderia desprender-se de sua condição infernal e transformar-se na figura dúbia do bárbaro convertido em homem político e cristão.

[...] e assim pintados e mui galantes de seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção por serem feitas por gente tão indomita e barbara, mas, pela bondade divina e diligência dos nossos, feitos já homens políticos e cristãos.²⁴⁷

Os pensadores cristãos, desde os primórdios da Idade Média, possuíam um discurso universalista. Nele, o mais repugnante dos homens, fosse bárbaro, pagão ou herético, poderia ser alvo do proselitismo cristão. Até mesmo os seres monstruosos e homens selvagens teriam a capacidade de converterem-se.²⁴⁸

A conversão do índio simbolizava a derrota do rei dos infernos por “Ihe terem arrancado dos dentes a presa.”²⁴⁹ Representava também um momento de alegria extrema para Anchieta, alegria partilhada com Deus e celebrada com música celeste: os anjos tocavam órgãos, soavam as trombetas e os clarins da vitória, o

²⁴⁶ Sobre o recurso à inversão, Cf. SOUZA, 1993, p. 33.

²⁴⁷ ANCHIETA, José de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre – (1585) In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988p. p. 426.

²⁴⁸ Qualquer um poderia ser admitido entre os cristãos, caso aceitasse abandonar os antigos costumes e abraçar a nova ortodoxia. Cf. RAMINELLI, 1996, p. 34.

²⁴⁹ ANCHIETA, 1984, p. 143.

próprio Pai Celeste cantava quando “o índio começou a trocar sua ferocidade por modos mais humanos e conhecer o nome do Eterno!”²⁵⁰

Os religiosos do fim da Idade Média e início da Moderna tinham uma atitude dúbia diante da música terrestre, mas quanto às melodias vindas do céu, como é caso acima, não havia dúvida, eram sinônimos de louvor e alegria.²⁵¹ A música era onipresente no Paraíso, porém, quando o índio convertia-se, os céus cantavam mais alto pelo sucesso da missão catequizadora. Anchieta descreve com alegria o processo de conversão:

Finalmente, ó Bárbaro, se abriram as portas de ferro
de teu coração, por tantos anos fechadas
Enfim, o teu peito mais duro que bronze fundido
já se abranda e tua alma despe a dureza de pedra!
Essa raça altiva, apaixonada por guerras sangrentas,
Acostumadas, de há tanto, a devorar, como tigres,
carnes humanas e a viver impune em altos rochedos,
sem jamais aceitar o aperto de mãos dos Cristãos,
eis que jaz vencida e submete a cerviz alterosa
ao jugo da lei. A que lançava ameaças terríveis
há pouco, livra-se agora das cadeias do inferno,
escapa das fauces do leão [do Demônio] que rugia a sua volta
e entra para o teu rebanho, ó Jesus, bom pastor!²⁵²

Quase se pode ver Anchieta sorrindo:²⁵³

Começa a soprar do céu um prazer todo novo
que afaga qual brisa suave os membros cansados
penetra docemente as almas e aos corações doloridos
soergue: então o descanso alastra pela quadra tranquila,
refaz os lavradores peitos e braços caídos
da faina incessante, e a mente infunde nova alegria
esperanças novas, não a prostre vencida o trabalho
Já agora os campos do Brasil se cobrem de flores
formosas, nem mais se confiam a areal as sementes,
mas a terra vencida pelo trabalho do arado,
regada por chuvas generosas, aquecida por raios
do sol divino, em profusão dá-lhes seus frutos.²⁵⁴

²⁵⁰ ANCHIETA, 1984, p. 135.

²⁵¹ DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do Paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 217.

²⁵² ANCHIETA, 1984, p. 151.

²⁵³ A 8ª adição dos exercícios espirituais era “Abster-me-ei de rir ou de proferir qualquer palavra provoque o riso”. Cf. INÁCIO, de Loyola, Santo. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 59.

Anchieta exteriorizou o mal e a carga negativa postos sobre a natureza indígena pelos homens ibéricos.²⁵⁵ Como vimos no caso da morte do padre Pero Corrêa, o Diabo era apontando como responsável pelo comportamento dos nativos. O mesmo Demônio que perturbava, possuía e às vezes matava os brasis, podia também ser um redentor, recebendo em seu lugar a responsabilidade pelo estágio desumanizado e endemoniado em que se encontram os homens da América.

“Crimes” cometidos pelos indígenas antes de sua conversão não eram considerados de sua responsabilidade, mas “culpa do primeiro pai”,²⁵⁶ ou seja, Lúcifer. Assim, quando se encontravam “livres já das manchas”, corriam (voavam, nos versos alegres de Anchieta) para os templos esperando “o perdão de seus erros”.²⁵⁷

A exteriorização do mal, a culpa atribuída a uma figura espiritual externa ao corpo do índio, aparece na oposição terminológica entre os conceitos de *costume* e *natureza*.²⁵⁸ Anchieta considerou costumes os “maus hábitos” indígenas, não como parte de sua natureza, apontando assim chances para a extirpação dos mesmos pela catequese. É o costume, “o longo costume que têm com os males”,²⁵⁹ o que os afastava da doutrina católica. Em uma de suas cartas edificantes, a do quadrimestre de maio a setembro de 1554, o termo “costume” apareceu oito vezes, geralmente relacionado aos hábitos indígenas: “antigos costumes” e “costumes pagãos” são alguns exemplos. Já o termo “natureza” foi citado uma só vez, apenas indiretamente relacionado aos índios.²⁶⁰

²⁵⁴ ANCHIETA, 1984, p. 151.

²⁵⁵ Cf. BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 67-68.

²⁵⁶ ANCHIETA, 1984, p. 147.

²⁵⁷ Ibid., p. 147-149.

²⁵⁸ Os termos não diferem de seu significado atual. “Costume” refere-se a práticas ou hábitos antigos, muitas vezes vêm acompanhados do termo “antigo”, como em “antigos costumes”. Natureza refere-se à condição própria do ser, de difícil ou impossível extirpação, como por exemplo, a “rude natureza” indígena.

²⁵⁹ ANCHIETA, José de. De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988n. p. 102.

²⁶⁰ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 56.

Anchieta teve dúvidas com relação ao hábito de beber *cauim*, mas, na maioria das vezes, optou por classificar como “costume” os hábitos festivos, antropofágicos e “pecaminosos” da cultura indígena.²⁶¹ Além disso, a natureza indígena não era o alvo do trabalho de catequese, mas sim a degeneração promovida pelos séculos de isolamento do catolicismo e os desmandos do Diabo.

Anchieta desejava ver novas ordens e *novos costumes* implantados através da construção de templos e da imposição de normas católicas. Acreditava assim estar

...*desterrando costumes* [grifo meu] e ritos dos antepassados,
vínculos que os ligavam ao tirano do inferno
e lhes enlodavam as almas de culpas horrendas²⁶²

O termo *costume* denota certo dinamismo. Um costume podia ser momentaneamente abolido, mas sem a vigília dos padres e a devoção individual à fé católica, poderia também retornar. Após um combate vitorioso contra os indígenas de Paraguaçu, o braço de um dos cadáveres inimigos desapareceu. Anchieta cogitou a hipótese de que algum dos “selvagens” que haviam lutado ao lado dos portugueses fosse o responsável. O índio teria sido “vencido do *antigo costume* [grifo meu], para devorá-lo [o braço] em segredo”.²⁶³ Os costumes deveriam ser extirpados e, em seguida, colocados sob quarentena, vigiados, cercados (aldeados) e controlados.

O movimento poderia inclusive inverter-se, pois os maus costumes se espalhavam rapidamente. Além do Diabo, às vezes os colonos ibéricos também pareciam trabalhar contra o processo colonizador-catequizador, persuadindo catecúmenos a não ouvirem os padres. Em movimento oposto ao esperado, adquiriam os costumes indígenas: fumando, pintando-se, utilizando o arco e a flecha, e até mesmo

²⁶¹ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 110, nota 256.

²⁶² ANCHIETA, 1984, p. 137.

²⁶³ *Ibid.*, p. 175.

adotando o nome do inimigo morto, como era comum entre os nativos após o ritual antropofágico.²⁶⁴

Um dos irmãos da Companhia, ao advertir um desses desgarrados colonos para que se acautelasse com a Santa Inquisição, teve como resposta: “Acabarei com as Inquisições à flechas”.²⁶⁵ As críticas dirigidas aos colonos, num continente disputado por Deus e seu arquiinimigo infernal, situavam os jesuítas em vantajosa posição no processo expansionista, ao mesmo tempo territorial e religioso, da sociedade lusa. Sem a conquista de novos fiéis e os religiosos para exorcizar o continente, a colonização era desprovida de sentido.

Anchieta lidou com três representações do índio. Na primeira delas, os nativos foram bestas ferozes, associaram-se à natureza e aos animais e, por vezes, os excederam em ferocidade, tornando-se monstruosos. Esse povo rude, na segunda imagem, revelou-se também servo do Diabo, controlado e atormentado por ele. Essa imagem mental funcionava como um *respaldo teológico* para o trabalho dos jesuítas num duplo aspecto: justificava o trabalho de catequese, considerado uma guerra contra Lúcifer e, por outro lado, colocava os religiosos em posição privilegiada diante dos colonos, como os principais agentes dessa guerra.

Enquanto prisioneiros de Satanás abriram-se as portas para uma última imagem: a do índio convertido, libertado das garras de Lúcifer. Nesse contexto, é impensável qualquer tipo de visão antropológica, ou de relativismo cultural, como foi instaurado pelo iluminismo do século XVIII.²⁶⁶ O projeto jesuítico reconhecia a humanidade dos povos invadidos, mas essa humanidade não era tida como diferença cultural, e sim como identidade de uma mesma substância espiritual criada por Deus: a alma.²⁶⁷ A universalidade da fé cristã está na base dessa formulação. A disputa espiritual entre Deus e o Diabo pela alma indígena e a possibilidade de conversão ao catolicismo fazem notar que, apesar da intensidade de sua bestialidade, a condição humana do

²⁶⁴ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 56.

²⁶⁵ Ibid., p. 57.

²⁶⁶ HANSEN, 1998, p. 349.

²⁶⁷ Ibid., p. 340.

índio não estava destruída. Para os jesuítas, era preciso buscar a “restauração” dessa condição.

Tarefa árdua, difícil de ser atingida até mesmo no imaginário de Anchieta. Entre as representações do índio, a impressão que fica é que o homem americano será durante muito tempo, como disse Laura de Mello, uma “outra humanidade”.²⁶⁸ *A fera homem*, dentre as associações feitas ao índio é, de longe, o elemento mais estático e imóvel do imaginário anchietano.

Era principalmente na constelação das representações mais dinâmicas que atuavam os inicianos. Sob o jugo do Inferno, os índios podiam e deviam ser combatidos; suas mortes simbolizavam o heroísmo do combatente ibérico e a reta intenção da metrópole lusa. Mas, a luta só era justa se feita no sentido conversor, ou seja, quando se buscava algo fundamental para os jesuítas: a transformação do *índio servo do Demônio* em *índio convertido*.

²⁶⁸ SOUZA, 1986, p. 56.

5. A MORTE

[...] ora de uma aldeia, ora de outra, vêm alguns a confessar-se, outros a batizar-se e morrer bem.²⁶⁹

Morrer no Brasil colonial era uma ocasião especial. Entre as pequenas e muitas vezes isoladas povoações católicas, os doentes eram tratados por amigos, parentes ou vizinhos que, logo que percebiam a aproximação da morte, tomavam, se possível, a providência de chamar um padre. Como membro da Companhia de Jesus e fervoroso defensor do catolicismo entre os índios, a preocupação com a morte ocupou também o padre Anchieta.

Nesse capítulo, tratarei das principais representações do jesuíta perante a morte dos índios, dos colonos, dos padres e até mesmo de sua própria, imaginada, desejada, antes que de fato ocorresse. Ressaltarei alguns paralelismos entre os temas desenvolvidos pelo padre e a cultura medieval tardia como a *boa morte* e o *martírio*.

5.1. A Conversão

Antes de chegar à morte em si, é preciso percorrer o caminho que levou Anchieta a associar a conversão aos momentos finais da vida dos possíveis conversos. Ao chegar à América portuguesa, otimista com a conversão do gentio, José de Anchieta tinha grandes esperanças no futuro dessas nações. Os índios traziam voluntariamente seus filhos para a conversão, tornando o “povo agradável a Cristo!”²⁷⁰

A impressão inicial era que a catequese seria uma tarefa relativamente fácil e os índios renunciariam a qualquer tipo de relacionamento com os temidos pajés, uma

²⁶⁹ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 12 de junho de 1561. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988h. p. 175.

²⁷⁰ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 49.

vez que “traziam o seu Deus no coração, em cujo auxílio confiados alcançariam maior vitória do que os mesmos [os pajés] com seus imundos sacrifícios”.²⁷¹

O otimismo e a alegria, expressos em forma de conversão, também estão presentes no poema épico.

fugiu o áspero inverno, fugiram as frias geladas
 aos ardores do sol, e os peitos de pedra em seu gêlo
 já não se obstinam: almas de feias culpas manchadas
 limpam-se e inflamam-se. Friezas de outrora são chamas
 de amor de Deus. Tal qual o inverno se afasta embuçado
 em seu manto de brumas, quando começa na terra
 a soprar com seu murmúrio amigo a brisa mimosa
 [...] Já a noite negra foge, fecha-se a porta do inferno trevoso,
 já não vomita suas labaredas a horrenda fornalha.
 O príncipe do mundo, escorraçado do austral hemisfério,
 Atroa as cavernas escuras com mugidos de raiva
 Só a Cristo Jesús, eterna vida, se cantam louvores.²⁷²

A fuga do “áspero inverno” e das “frias geladas” eram metáforas para os costumes pagãos dos indígenas. Anchieta, esperançoso, esperava que a presença dos jesuítas funcionasse como calor diante do gelo, como “chamas de amor de Deus”, exorcizando a influência de Satã sobre os índios. A conversão do gentio estava ligada também a salvação do próprio continente americano, escorraçando o Diabo de seu último reduto na Terra. Era uma ocupação ao mesmo tempo espiritual e espacial.

Esse otimismo era coletivo. Inicialmente, o padre Manuel da Nóbrega considerou os nativos “páginas em branco”, prontas para serem escritas pela pena dos jesuítas.²⁷³ A concepção de que os jovens nativos eram maleáveis, ou seja, uma matéria a ser moldada, fundamentou também as atividades dos colégios jesuíticos na América

²⁷¹ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988tr. p. 51.

²⁷² ANCHIETA, 1984, p. 151.

²⁷³ Sobre o otimismo do padre Nóbrega, Cf. SANTOS, Estilque Ferreira dos. Nóbrega e a unidade teológico-política no pensamento luso-brasileiro. **História**: Revista do Departamento de História da UFES, Vitória, p. 73-98, 2001. Cf. MOREAU, 2003, p. 184.

portuguesa.²⁷⁴ Porém, a expectativa inicial foi progressivamente minada pelo tempo e pelas constantes experiências de fracasso e regresso do trabalho jesuítico.

Aos poucos, as áreas onde o padre depositava suas esperanças foram restringindo-se. O movimento limitativo iniciou-se pela percepção de que determinadas tribos eram mais suscetíveis que outras à conversão, como os *Ibirajáras* e *Carijós*. Mas, mesmo nessas tribos, mulheres e meninos mais novos – esses últimos muitas vezes vivendo nas Casas junto aos padres – eram mais facilmente instruídos nas coisas do Senhor, que seus pais, já adultos. A área em que se depositavam as esperanças de conversão afunilava-se cada vez mais, passando de um contexto mais geral a tribos específicas e delas, a grupos menores de mulheres, mas principalmente crianças.

Já em meados de 1550 a Companhia de Jesus no Brasil começou a dedicar especial atenção aos meninos e meninas. Os padres consideravam as crianças um meio para estabelecer alianças e construir um relacionamento com determinadas tribos, cujos adultos revelavam-se mais resistentes ao trabalho de catequese.²⁷⁵ Nas primeiras tentativas de catequização na América portuguesa, as crianças eram usadas como intérpretes, participando inclusive em rituais sacramentais, como a confissão.²⁷⁶

Ao longo do século XVI, fortaleceu-se a idéia que “uma nova cristandade” se formaria com as crianças e, para isso, todo um aparato foi voltado para sua educa o. Nas aldeias administradas pelos jesuítas instalaram-se pelourinhos e troncos para castigos físicos; um diálogo infantil, sobre os principais temas do catolicismo, foi traduzido por Anchieta para a língua tupi; chegaram de Lisboa, entre 1550 e 1551, vários meninos órfãos para auxiliar a catequese, principalmente através da música, além de, é claro, as missas e procissões que contavam com a participa o das crianças.²⁷⁷

²⁷⁴ NEVES, Guilherme Pereira das. A modernidade nas aulas dos jesuítas. **Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 10, p. 81-83, ago. 2004.

²⁷⁵ NEVES, 1978, p. 96-97.

²⁷⁶ EISENBERG, 2000, p. 70.

²⁷⁷ Sobre a rela o entre os jesuítas e as crianças no século XVI ver CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary Del. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 55-82.

A especial atenção dedicada pelos jesuítas às crianças pode parecer uma novidade do século XVI, já que muito se discutiu a respeito da inexistência do sentimento de infância na Idade Média.²⁷⁸ No entanto, rompendo com as tradições do direito romano e da cultura germânica – tradições que se mesclaram no início da Idade Média – o cristianismo medieval abriu uma nova perspectiva à criança.

A criação de espaços como o monacato, de normas como a *Regra de São Bento*, mostram que, ao menos entre os membros da Igreja, a infância era objeto de atenção e de uma pedagogia específica.²⁷⁹ A aplicação de castigos físicos, praticada pelos jesuítas no Brasil, também estava prescrita por São Bento que previu, por exemplo, punições moderadas com jejuns e varas para as crianças que não recitavam corretamente os salmos.

Em 1554, Anchieta revelou-se particularmente orgulhoso ao relatar o comportamento de duas crianças que se negavam a falar com seus pais. A primeira abominava de tal forma os “antigos costumes” que já não demonstrava amor de filho para com seu pai e “só lhe falava raríssimamente e de má vontade, compelido por nós”.²⁸⁰ Uma outra, depois de separado de seus pais, reencontrou sua mãe, “não a saudou no entanto, e passou além.”²⁸¹ O amor a Deus e ao catolicismo deveria vir em primeiro lugar.

Mas esse otimismo, mesmo quando concentrado na infância, sofreu ainda outros abalos. Em carta de dezembro de 1556, num tom já perturbadamente pessimista, Anchieta angustiava-se com o nomadismo da cultura indígena que provocava morosidade no trabalho de catequese.²⁸² E mais: as crianças, nas quais antes depositara suas principais esperanças, pareciam retornar aos velhos costumes, colocando a ponto de ruína total o trabalho da Companhia de Jesus.

²⁷⁸ Cf. ARIÈS, Philippe. **História social da infância e da família**. Rio de Janeiro: Estampa, 1984. p. 50-67.

²⁷⁹ Cf. COSTA, 2002, p. 17-28.

²⁸⁰ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 52.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 53.

²⁸² ANCHIETA, José de. De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988n. p. 103.

[...] não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar á fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quase criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação, depois em costumes. [...] E se muitas vezes não viessem á igreja alguns escravos de Portugueses que aqui vivem, tocar-se-ia a companhia por demais, e não haveria nenhum dos índios que se ensinasse.²⁸³

A esperança do jesuíta em relação aos “pequenos” começava a ser seriamente abalada. Ele não demorou a notar que as crianças, mesmo depois de instruídas na doutrina cristã, quando voltavam para junto dos pais logo retornavam aos “antigos costumes”. Era preciso encontrar outras formas de converter os índios que não estivessem baseadas apenas na pregação da palavra.

5.2. A boa morte

A percepção que a catequese podia facilmente desmoronar perante os olhares atônitos dos jesuítas, foi um dos momentos mais dramáticos da escrita do inaciano. Falhos os esforços de conversão, ou pelo menos apresentando resultados abaixo do esperado, foi no leito de morte dos nativos que os jesuítas concentraram seu principal momento de atuação para a salvação das almas.

Em várias passagens das cartas de Anchieta, pode-se visualizar os padres da Companhia, apressando-se em meio aos ermos caminhos que ligavam as localidades, correndo para onde se encontrava um índio doente ou à beira da morte. O objetivo era que ele confessasse seus pecados e abrisse seu caminho para o reino do Senhor. O trecho a seguir, além de dramático, é esclarecedor:

Alguns se passam dessa vida (e bem, segundo cremos) confessados primeiro, e chamando sempre ao nome de Jesus, principalmente um moço de doze anos dos quais ensinamos na escola, o qual depois de uma longa enfermidade, chegando á última hora, nos mandou chamar para se confessar, e daí a três dias morreu, deixando-nos grandes sinais de sua fé, por que nunca

²⁸³ ANCHIETA, José de. De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988n. p. 102.

deixará de invocar a Jesus, maximè já no fim, e assim, uma vez antes de cantar o galo, nos mandou chamá-lo; fômo-lo visitar, e ouvímo-lo, ainda no caminho, que estava gritando a Nosso Senhor e depois que entrámos pedia-nos com muita instância que lhe dissessemos as orações, o que ele fazia e em sua língua dizia estas e outras semelhantes cousas: ‘Senhor Jesus Cristo, sois senhor da vida e de todas as cousas, ajudai-me’. E assim chegando a manhã sem nenhum trabalho deu o espírito a Cristo. Outro de dez ou doze anos, chegando ao último artigo disse: ‘Já tenho mui boas e formosas vestiduras’, e daí a pouco expirou. Também algumas velhas, depois de batizadas se passaram dessa vida.²⁸⁴

A morte, ou melhor, os momentos anteriores a ela, eram preciosos para o trabalho de catequese. Momento extremamente vantajoso, pois excluía o principal perigo presente nas outras tentativas de conversão: o da volta à “vida pecaminosa”. Do trecho acima, percebe-se ainda que a morte de crianças era, dentre todas, a mais bem vinda, pois se salvava então uma alma pura e livre de pecados mundanos. Uma menina índia, recém nascida, dada como morta, acabou dando sinais de vida. Anchieta lamentou o fato de que “ainda estava viva quando de lá vim, ainda que mais quisera deixá-la no paraíso”.²⁸⁵ De fato, a chegada da puberdade era considerada um afastamento da possibilidade de alcançar o Paraíso.²⁸⁶

O padre Anchieta, que oferecia aos índios, além da cura espiritual, também tratamento para chagas e enfermidades diversas, aproveitava-se desses momentos para a tarefa da conversão, fazendo seus pacientes prometerem que, se curados, teriam uma vida regrada e de acordo com os princípios cristãos.²⁸⁷ Em um dos momentos mais impressionantes de suas cartas, a morte pareceu mais interessante para o processo de salvação de almas do que a vida. Anchieta recusou-se a aplicar a medicação a um indivíduo que parecia ter lepra, optando por sua morte. Uma

²⁸⁴ ANCHIETA, José de. De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988n, p. 103.

²⁸⁵ ANCHIETA, José de. Ao Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, janeiro de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988j, p. 229.

²⁸⁶ PRIORE, Mary Del. O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia. In: _____. **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991, p. 23.

²⁸⁷ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988s, p. 110. Essa prática dos jesuítas foi alvo especial de crítica por seus estudiosos. Por exemplo, Gambini considerou que os índios eram vítimas mais fáceis dessa prática do que os colonos. Cf. GAMBINI, 1988, p.21-46. Moreau chamou a prática de “chantagens”. Cf. MOREAU, 2003, p. 224.

índia, ao perceber a escolha do jesuíta, espantou-se com a falta de misericórdia de que tanto falava o padre em seus sermões. Ouvia, no entanto, a explicação de que o padre já havia curado diversos dos seus e que esses, invariavelmente, quebravam suas promessas e persistiam nos “maus costumes”, preferindo Anchieta então salvar sua alma, ao invés de seu corpo.²⁸⁸

A morte do índio revelava uma escolha, não dele próprio, mas do padre: a da busca de uma *boa morte*. Morrer bem na América portuguesa significava ter uma morte vagarosa, esperada, de modo a permitir que a pessoa colocasse em ordem os assuntos terrenos, se arrependesse de seus pecados e tomasse providências para que a alma ficasse pouco tempo no Purgatório.²⁸⁹ Desde a Baixa Idade Média, qualquer um podia morrer bem, desde que estivesse preparado para esse momento decisivo, o último, o da passagem. Principalmente a partir do final do século XIV, difundiram-se as receitas de boa morte: as *Artes Moriandi*, pequenos opúsculos, compilações de imagens, que guiavam, mostravam o itinerário.

Trazida para América portuguesa pelos europeus, no século XVI, essa forma de morrer tornou-se parte da cultura religiosa popular brasileira, sobrevivendo ao período colonial.²⁹⁰ O bom cristão, no momento da passagem, deveria afastar-se de seus pecados, confessar-se e proclamar a futilidade das coisas transitórias.

Nesse momento, ninguém se salvava sozinho, era preciso estender os braços para o salvador, isto é, para Cristo e para a cruz.²⁹¹ Era preciso ainda contar com a presença de um eclesiástico, de amigos e parentes, junto ao moribundo para a última confissão para a extrema unção.²⁹² No Brasil Colônia, a Igreja católica insistia

²⁸⁸ ANCHIETA, José de. Trimestral de maio a agosto de 1556, de Piratininga In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988t. p. 97.

²⁸⁹ FÁRIA, Sheila de Castro. **Viver e morrer no Brasil colônia**. São Paulo: Moderna, 1999. p. 51.

²⁹⁰ Cf. REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

²⁹¹ Para o conceito de boa morte, Cf. DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1984. p. 233-256. Também a morte de São Luis foi registrada por fontes eclesiásticas com alusões à uma boa morte, Cf. LE GOFF, 1999, p. 783.

²⁹² Cf. LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 243-261. Especialmente o item A descoberta da morte.

junto aos fiéis que preparassem sua própria morte, para escapar do Demônio ou diminuir os suplícios do Purgatório. Os rituais da morte na colônia observavam os ditames do Concílio de Trento (1545-63) que estipulou os procedimentos que os fiéis deveriam adotar para usufruir uma *boa morte*.²⁹³

José de Anchieta selecionou um momento propício para a morte do índio entregue em suas mãos, escolheu para (e por) ele o contato com o Criador, enviando-o para o universo do sagrado, antes que ele se perdesse novamente nas coisas terrenas da América que, mais que na Europa, estavam próximas do Diabo.²⁹⁴ Como princípio norteador da escolha do padre, estava colocada a idéia, provinda do cristianismo medievo, que o plano espiritual era superior ao temporal, portanto, que a alma era superior ao corpo. A morte libertava a alma de sua coexistência com a matéria.²⁹⁵ Anchieta, já mais velho que na maioria das fontes aqui citadas, em carta ao irmão Francisco de Escalante lembrou que “por muito que viva, e por muito que trabalhe por Deus, tudo é breve, pouco para o que merece de serviços tão bom pai”.²⁹⁶

A própria morte do inaciano aconteceu de acordo com os princípios da boa morte. Ainda no Colégio do Rio de Janeiro, a exaustão e o sofrimento de seu corpo foram por ele considerados mensageiros da morte.²⁹⁷ Já em Reritiba, após estar três semanas enfermo na cama, sem se queixar da dor, ele recebeu os últimos sacramentos e, rodeado de missionários vizinhos, seus antigos discípulos, após meia hora de *serena* agonia, morreu.²⁹⁸

²⁹³ FARIA, Sheila de Castro. Morte. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 410-412.

²⁹⁴ Sobre a tendência à polarização entre o bem e o mal na América Cf. SOUZA, 1986, p. 31.

²⁹⁵ Sobre a relação entre corpo e alma na Idade Média, Cf. SCHMITT, Jean Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 253-267, especialmente o item morte separadora.

²⁹⁶ ANCHIETA, José de. Ao irmão Francisco de Escalante, do Espírito Santo In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988b. p. 289.

²⁹⁷ VIEIRA, 1929, p. 253.

²⁹⁸ Cf. CARDOSO, 1982, 68.

Alguns de seus biógrafos relatam que ele teria, na hora da passagem, pronunciado o nome de Jesus e Maria.²⁹⁹ Resistência à dor, prever a chegada da morte, presença de eclesiásticos e amigos no quarto do moribundo e serenidade na hora da morte: está pintado o quadro da boa morte.

Nos períodos medieval e moderno, existia uma tendência a domar a morte.³⁰⁰ Isso implicava uma preparação, calma e antecipada, da espera pelo momento final. Esse tipo de morte era a considerada ideal, não era temida, ao contrário, era desejada. Assim como Anchieta, os medievais sabiam da chegada da morte, pressentiam sua vinda, tinham premonições que a anunciavam, o que dava aos homens o tempo necessário para a preparação de uma morte serena.³⁰¹ Já a morte casual, sem a preparação de acordo com os princípios da *boa morte*, poderia ter como conseqüência os suplícios do Purgatório e, portanto, a perda do reino celeste.³⁰² Morrer repentinamente, por afogamento, assassinato, acidente ou mal súbito, era uma desgraça maior que a própria morte.³⁰³

Por isso, o próprio Senhor, quando percebia que os ameríndios “chegavam para o verdadeiro estado e culto da fé”³⁰⁴ privava-os da vida mundana, chamando-os para a eterna. Era uma forma de garantir que a transição fosse feita no momento correto, com as almas livres de pecados. Uma das preocupações principais do padre Anchieta era ter muito cuidado para que todos morressem estáveis, firmes na fé e em dia com os sacramentos da confissão, abrindo assim suas portas para o reino

²⁹⁹ GONZÁLES LUIS, José (Coord.) **José de Anchieta: poeta, humanista y apóstol de América**. San Cristóbal de La Laguna: Comisión Diocesana del Cuarto Centenario de Anchieta, 1997. p. 51.

³⁰⁰ A morte domada é um tipo de atitude perante a morte, característica do período que vai do século XIII ao XVIII, que a tornou familiar e próxima, opondo-se acentuadamente à noção contemporânea desse mesmo fenômeno. Cf. ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 25-45.

³⁰¹ Cf. COSTA, Ricardo da. **A morte e as representações do além na Idade Média: Inferno e Paraíso na obra Doutrina para crianças (c. 1275) de Ramon Llull**. Disponível em: <http://www.ricardodacosta.com/pub/morte.htm>.

³⁰² FERRO TAVARES, Maria José Pime. **Pobreza e morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial, 1989. p. 75-77.

³⁰³ FÁRIA, 2000, p. 410-412.

³⁰⁴ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 49.

dos céus.³⁰⁵ Ele citou dois exemplos. Um positivo e outro negativo. Concentrarei-me nesses dois casos.

Um índio, já tendo aprendido os preceitos da lei divina e a doutrina da fé, foi convidado por um cristão a beber, enquanto passeava longe do vigilante olhar dos jesuítas. Ele respondeu que já havia abandonado os “antigos costumes”, por proibição dos padres. O outro, porém, insistiu com as cativantes palavras: “Nada receies porque isso não chegará a conhecimento deles”.³⁰⁶ Movido pela possibilidade de manter sua “escapada” em segredo, o desprecauido aceitou o convite. Ele não imaginou que, se podia escapar aos olhos dos padres, o mesmo não aconteceria com Deus.

Assim, o índio experimentou sua última bebedeira, pois logo em seguida, ainda tonto, viu sua morte chegar. No momento da passagem, providenciado por Deus, os jesuítas agiram rapidamente e confessaram o arrependido índio. Além da confissão, ele ainda relatou que um filho seu, morto depois do batismo, vinha convidando-o constantemente para o céu, não sem antes colocá-lo em contato com os padres, para garantir sua chegada no Paraíso. Sua alma, livre de pecados, conquistou o Paraíso.

No segundo exemplo, um outro índio já não foi tão feliz, embora sua trajetória tenha sido parecida: converteu-se, afastou-se dos padres, caiu em pecado e Deus o chamou para a morte. Porém, não pôde contar com a ajuda dos padres em seu momento final, pois quando encontraram o moribundo ele já tinha perdido a voz. Esse infeliz não foi para o céu. No mundo dos homens, teve sua sepultura eclesiástica negada, “vivera como pagão, também como pagão se sepultasse”,³⁰⁷ sentenciou Anchieta. O momento final era decisivo para o destino da alma em julgamento, podia definir pela salvação, no caso de se *morrer bem*, ou pela danação,

³⁰⁵ Ibid., p. 49-50.

³⁰⁶ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988ur. p. 49.

³⁰⁷ Ibid., p. 50.

no caso de almas pagãs ou mortes acidentais em que o indivíduo não conseguia confessar-se.

A morte assumia assim um duplo aspecto: de cunho positivo, se aquele era um cristão, ou ao menos se confessou em seu leito de morte; negativo caso se tratasse de um índio que morreu sem conhecer ou aceitar o trabalho de catequese, ou, morreu carregando muitos pecados, sem a devida preparação.

A atenção dedicada ao momento da morte foi marcante no processo catequético da América portuguesa. Em um primeiro momento, Anchieta e os jesuítas procuraram as crianças desejando não apenas a conversão dos meninos e meninas, mas também para criar uma ponte para a pregação da *palavra* entre os índios adultos. Anchieta logo percebeu a insuficiência desse método. Era difícil fazer com que os nativos concordassem em batizar seus recém-nascidos, mas não convencê-los a permitir o sacramento daqueles que estavam morrendo.³⁰⁸ Por isso, a maioria dos batismos ministrados pelos jesuítas ocorriam *in extremis*.

A promessa de ajudar o enfermo a alcançar o Paraíso ou a ameaça do Inferno para aqueles que permaneciam indiferentes à pregação dos jesuítas contribuía, e muito, para o aumento do prestígio dos jesuítas entre os índios.³⁰⁹ Para além da *palavra*, os rituais religiosos, principalmente o batismo *in extremis*, foram fundamentais na abertura de canais de comunicação religiosa com os nativos do litoral. Colocando-se como intermediários, ou como facilitadores da intermediação entre os índios e o universo espiritual, os jesuítas venceram uma grande batalha na guerra pela produção de explicações convincentes para esse momento tão delicado e tão fértil na geração de rituais de passagem, que é a morte.

5.3. O Martírio

³⁰⁸ EISENBERG, 2000, p. 82.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 90.

Mas o tema da *boa morte*, momento especial de salvação da alma e de encontro com a divindade, não era a única forma de morrer bem na América portuguesa. Na verdade, não era somente a *boa morte* que desejava Anchieta para si, mas sim a morte durante a pregação do Evangelho, em martírio.

Para comentar esse importante aspecto da vida cristã, Anchieta narrou o caso da morte de dois jesuítas: os padres Pero Corrêa e João de Souza. Os dois foram enviados às selvas por Nóbrega numa dupla missão: descobrir a tribo dos Ibirijaras e encontrar alguns nobres castelhanos que tentavam viajar de São Vicente para o Rio da Prata. No caminho, os padres sofreram os suplícios da sede, da fome e enfermidades diversas. Mas seguiam pregando a palavra de Deus. Porém, antes de completarem sua missão, o Demônio ordenou a um grupo de 10 ou 12 índios que assassinassem os irmãos. João de Souza foi o primeiro a morrer, de joelhos e louvando ao Senhor.³¹⁰ Após sua morte, foi a vez do Padre Corrêa que, por invocar o nome do Senhor contra os assassinos de seu colega, foi flechado até não poder segurar mais seu bastão e cair de joelhos, encomendando sua alma a Deus.³¹¹

A morte do padre Pero Corrêa foi classificada por Anchieta como “gloriosa morte”, feita na “exaltação de nossa fé” e, logo em seguida, ele afirma que “semelhante morte queremos todos e continuamente pedimos ao Senhor”.³¹² O próprio padre Corrêa teria conseguido “o feliz termo que tanto desejava morrendo em nome do Senhor”,³¹³ parecendo expressar certo consenso em torno da morte, associado à luta contra os infiéis como a busca do *martírio*.

Após a morte dos dois padres citados acima, o jesuíta desejou ser o terceiro: “Quisera a bondade divina que fosse eu a terceira, o que já teria sucedido se não tivera impedido meu muito pecado”.³¹⁴ A morte desejada não era qualquer uma, mas

³¹⁰ ANCHIETA, José de. Aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988k. p. 86.

³¹¹ ANCHIETA, José de. De S. Vicente, a 15 de março de 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988o. p. 91.

³¹² Ibid., p. 93

³¹³ Ibid., p. 92.

³¹⁴ ANCHIETA, op. cit., p. 86, nota 307.

aquela ocorrida durante o “combate”, em nome do Senhor. Era esse o grande “prêmio, ao qual todos corremos.”³¹⁵: a morte durante o martírio (FIGURA 2).

Mais uma vez as palavras de Anchieta se aproximaram da iconografia de sua época. Na pintura de Theodore de Bry (1527-1598), inspirada em relatos de viagens do século XVI, o papel dos índios é somente um: o ataque mortal. Já os europeus apresentam reações diferenciadas perante o ataque: ou estão correndo, em tentativa de fuga, ou à espera, nos momentos finais, antes da morte. A imagem tem dois planos. No primeiro plano está representada a atitude mais digna diante da morte: os dois missionários ao centro são as figuras centrais. Um deles, o da esquerda, de joelhos, abre os braços e entrega-se ao duplo golpe do tacape, pelas costas, e da flecha, pela frente. Está sereno diante da morte.



FIGURA 2 – America Pars IV. Fonte: BRY, 1592.

É incrível a semelhança dessa imagem com a descrição da morte dos padres João de Souza e Pero Correa feita por Anchieta. À esquerda e à direita, os outros

³¹⁵ ANCHIETA, op. cit., p. 93, nota 308.

morrerão, mas suas atitudes são, porém, mais dramáticas, pois expressam medo e intranquilidade com a chegada do fim.

No segundo plano estão as atitudes mais vis. Na esquerda, um dos homens tenta fugir por cima dos corpos, enquanto um outro corre em direção a um pequeno barco que, ao que tudo indica, já está se retirando para a segurança do mar e da nau. Nesse plano, onde há fuga, correria e pouca dignidade, não há lugar para os religiosos, pois estes deveriam dar o exemplo da atitude mais digna diante da morte, ou seja, não temê-la.

O jesuíta também relatou com grande orgulho o dramático caso de um índio convertido que, por se colocar contra os costumes de sua tribo, viveu sob a constante ameaça de morte. Sua atitude era admirável. Como Cristo, ele não respondia aos golpes físicos que lhe infligiam, nem sequer os sentia. Negava as mulheres que lhe ofereciam, dizendo que não cometeria tal pecado. Seus companheiros, irritados com seu comportamento, passavam ao seu lado e murmuravam em seu ouvido: “Morrerás”. Mas o Senhor já estava tão apoderado da alma do rapaz, que ele nada sentia e nem temia as ameaças.

A áurea divina fazia, como com os jesuítas e com os melhores cristãos, que a morte não fosse temida. Pelo contrário, ela era desejada, e o índio dizia a seu avô “deixe agora isso, que me quero ir para Deus.”³¹⁶ Certa manhã, finalmente, um de seus irritados companheiros resolveu matá-lo. O assassino, como era costume, começou a andar por entre as casas, gritando “morrerás” e lançando injúrias contra sua vítima. No momento fatal, os padres gritaram (pois deviam estar longe) para que “se pusesse de joelhos, o que logo cumpriu, levando os olhos e as mãos para os Céus”.³¹⁷ Após ter a cabeça quebrada, enquanto chamava pelo Santíssimo Nome de Jesus, sua alma voou para o céu, garantiu Anchieta.

³¹⁶ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1º de junho de 1560 In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988e. p. 155.

³¹⁷ ANCHIETA, 1988h, p. 155.

O corpo do índio foi retirado pelos padres, colocado numa rede e enterrado ao som de cânticos que festejavam a vinda do Senhor. Provavelmente o índio foi enterrado em um túmulo perto da Igreja. Na colônia, a tumba ideal era perto dos altares dos santos, pois se acreditava que eles ajudariam a alma do falecido em seu percurso *post mortem*. O próprio termo *cemitério* designava à área em torno das igrejas.³¹⁸ No final da Idade Média, os ossos dos mortos também deveriam permanecer perto dos santos e da Igreja. Por isso, os corpos eram confiados aos padres, para que fossem mantidos dentro dos limites do terreno sagrado.³¹⁹ “Praza ao Senhor que tal morte nos dê, sendo-nos *quebrada a cabeça por amor a Cristo* [grifo meu]”,³²⁰ desejou mais uma vez o padre Anchieta, após o enterro do índio.

Dois temas apareceram nesse relato. Primeiro, assim como nos caso dos padres Souza e Corrêa, percebe-se que o sofrimento físico era tido em grande estima pelos jesuítas. Enquanto os padres sofriam com a fome e as doenças, o índio sofria o flagelo físico, ambos grandes exemplos de demonstração de fé. O apreço pelo sofrimento do corpo era também comum na Idade Média, onde a tradição judaico-cristã considerava que se furtar de sofrer era ir de encontro à vontade de Deus.³²¹ A morte esperada, de forma serena, repete também o tema da boa morte. Tão recomendada por Anchieta, a morte em martírio era acessível também aos índios.

Os seculares também deveriam perseguir o ideal do martírio. Na narrativa de Anchieta, o general Fernão de Sá e seu exército, em momento crucial de sua batalha contra os índios no rio Cricaré em 1558, já cansados, com os corpos crivados de flechas, estavam entusiasmados diante de uma escolha.³²² Essa escolha revelaria a nobreza de suas almas:

³¹⁸ FARIA, 2000, p. 410-412.

³¹⁹ Na Idade Média, a palavra igreja não designava apenas o edifício da igreja, mas todo o espaço que o cercava. Nesse pátio, distribuíam-se os sacramentos em grandes festas, faziam-se procissões e enterravam-se os mortos. A palavra cemitério designou particularmente essa parte externa da Igreja. Cf. ARIÈS, 2003, p. 40-42.

³²⁰ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1º de junho de 1560 In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988e. p. 155.

³²¹ Para o sofrimento físico na Idade Média. Cf. DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 161-165.

³²² Para a batalha do Cricaré Cf. CALMON, 1981, p. 227-228.

[...] uma de duas,
ou acabar com as hordas bárbaras ou deixar no combate
a vida, comprando com o sangue a vitória da pátria.³²³

Em qualquer dessas opções, o que estava colocado era a realização da vontade divina no mundo dos homens. Era essa a missão dos guerreiros. Antes deveriam os homens encontrar a morte do corpo físico que deixar de cumprir seu dever para com Deus. Narrando a batalha, quando os homens começaram a vacilar e a se acovardar perante a crescente horda de índios, e abandonavam o general, Anchieta não escondeu sua indignação. Como se estivesse na frente do exército, o padre os perguntava “Para onde fugis, desgraçados?”, “Sustentai o passo!”. Finalmente, sua última questão: “Para que tanto amor pela vida?”³²⁴ Para Anchieta, o medo da morte era um “terror indigno”, um “medo vil”. O apreço pelo corpo, o apego pela vida, não deveriam ser mais importantes que a lealdade ao Senhor.

Temer a morte era temer a Deus.³²⁵ Aquilo que deveria orientar os homens em seu mundo era a busca da maior semelhança possível com a cidade de Deus. O universo do *tempus* não merecia valor, era inferior, seu sentido estava subordinado ao espiritual. Anchieta reproduziu as palavras do general Fernão de Sá diante de seus homens. Após lembrar que suas armas ainda estavam sujas do “sangue maldito” e conclamá-los para a guerra, o chefe exortou seus homens: “Ou exterminar de vez essa raça felina com a ajuda de Deus, ou sepultar-nos na areia gloriosamente”.³²⁶

O martírio era um tema muito recorrente na tradição cristã medieval. A partir do século XII cresceram as críticas ao luxo e à opulência da Igreja, e os reformadores e evangelizadores insistiram muito no retorno à vida dos apóstolos e à sua pobreza,

³²³ ANCHIETA, 1984, p. 111-113.

³²⁴ ANCHIETA, 1984, p. 111-113.

³²⁵ Essa era uma idéia presente também no século XIII. Ramon Llull, por exemplo, lembrou a seu filho que não se devia temer a morte que mata o corpo, pois isso seria o mesmo que temer a Deus. Cf. COSTA, 2003b.

³²⁶ ANCHIETA, José de. De S. Vicente, 15 de março de 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988o. p. 113.

enfazitando a busca do martírio como um ideal a ser perseguido.³²⁷ A Igreja mergulhou em um momento de exigência maior no campo da pobreza, de retorno às fontes e ao passado de perfeição dos apóstolos e mártires.³²⁸

No Brasil quinhentista, o episódio do *martírio dos 40* mostra bem o culto feito aos mártires pelos jesuítas.³²⁹ O padre Inácio de Azevedo (+1570), após visitar várias capitanias no Brasil, voltou para Portugal como relator da situação dos missionários. Obteve em Roma licença para angariar jesuítas para a América Portuguesa. Com sucesso, sua nau partiu de Lisboa em junho de 1570 com o padre Inácio, 39 jesuítas e mais 14 ou 15 homens.

No mês seguinte foram atacados por piratas franceses, “hereges calvinistas” que, após a falha tentativa de defesa da nau Santiago, mataram todos os 40 jesuítas da embarcação. Eles foram mortos por golpes de armas diversas, decapitados e jogados ao mar, o corpo de Inácio de Azevedo teria flutuado sobre a água, simbolicamente, de braços abertos em cruz.³³⁰

A morte dos jesuítas teve grande repercussão na colônia portuguesa: foram cultuadas em honra aos mártires, as cartas jesuíticas apontaram a vontade do Senhor em “dar-lhes vida por modo de martírio”, suas mortes foram tidas como motivo para a prosperidade da então Terra de Santa Cruz e, seu sangue, considerado uma semente para o cristianismo no Brasil.³³¹

Para os membros da Companhia de Jesus, o martírio era um dos símbolos da causa inaciana, ícone do desprendimento, da abnegação dos discípulos de Inácio de Loyola. Era também o caminho da perfeição e da purificação.³³² Era o desfecho ideal

³²⁷ Para a questão do martírio, ver Cf. BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986. Por exemplo, Ramon Llull (1232-1316) tinha o martírio como um de seus três ideais. Cf. COSTA, Ricardo da. **Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico**: o Libro del Orden de Caballería. Revista Mediaevalia: textos e estudos 11-12, Lisboa, p. 231-252, 1997.

³²⁸ VAUCHEZ, 1995, p. 71; 74.

³²⁹ Cf. CARDOSO, 1982, p. 49-51.

³³⁰ VIEIRA, 1929, p. 206.

³³¹ As cartas citadas são comentadas em CARDOSO, 1982, p. 49-51.

³³² RAMINELLI, 1996, p. 77.

para uma vida, segundo queriam demonstrar, cheia de sofrimentos e humildade. Além dos jejuns, abstinências e flagelações que, segundo acreditavam os padres beneficiavam a alma, era necessária também humildade.³³³

Ao descrever sua habitação, Anchieta diz que era uma “pobre casinha” (quatorze passos de comprimento e doze de largura), feita de barro e paus, coberta de palhas, onde funcionavam ao mesmo tempo o dormitório, o refeitório, a enfermaria, a cozinha e a dispensa.

Ele acrescentou ainda que não invejava habitações mais espaçosas, “pois N. S Jesus Cristo se colocou em mais estreito lugar, e dignou-se a nascer em pobre manjedoura entre dois brutos animais e morrer em altíssima cruz por nós”.³³⁴ Seu sustento vinha das esmolas dadas pelos índios, que ofereciam principalmente farinha e legumes, e também do trabalho seu e de seus irmãos, o “trabalho de nossas mãos, como o bemaventurado apóstolo Paulo”.³³⁵ O vestuário era fornecido pelo Rei de Portugal, que continha a característica vestimenta jesuítica e um cruzado de ferro.³³⁶ Fechando muitos de seus relatos, Anchieta usa as palavras *minimus Societatis Jesu* – o último da Companhia.

Porém, nada disso impedia o sofrimento diante da morte para os que ficavam. Alguns cristãos, após sobreviverem a um naufrágio, foram mortos por uma cilada dos índios Caetés. Anchieta se pergunta se meras palavras poderiam exprimir a dor dos que ficaram.³³⁷ Eram gritos desesperados das mães, “pobres mães”, que perderam os filhos. Elas feriam o próprio corpo em desespero, arranhavam as faces, “arrancam de dor os cabelos” e machucavam os peitos.

Também os filhos órfãos, irmãos, irmãs, maridos e toda sorte de entes queridos falecidos, choravam. Era um sofrimento humano pela perda sofrida nesse mundo,

³³³ MOREAU, 2003, p. 245.

³³⁴ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 43.

³³⁵ Ibid., p. 44.

³³⁶ ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 37.

³³⁷ ANCHIETA, 1984, p. 193.

mas em última instância, acalmado pela idéia, guardada do catolicismo medievo, que a dor humana deságua na alegria eterna do Paraíso.³³⁸

Já a morte dos inimigos, quando acontecia no ofício da guerra, representava o extremo oposto. A morte do indígena não-cristão, ainda em seu estágio endemoniado, era apenas uma forma de lhe domar a soberba, apressando a chegada de seu corpo à cova e de sua alma ao Inferno. Matá-los era jogar “as almas ao lago do inferno”³³⁹ e os atirar “para as sombras eternas do inferno.”³⁴⁰ Era a vitória necessária contra o exército do Demônio.

5.4. A morte conversora

A acentuada preocupação demonstrada por Anchieta em suas cartas com o preparo da morte indica uma *teatralização da persuasão*, ou seja, a utilização de ritos e de um aparato simbólico mais visual e menos lingüístico nas tentativas de salvar a alma dos “selvagens”. O rito da boa morte e o significado impresso nele – que os jesuítas dominavam as práticas necessárias para guiar, ou pelo menos facilitar, a chegada da alma ao Paraíso – conferiu status aos jesuítas e abriu caminho para a pregação da *palavra* entre os índios.

Diante do pessimismo com as primeiras tentativas de conversão de crianças, o rito da boa morte tornou-se um instrumento importante, pois o sucesso dos jesuítas dependia também do controle dos rituais religiosos e da fascinação que ele exercia entre os nativos.³⁴¹ O domínio desses rituais conferia autoridade religiosa aos inacianos pois demonstrava aos índios que eles eram capazes de comunicar-se com os espíritos.³⁴²

³³⁸ Para o sofrimento como valor cristão, Cf. LE GOFF, 1999, p. 760-761.

³³⁹ ANCHIETA, 1984, p. 159.

³⁴⁰ Ibid., p. 113.

³⁴¹ José Eisenberg já comentou sobre a eficácia do ritual da cura na conversão dos índios. Cf. EISENBERG, 2000, p. 76-87.

³⁴² Ibid., p. 86.

Qualquer tentativa de entender o imaginário de Anchieta será falha se ignorar esse precioso momento para o trabalho catequético: a hora da morte. A história da Companhia de Jesus no Brasil não pode ignorar que uma das funções dos padres jesuítas no Brasil era a preparação da morte dos fiéis e a importância desse momento para a conversão dos índios.

A conduta dos jesuítas diante da morte propunha um determinado comportamento à “sociedade” colonial. Por exemplo, o ideal do martírio foi um elemento importante na constelação imaginária construída por Anchieta em torno da morte. Segundo o padre, os jesuítas, os guerreiros e os índios convertidos, podiam amparar-se na expectativa que perder a vida durante a pregação ou o combate em nome de Deus garantia acesso direto da alma ao Paraíso. Como vimos, Anchieta mais de uma vez desejou para si esse tipo de morte. Esse instrumento mental era fundamental para aqueles que deviam embrenhar-se nas florestas e fazer guerra contra os inimigos da cristandade. Os combates e o imaginário de Anchieta em torno deles será o tema do próximo capítulo.

6. A GUERRA

A guerra possuía um papel importante no imaginário de Anchieta. Ela estava colocada como condição fundamental para o estabelecimento do cristianismo na América portuguesa e possuía uma íntima relação com o que o padre esperava do governante secular. A relação entre guerra, religião e Estado estava presente inclusive na própria mitologia de fundação de Portugal.

6.1. Fernão de Sá e as virtudes da guerra

Na Península Ibérica, século XII, após dias exaustivos de preparativos para a guerra, Afonso Henriques (1109-1185) procurava descansar, no silêncio de sua tenda, quando foi visitado por um velho que, em nome de Jesus, o instruiu para que ele se afastasse do acampamento. Num local isolado, apareceu um raio que iluminou a imagem de uma cruz onde estava Cristo, rodeado por anjos. Jesus lhe disse que ele seria vencedor da próxima batalha e que seria aclamado rei. No dia seguinte foi travada a Batalha de Ourique, momento célebre da história portuguesa, quando os portugueses venceram os mouros, em 1139.³⁴³ Afonso Henriques foi aclamado rei de Portugal e adotou para o seu escudo cinco quas, representando os cinco reinos derrotados.

A mitologia da batalha de Ourique, a partir do século XV, ganhou um hiperdimensionamento da aparição milagrosa de Cristo, vinculando-se à dimensão militar anterior.³⁴⁴ Dois elementos centrais para a constituição da identidade da sociedade portuguesa medieval e moderna estavam presentes no mito: o caráter guerreiro mesclado à presença do sagrado. Um marco militar-religioso inaugurou uma história sagrada, uma teodicéia, confirmando a sanção divina ao projeto expansionista português.³⁴⁵ A missão de combate ao infiel estava expressa na

³⁴³ Para a batalha de Ourique e a construção de seu mito, Cf. MATTOSO, José. **História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)**. Lisboa: Estampa, [1993?]

³⁴⁴ SOUZA, 2002, p. 39.

³⁴⁵ Sobre o projeto arcaico da sociedade lusa e suas relações com a Idade Média, Cf. FLORENTINO; FRAGOSO, 1993, p. 52.

própria mitologia de fundação da sociedade portuguesa.³⁴⁶ Portugal não havia nascido nos momentos de confronto com os reinos hispânicos e com Castela, mas de um mandato divino e de sua entrega pelo próprio Cristo.³⁴⁷ História semelhante ocorreu também na Espanha, quando o triunfo de Palayo foi atribuído a uma aparição da Virgem Maria.³⁴⁸

Nas batalhas da América Portuguesa quinhentista, Deus também providenciava para que os exércitos que n'Ele confiavam saíssem vitoriosos. A proteção valia para índios convertidos, mas principalmente para os cristãos europeus. Anchieta narrou a batalha do rio Cricaré, ocorrida na capitania do Espírito Santo, imersa em referências ao universo sagrado.³⁴⁹ Ele iniciou reproduzindo o que teria sido o discurso de Fernão de Sá para seus homens.

eis aí, companheiros,
as hordas cruéis que destilam dos peitos malvados
o veneno mortal do furor e do ódio implacável
e nos ameaçam com a guerra o completo extermínio.³⁵⁰

As guerras narradas por Anchieta harmonizavam-se com os princípios da Guerra Justa.³⁵¹ São, sempre, um contra-ataque, uma resposta a uma anterior ofensiva dos indígenas. Os cristãos nunca tomavam a iniciativa, mas deveriam responder, se necessário. Esse princípio era medieval. Foi elaborado por Santo Agostinho e desenvolvido também por São Tomás de Aquino, que enfatizou três condições necessárias para uma guerra justa: primeiro, aos chefes era facultado e direito de defesa do reino pela espada, segundo, que os atacados sejam possuidores de alguma culpa e, por último, que a intenção dos beligerantes seja reta, ou seja, boas

³⁴⁶ COSTA, Ricardo da. **A guerra na Idade Média**: um estudo da mentalidade de cruzada na península ibérica. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998. p. 117-122.

³⁴⁷ BARBOZA FILHO, 2000, p. 134.

³⁴⁸ Ibid., p. 121.

³⁴⁹ Vasco Fernandes Coutinho, donatário da Capitânia do Espírito Santo, pediu ao governador Mem de Sá que o auxiliasse no combate ao "gentio". O governador enviou para o Rio Cricaré cinco embarcações numa expedição que tinha por capitão-mor seu filho, Fernão de Sá. Cf. VICENTE, [19--?], p. 173.

³⁵⁰ ANCHIETA, 1984, p. 101.

³⁵¹ Para a Guerra Justa, bem como os meios utilizados pelos colonos de burlar seus princípios, ver RAMINELLI, 1996, p. 70-71.

intenções que combatam o mal.³⁵² A guerra justa era, na verdade, um mal, mas um mal menor, em vista do triunfo da injustiça.³⁵³

Esses princípios foram amplamente utilizados na justificativa das guerras do Brasil colonial. Por exemplo, a luta contra os franceses invasores da baía da Guanabara, em 1564, foi travada em nome da recuperação de coisas tomadas injustamente. É também o caso das expedições punitivas, ocorridas a partir de 1562, contra os caetés do Nordeste que, segundo reza a lenda, comeram o bispo Sardinha (1495-1556). Nesse caso, a justificativa era a necessidade de impor castigo a malfeitores que não foram punidos.³⁵⁴

Mas Fernão de Sá ainda não terminou.

Cumprirão seu disignio nefando, se em estréia brilhante
nossas armas não lhe quebrarem o furor sanguinário.³⁵⁵

Outro aspecto importante: as armas. Elas têm papel fundamental no belicoso poema de Anchieta, eram consideradas “armas divinas”,³⁵⁶ “armas gloriosas”,³⁵⁷ seu brilho contrapunha-se à escuridão das florestas. O “brilho sinistro das armas”³⁵⁸ invadia o rio, branqueava suas águas. Na partida de Fernão de Sá para o combate, elas estavam colocadas no próprio objetivo da missão: “domar com armas a altivez do selvagem”.³⁵⁹

Na Idade Média, as armas possuíam uma simbologia cristã própria.³⁶⁰ A espada, feita a semelhança da cruz, era dada ao cavaleiro para vencer e destruir os inimigos de Cristo e para manter a justiça. A lança simbolizava a retidão e a verdade, porque

³⁵² TOMÁS DE AQUINO, 1980. v. 5, p. 2361-2362, questão XL.

³⁵³ CARDINI, Franco. Guerra. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 319-331.

³⁵⁴ HANSEN, 1998, p. 356.

³⁵⁵ ANCHIETA, 1984, p. 101.

³⁵⁶ Ibid., p. 105.

³⁵⁷ Ibid., p. 111.

³⁵⁸ Ibid., p. 105.

³⁵⁹ Ibid., p. 99.

³⁶⁰ Para o significado que existe nas armas do cavaleiro, Cf. RAMON LLULL. **O livro da Ordem da Cavalaria**. São Paulo: Giordano, 2000. p. 77-87.

a verdade era coisa que não se torcia. O escudo era o próprio significado da cavalaria, “assim como o cavaleiro mete o escudo entre si e seu inimigo, assim o cavaleiro é o meio que está entre rei e seu povo”.³⁶¹ O guerreiro deveria ser ferido, antes que ferissem seu senhor.³⁶²

Adagas, lanças, machados, escudos e espadas que, antes, se chocavam contra o corpo de ferro dos cavaleiros medievais, agora, acompanhadas pela pólvora e o canhão, “rasgavam chagas mortais”³⁶³ na carne pintada dos índios. “Ora decepam braços enfeitados com penas de pássaros, ora abatem com a lâmina reluzente cabeças altivas, faces e bocas pintadas de vermelho urucúm”.³⁶⁴

Justificada a guerra, louvadas as armas, restava ao chefe lembrar a seus homens o mais importante, a presença de Deus na batalha.

[...] Eis a hora dos valentes e bravos!
 Alento energia nos dará o Deus poderoso
 que domina as alturas. Sua mão vingadora
 sobre o inimigo deshumano descera justiceira.
 Vingando as ofensas sacrílegas, sua cólera santa
 dizimará com a morte as alcatéias ferozes.³⁶⁵

Assim terminou, segundo Anchieta, a arenga de Fernão de Sá. O trecho é riquíssimo. O seu primeiro significado está expresso na própria atitude do chefe guerreiro. Ao terminar sua fala, com cuidado, ele examinou sua consciência e, em seguida, ajoelhou-se aos pés do sacerdote de Deus, que veio ao campo de batalha especialmente para esse momento. Com esse gesto, o guerreiro se livrou das possíveis culpas de sua alma e demonstrou a subordinação dos fins da batalha à Igreja e a Deus. Um Deus especial, dono de uma “mão vingadora”, sempre pronta para descer e ajudar seus seguidores, uma divindade interventora que, assim como o homem cristão, sentia cólera contra os inimigos da fé.

³⁶¹ RAMON LLULL, 2000, p. 83.

³⁶² É importante lembrar que figura do cavaleiro pesadamente armado, montado em sua sela, já não tinha função militar nos campos de batalha desde o século XIV. No entanto seu prestígio, ou seu mito, se manteve intacto até o Antigo Regime. Cf. CARDINI, 2002, p. 319-331.

³⁶³ ANCHIETA, 1984, p. 101.

³⁶⁴ Ibid., p. 111.

³⁶⁵ Ibid., p. 105.

O sacerdote legitimava os guerreiros e o combate, assim como os padres da Idade Média legitimavam e abençoavam o cavaleiro na investidura.³⁶⁶ Por exemplo, para o beato e filósofo catalão Ramon Llull (1232-1316), o cavaleiro não podia confiar apenas em suas armas e em sua força, mas devia ter esperança em Deus, para que Ele combatesse os inimigos.³⁶⁷ Os colonos da América também se achavam acompanhados pela Divindade nos combates. Entusiasmados pelas palavras do chefe, eles sentiam que haviam conquistado o último requisito necessário: tinham Deus marchando ao seu lado. A batalha agora podia começar.

A primeira atitude da “horda selvagem” ao ver os guerreiros que avançavam em sua direção foi fugir do brilho de suas armas, como sombras que fogem da luz. Porém, o contra-ataque não demorou a vir. Os índios também estavam armados com arcos que tremiam e atiravam uma chuva infernal de setas emplumadas, “aturdindo os ouvidos dos bravos”.³⁶⁸ Mas a primeira vitória foi de Fernão de Sá e de seus seguidores, provocando a fuga desordenada dos índios. Na narrativa de Anchieta, o personagem central do exército cristão era o chefe, enquanto o restante dos homens foi denominado de forma impessoal por “companheiros”, “bravos”, “jovens briosos” ou “bravo esquadrão”.³⁶⁹

Arrebatado de ardor, com a voz, com o braço
o terrível Fernão, seguido dos seus bravos, acossa
dobra e afugenta das águas a chusma de bárbaros³⁷⁰

Ao primeiro combate, seguiram-se mais três. A tônica da narrativa se manteve, Fernão de Sá era a verdadeira expressão do exército de um homem só. A hierarquização dos personagens se assemelha às narrativas medievais de batalha,

³⁶⁶ BLOCH, s/d, p. 333.

³⁶⁷ RAMON LLULL, 2000, p. 77-87.

³⁶⁸ ANCHIETA, 1984, p. 105.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 99-119, Alguns dos homens que acompanharam Fernão de Sá em sua missão contra os “gentios” do Espírito Santo são conhecidos, mas não foram citados por Anchieta. Por exemplo, Diogo de Amorim Soares, Paulo Dias Adorno, Diogo Alvarez, Joanne Monge e Gaspar Barboza. Cf. CALMON, 1981, p. 277. O Governador e pai, Mem de Sá, se recusou a ver os companheiros de seu filho, quando eles o foram visitar na Bahia. Cf. VICENTE, [19--?], p. 173-174.

³⁷⁰ ANCHIETA, 1984, p. 105.

onde o rei era sempre colocado em primeiro plano.³⁷¹ Para Anchieta, Fernão era “mais esbelto que todos os outros”, enérgico, expunha o seu coração à morte, atitude a que não se dignavam os índios, covardemente escondidos em fortes e atirando setas por entre frestas de madeira. Mas nada detinha o exército de Deus: o braço esquerdo no escudo, o direito manejando “armas ruidosas”, as adagas e os golpes de espada rasgavam o peito dos “bárbaros”, enquanto a pólvora dos canhões destruía os fortins.

Anchieta enriqueceu com detalhes o massacre dos inimigos: “golfadas de sangue”, “membros agonizantes”, espadas que “varam lados e intestinos”, entranhas que “aparecem a luz”, braços decepados, cabeças cortadas, nada disso ficou de fora de sua narrativa.³⁷² Era um combate ao melhor estilo medieval, onde os combatentes se encontravam e digladiavam de forma direta, corpo-a-corpo. A presença do canhão não chegou a imprimir uma característica de guerra moderna a esses combates e nem aumentou significativamente a distância entre os corpos.³⁷³

Ao final da terceira batalha, Fernão ainda não estava cansado. Seu desempenho exemplar mereceu mais elogios do religioso: “Quantos estragos não causou então o braço valente do jovem chefe!”,³⁷⁴ que atirou vários corpos à morte e, nos momentos difíceis, lembrou aos seus companheiros o nome de Deus. No entanto, seu grupo não possuía na alma as mesmas virtudes que seu chefe, que foi traído e abandonado em meio aos inimigos. Cercado por uma multidão, acompanhado de alguns poucos homens, Fernão foi obrigado a recuar até a praia, porém, seus desleais companheiros já haviam fugido com as embarcações. Sem escapatória, o herói toma a decisão final: se lançar “à ponta de espada” contra as hordas inimigas.³⁷⁵

³⁷¹ Por exemplo, a narrativa da Cruzada de Las Navas de Tolosa (1212), Cf. COSTA, Ricardo da. Amor e crime, castigo e redenção na glória da cruzada de Reconquista: Afonso III de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: OLIVEIRA, Marco A. M. de (org.). **Guerras e Imigrações**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2004. p. 73-94.

³⁷² Cf. ANCHIETA, 1984, p. 111.

³⁷³ Para o conceito de guerra na Idade Média e o caso histórico português, Cf. COSTA, 1998, p. 30-35.

³⁷⁴ ANCHIETA, 1984, p. 113.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 115.

Se entre a nobreza portuguesa o valor da coragem cavaleiresca individual se encontrava em decadência e em vias de ser substituído pelas estratégias cortesias, desenvolvidas em segredo, para Anchieta, o valor do herói guerreiro individual continuava vivo e pulsante.³⁷⁶ No exército de Deus, desenhado literariamente pelo padre, predomina uma hierarquia de três personagens: Deus, que tudo enxergava e também atuava, contribuindo para a vitória de seu batalhão na América; o herói individual, o líder, aquele que comandava o ritmo das batalhas, que recebia a graça divina, e, por último, uma massa seguidora e não nomeada.

Nas batalhas que narrou, Anchieta encenou uma luta entre o Bem e o Mal, entre a luz e as trevas. Os combatentes ibéricos eram associados à luminosidade, à clareza e à bondade, enquanto o continente Americano e os índios associavam-se à escuridão e ao Inferno. Por exemplo, a chegada dos missionários e colonos foi considerada “uma aurora por entre a escuridão das regiões brasileiras”, pois traziam consigo o nome de Cristo Rei, que agia como um raio, “rasgando as trevas do inferno”.³⁷⁷

Em Anchieta, os inimigos associavam-se a termos como “florestas sombrias”, “selvagens altivos”, “golpes traiçoeiros”, “tártaro triste” e “lutas infames”. Já os guerreiros cristãos, portando armas reluzentes, eram poderosos, justos, jovens briosos, “valentes e bravos”, cuja empresa era gloriosa.³⁷⁸ Após o primeiro confronto vitorioso desse grupo, “o azul mesmo floresce”, jogando luz sobre o nimbo escuro.³⁷⁹ Era esse o desejo do padre: que o Filho de Deus, através das leis santas, “aclare estes brasis”.³⁸⁰ Dessa forma, o jesuíta acreditava arrancar “os Brasis às trevas faces do abismo”, para “conduzi-los para a luz serena dos céus”.³⁸¹

³⁷⁶ Sobre as estratégias políticas da corte lusa, Cf. CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**, 3: no alvorecer da modernidade (1480-1620). Lisboa: Estampa, [1993?]. p. 129-130.

³⁷⁷ ANCHIETA, 1984, p. 91.

³⁷⁸ Ibid., p. 99; 101; 105; 107.

³⁷⁹ Ibid., p. 105.

³⁸⁰ Ibid., p. 137.

³⁸¹ Ibid., p. 147.

Os litorais americanos habitados pelos homens ibéricos reproduziam uma condição típica da Idade Média. O tempo era rigidamente dividido em dia e noite, sem luz artificial eficiente, as trevas eram fortemente sentidas.³⁸² A luz possuía um significado fundamental, era mais do que conforto material, pois significava também a segurança psicológica frente às trevas.

A tendência a polarizar os combates entre o bem e o mal também estava presente no século XIII, por exemplo, na crônica de Guilherme, o bretão, sobre o domingo de Bouvines.³⁸³ O narrador dividiu claramente os dois exércitos que se enfrentavam entre peças brancas e negras.³⁸⁴ Nesse jogo, seu rei, o rei da França, bem como seu exército, eram os mensageiros do bem, as peças brancas, o inimigo era quem levava a marca da escuridão. Também o medievalismo ibérico trazia a cultura da guerra de forma acentuada. Entre os povos da Península, ela abrangia mais que quaisquer condicionantes materiais: era a própria cultura em si.³⁸⁵ A luta ibérica incorporava um sentido de missão de reconquista, entendida como campanha de recuperação de territórios perdidos pela cristandade.³⁸⁶

Esse espírito guerreiro, fortemente presente na religião católica da baixa Idade Média, se reproduziu na América, que também teve sua dose do *catolicismo guerreiro* português.³⁸⁷ Para Anchieta, as batalhas eram uma ocasião onde, indiretamente, através de seus respectivos exércitos, se enfrentavam Deus e o Diabo. O marco final da vitória contra um agrupamento indígena era atear fogo em suas casas. As labaredas iluminavam as matas envolvidas pelas trevas da noite e purificavam, “com merecido castigo”,³⁸⁸ os povos afastados da luz divina. O fogo, além do sentido prático de destruir os lares do inimigo, tinha também função de

³⁸² Para divisão do tempo entre noite e dia na Idade Média, Cf. FRANCO JUNIOR, 2001, p. 146.

³⁸³ Para uma análise da crônica de Guilherme, o bretão, Cf. DUBY, 1993, p. 9-58.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 52.

³⁸⁵ COSTA, 1998, p. 44.

³⁸⁶ Para o conceito de Reconquista, Cf. BONNASSIE, Pierre. **Dicionário de história medieval**. Lisboa: Dom Quixote, 1985. p. 179.

³⁸⁷ Sobre o catolicismo guerreiro dos primeiros séculos da colonização lusa no Brasil ver HOORNAERT, 1991, p. 31-65.

³⁸⁸ ANCHIETA, 1984, p. 157.

purificação, de prolongamento da luz.³⁸⁹ As labaredas marcavam o momento da *conquista* dos territórios do Demônio. Nesse sentido, a luta iniciada na Idade Média pela expansão do solo sagrado do cristianismo permanecia.

Em Fernão de Sá e nos momentos finais de sua vida, Anchieta projetou o que considerou a imagem perfeita de um guerreiro. Um herói que não abandonava o campo de batalha, corajoso, não temia a morte, “Paira sobre nós a morte? – que paire! Oh! *que belo deixar por Deus as vidas na arena sangrenta* [grifo meu] e comprar com esse sangue a vida de muitos!”³⁹⁰ A audácia e o desprezo pela morte eram valores dignos tanto dos cavaleiros medievais quanto do herói descrito por Anchieta.³⁹¹ Fernão invocava o nome de Cristo e, corajoso, se lançava à morte em meio ao “enxame de inimigos”, mas não sem antes levar consigo “os corpos de mil inimigos” e rasgar com o punhal “mil feridas sangrentas”.³⁹²

Acreditava, assim como os bons cruzados, que a morte em batalha contra os pagãos o levaria ao Paraíso.³⁹³ Morreu sem ambição de ouro ou vaidades, apenas com “com a paixão imensa da glória divina”,³⁹⁴ demonstrou desprezo pelos bens terrenos, “desprezou a terra pelo bem dos amigos”, preferiu a morte cruel a desonrar seu Deus. Esse último ponto agradou especialmente Anchieta: o universo espiritual era superior ao temporal.

6.2. Mem de Sá: o governante guerreiro

Fernão de Sá era apenas uma pequena demonstração das virtudes que deveriam possuir os líderes. Foi seu pai, Mem de Sá, quem representou para Anchieta o

³⁸⁹ Para a simbologia do fogo, Cf. FOGO. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionários de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001. p. 440-443.

³⁹⁰ ANCHIETA, 1984, p. 117.

³⁹¹ Sobre o cavaleiro medieval, Cf. BLOCH, [19--?], p. 308.

³⁹² ANCHIETA, 1984, p. 117.

³⁹³ Em 1095, o papa Urbano II determinou, pelo poder que acreditava ter recebido de Deus, que todos os que perdessem a vida nos combates contra os infiéis teriam seus pecados perdoados na hora. Cf. PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p.32.

³⁹⁴ ANCHIETA, 1984, p. 117.

exemplo perfeito do governante guerreiro americano. Foi a ele que Anchieta dedicou seu poema.

O poema épico começa com uma epístola dedicatória. Seu título: “Jesus. A MEM DE SÁ GOVERNADOR”. Suas primeiras palavras:

Eis que vês, potentado supremo, quão grande façanha
realizou a fôrça do onipotente Deus.
O indômito Brasil já seus anchos orgulhosos
Depôs, e tombou, rendido às tuas armas.

A primeira referência feita pelo padre foi a Deus e à Sua força onipotente; toda vitória era atribuída a Ele, toda batalha deveria ser lutada em Seu nome. Logo em seguida, a referência às armas e à guerra. O Brasil e seus habitantes, antigas posses de Satanás, só se renderam ao cristianismo perante o uso da força. Anchieta considerou a guerra e a força militar meios legítimos na luta contra os índios infiéis e, era dessa tarefa que deveriam ocupar-se os membros do governo secular.

Era preciso “domar com armas a altivez”³⁹⁵ e “impor justo freio ao furor dos selvagens”.³⁹⁶ “*Força-os* [grifo meu] a entrar em meu santuário!” era o que sussurrava Jesus Cristo nos ouvidos de Mem de Sá. Anchieta reproduziu, entre aspas, no seu texto, o que, das alturas, o Criador queria dizer ao governador.

‘Sujeita as plagas brasilicas! que o terror e o tremor
que inspiras, invada as aves e os brutos da terra,
invada os povos cruéis, que rompendo alianças,
contra a lei natural, matam e despedaçam os homens,
à maneira de feras’.³⁹⁷

Era também através do temor que Anchieta esperava disseminar o catolicismo entre os americanos. Os verbos não deixam dúvida: *domar*, *impor*, *forçar*, *invadir* e *sujeitar*. Se fosse preciso, devia-se “despedaçar o inimigo de Cristo em renhido combate”.³⁹⁸ A própria imagem de Cristo se militarizou, Ele se tornou “general da

³⁹⁵ ANCHIETA, 1984, p. 99.

³⁹⁶ Ibid., p. 129.

³⁹⁷ Ibid., p. 139.

³⁹⁸ Ibid., p. 157.

milícia celeste”,³⁹⁹ enquanto seu pai era chamado de “Deus das batalhas”.⁴⁰⁰ A militarização era, aliás, um dos elementos do catolicismo quinhentista que sobreviveu à Idade Média. A criação de São Miguel, o santo militar, representado combatendo o dragão (Satanás) com armas ofensivas, foi um marco para a cristandade que, em parte graças ao contato com os muçulmanos e seu ideal de guerra santa, a *Djihad*, conheceu uma cultura onde a guerra era considerada obrigação religiosa, meio de santificação e salvação.⁴⁰¹

Segundo Anchieta, nos momentos difíceis vividos por Mem de Sá em suas batalhas, o próprio São Miguel veio em resposta às preces dos jesuítas. O arcanjo, “ministro do exército alado”, cortou os espaços e as nuvens com suas asas e espalhou um manto negro de sombras que trazia as feições da morte, o ranger dos grilhões de correntes de ferro, suplícios e castigos.⁴⁰² Essa grande sombra negra simbolizava o medo, enviado por Deus através de seu ministro alado, que foi jogado sobre os inimigos do governador, providenciando uma milagrosa vitória sobre os franceses, no litoral do Rio de Janeiro. Assim como nas batalhas medievais, Deus, ou algum representante seu (anjo/santo), sempre participava e definia o resultado.⁴⁰³

A concepção política e religiosa medieval que facultava o uso da força contra os infiéis desfrutava de pleno consenso entre os jesuítas, senão entre os portugueses de forma mais geral, e encontrava-se também presente na correspondência de Anchieta.⁴⁰⁴ Após um ataque dos Tamoios à Casa jesuítica de Piratininga, provavelmente inspirados por movimentos de “santidade”, um dos índios inimigos capturados suplicou para que não o matassem, mas que fizessem dele um escravo.⁴⁰⁵ Foi inútil. Seu castigo veio pelas mãos de um outro índio, convertido e

³⁹⁹ ANCHIETA, 1984, p. 157

⁴⁰⁰ Ibid., p. 181.

⁴⁰¹ HOORNAERT, 1991, p. 37. Sobre o contato entre os ibéricos e o povo árabe, bem como a assimilação do ideal de guerra santa ver também, COSTA, 1998, p. 77-82; BARBOZA FILHO, 2000, p. 114-115.

⁴⁰² ANCHIETA, 1984, p. 217.

⁴⁰³ FRANCO JUNIOR, 2001, p. 140.

⁴⁰⁴ SANTOS, 2001, p. 79.

⁴⁰⁵ As santidades eram movimentos do tipo milenarista, compostos em sua maioria por índios rebeldes à situação colonial. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

renomeado: Martin Afonso. Ele “lhe quebrou logo a cabeça com sua espada de pau pintada e emplumada, que para isso já tinha erguido com a bandeira”.⁴⁰⁶ A imagem do guerreiro, não mais ibérico, munido de sua espada, agora enfeitada com adornos coloridos, é seguida pelo comentário do religioso: “para êste genero de gentes não há melhor pregação do que espada e vara de ferro”.⁴⁰⁷

O quadro pintado foi o do guerreiro cristão convertido, da espada, do inimigo “infiel”, seguido pela sanção religiosa a um movimento que se faz por e pela divindade. E que não se enganem aqueles que enxergam, nos movimentos ultramarinos peninsulares, apenas seu afã comercial. A religião católica, que já em meados do século XIV encontrava um relacionamento se não profícuo, ao menos amistoso, com o trabalho da economia monetária e comercial das cidades medievais, não tem qualquer contradição com a exploração de riquezas no pensamento anchietano.⁴⁰⁸

Em 1554, o padre revelava-se felicíssimo com a suposta descoberta de “ouro, prata, ferro e outros metais”, os quais teriam a imensa vantagem de atrair cristãos àquele território tão carente de homens de Deus.

Agora finalmente se descobriu uma grande cópia de ouro, prata, ferro e outros metais, até aqui inteiramente desconhecida (como afirmam todos), a qual julgamos ótima a facilíma razão, de que já por experiência estamos instruídos. Porquanto muitos cristãos, que aqui tem vindo, submetem os mesmos [os índios] ao julgo de Cristo, e sejam eles assim obrigados a fazer por força o que não resolveriam a fazer por amor.⁴⁰⁹

Anchieta e os padres da Companhia de Jesus não eram os primeiros a pregar a mistura de armas e palavras na conversão do infiel. Na Idade Média, a convivência da conversão pacífica, mediada por razões e argumentos, e a defesa da cruzada

⁴⁰⁶ ANCHIETA, José de. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988i. p. 195.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 196.

⁴⁰⁸ Sobre a religião católica e as transformações econômicas dos séculos XIV e XV, Cf. GOMES, Raul Rodrigues. **Introdução ao pensamento Histórico**. Lisboa: Livros Horizonte, 1988, p. 97-98. FOURQUIN, Guy. **História económica do ocidente medieval**. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 381-382.

⁴⁰⁹ ANCHIETA, Quadrimestre de maio a dezembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 59.

armada para tomar Jerusalém, podiam ser encontrados no espírito de um só homem.⁴¹⁰ O beato Ramon Llull, após ter visto durante seguidas noites a aparição da imagem de Cristo crucificado, formulou três metas para sua vida. A primeira delas era o martírio. Llull, de forma análoga ao que pregava o padre Anchieta, desejava dar sua vida em nome do amor a Deus. Ele defendeu a cruzada armada e também as ordens militares. Ao lado da primeira meta, as duas últimas eram mais sutis. Redigir um livro, “o melhor do mundo contra os erros dos infiéis”⁴¹¹ e a terceira, fundar um mosteiro para ensinar a língua dos infiéis, facilitando sua conversão.

A valorização da guerra e da participação da autoridade secular na mesma era, no entanto, uma novidade não prevista pelo conceito original de atividade apostólica criado por Loyola e estava no plano jesuítico de reforma das missões.⁴¹² Para ele, a política era parte da vida dos jesuítas, mas não uma parte complementar da atividade de conversão. Mas, para Anchieta e os jesuítas da América portuguesa, ela se tornou parte integrante do trabalho conversor, utilizada principalmente para legitimar as reformas na atividade missionária a partir da chegada de Mem de Sá, em dezembro de 1557.

Na visão do padre Anchieta, a própria política subordinava-se à guerra. A guerra não era uma continuação da política por outros meios, ao contrário, eram as políticas portuguesas que se ocupavam dos indígenas no século XVI que eram uma continuação da guerra, em tempos de paz.⁴¹³

De acordo com o poema de Anchieta, as principais atividades do governo secular estavam ligadas à guerra contra os infiéis. No poema existe uma divisão de funções. Ambos, o poder secular e o religioso deviam se dedicar à salvação de almas. Dessa forma, o fim último, o sentido de sua existência, se remetia a Deus e à expansão da religião católica. Porém, eram os seculares que carregam as armas e delas faziam

⁴¹⁰ Para a convivência de ideais pacíficos com a cruzada armada, Cf. FIDORA, Alexander. Ramon Llull y la Orden del Temple: consideraciones sobre una aparente paradoja. Texto inédito, fruto de conferência pronunciada no dia 10 de março no Rotary Club, em Barcelona. Gentilmente cedido pelo autor.

⁴¹¹ Ibid., f. 3 (tradução minha)

⁴¹² EISENBERG, 2000, p. 108.

⁴¹³ HANSEN, 1998, p. 348.

uso na guerra, sempre justa, contra os infiéis. Enquanto isso, os religiosos tratavam da conversão pela palavra, pelo argumento e pela razão. Não são atividades opostas, mas sim, complementares. Assim como Lull, ao mesmo tempo em que escrevia autos para serem encenados para os indígenas, rezava missas e traduzia textos para a língua indígena, Anchieta também pregava a guerra, a conversão pela força e luta armada, porém a delegava ao poder secular.

O próprio termo *política* não se encontrava relacionado exclusivamente ao poder secular no vocabulário do jesuíta. Quando se refere ao poder exercido por seculares, Anchieta utiliza o termo “poder secular”, dando a entender, por oposição, a existência de um outro poder: o religioso. O termo “política” somente se tornará corrente na Europa a partir do século XVII.⁴¹⁴ Era a guerra, subordinada aos interesses do cristianismo, que aparecia como a principal propriedade do governante secular. O *governante guerreiro* era considerado o governo ideal, o bom governo para a América portuguesa.

Essa imagem Anchieta projetou principalmente sobre o governador Mem de Sá. O poema anchietano, como faziam os espelhos de príncipes medievais, demonstra um modelo ideal do governante cristão.⁴¹⁵ O trabalho de Mem de Sá foi considerado um “espejo de buen gobierno para sus sucesores”.⁴¹⁶

A primeira característica do governador era seu heroísmo. O termo *herói* acompanhou freqüentemente o nome de Mem de Sá, “herói das plagas do norte”, “herói que vingasse os crimes nefandos” e “singular herói” são alguns exemplos.⁴¹⁷ Provinha de família nobre, da qual herdou o sobrenome Sá, e, como todo herói, tinha como atributo uma extraordinária coragem. Em sua descrição, Anchieta não

⁴¹⁴ Cf. LE GOFF, J. A política será ainda a ossatura da História? In: LE GOFF. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, [19--]. p. 217.

⁴¹⁵ Para o conceito de espelho na Idade Média, Cf. COSTA, Ricardo da. O Espelho de Reis (Speculum Regum) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de tirania. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). **Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001a. p. 338-344. Cf. VILLALBA, Pere. Política y ética - el arte de gobernar. Revista Internacional d'Humanitas, ano 5, n. 5, 2002. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih5/pere.htm>>.

⁴¹⁶ GONZÁLES LUIS, 1997, p. 105.

⁴¹⁷ ANCHIETA, 1984, p. 93.

esqueceu o corpo físico: o rosto ornado com barbas brancas, feições alegres, porém sombreadas de senil gravidade, olhos vivos e um corpo másculo, com forças de adulto.⁴¹⁸ Mas muito mais excelente era sua alma

[...] pois lhe poliram
vasta ciência, com a experiência longa do mundo,
e a arte da palavra bela. Arraiado no seio
traz um amor de Deus, santo, filial, verdadeiro
e a fé de cristo jamais desmentida [...]⁴¹⁹

O corpo e a alma do governador funcionavam harmoniosamente, como deveria ser a relação entre a religião e o Estado. Seu corpo representava o poder secular, era forte, robusto, impunha respeito e sabedoria, estava preparado para o esforço físico que a liderança de um exército exigia. Tais características eram necessárias, mas inferiores à alma. Os conhecimentos humanos, a experiência e a retórica eram particularidades importantes, desde que subordinados a Deus. Ciência humana colocada a serviço de Deus, não eram esses os jesuítas? A excelente alma do governador, sábio e voltada para Deus, representava os religiosos.

Nessa relação corpo e alma, Igreja e Estado, é preciso levar em consideração o caráter teológico-político e tomista do pensamento de Anchieta, uma vez que a retomada quinhentista do pensamento de São Tomás de Aquino pautou esse relacionamento, para os padres da Companhia de Jesus.⁴²⁰ Tratarei desse assunto a seguir.

⁴¹⁸ ANCHIETA, 1984, p. 93.

⁴¹⁹ Ibid, 93-95.

⁴²⁰ A expressão “político e teológico” já foi usada por Estilaque Ferreira dos Santos relacionada ao pensamento do padre Manuel da Nóbrega. Cf. SANTOS, 2001, p. 73-98.

7. O TOMISMO

O século XVI ibérico foi palco do renascimento das idéias de um dos mais importantes pensadores da Idade Média: Tomás de Aquino. Mais do que um renascimento, os homens que viviam nos quinhentos ibéricos levaram o tomismo a um patamar inédito nos colégios e universidades da península.⁴²¹ Um dos marcos desse processo encontra-se no regulamento conhecido como *Ratio Studiorum*, documento impresso pela primeira vez em 1586, que regulava os cursos, programas e métodos das escolas da Companhia de Jesus.⁴²² Submetiam-se a ele universidades como a de Évora e o Colégio das Artes de Coimbra, até a expulsão dos jesuítas pelo Marques de Pombal (1699-1782).

A respeito da ordenação dos “ensinos superiores”, a teologia foi elemento central, a qual todas as outras disciplinas deviam se subordinar. São Tomás e a sua Suma Teológica eram as bases centrais de estudo.

‘Que os nossos sigam inteiramente na Teologia escolástica a doutrina de S. Tomás e o considerem como seu próprio doutor, e se esforcem para que os ouvintes lhe afeiçoem’ (regra 2ª do professor de teologia escolástica). De S. Tomás só se devia falar com muita reverência, mesmo quando não se pudesse partilhar da sua doutrina (regra Sexta do professor de Filosofia); e neste caso estabelece o *Ratio* (regra 13ª do professor de Teologia escolástica) que ‘não bastava expor as sentenças dos doutores e passar a sua em silêncio; antes defendia o professor a opinião de S. Tomás, ou omita a própria questão’.⁴²³

Diante da necessidade de explicar uma nova situação mundial, principalmente a descoberta de novos povos e continentes, os ibéricos, ao contrário dos ingleses, retomaram valores medievais caracterizados, no campo das idéias, pela filosofia de Tomás de Aquino. As idéias de Aquino teriam permanecido obscuras desde o século XIII, quando surgiram, até serem retomadas na Ibéria a partir do século XVI.⁴²⁴ Era

⁴²¹ DOMINGUES, 1996, p. 21.

⁴²² SARAIVA, António José. **História da cultura em Portugal**. Lisboa: Jornal do Fôro, 1955. p. 225.

⁴²³ *Ratio Studiorum* apud SARAIVA, 1955, p. 229.

⁴²⁴ DOMINGUES, 1996, p. 21.

uma filosofia que unia os preceitos da teologia cristã aos princípios filosóficos de Aristóteles, numa estrutura racional e harmoniosa.⁴²⁵ “Nem Deus é deslocado de seu papel de criador do mundo, nem a razão humana era privada da capacidade de conhecer a verdade do mundo acessível a ela”.⁴²⁶ Essa virada para o tomismo no século XVI explica-se precisamente pela *modernidade* da situação histórica ibérica, ou seja, pela exigência de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de “incorporar” povos não cristãos à civilização europeia.⁴²⁷ Com um olhar de união entre razão e fé, os ibéricos enxergaram e imaginaram o Novo Mundo.

O principal atrativo do pensamento tomista para a Ibéria estava nas possibilidades oferecidas de uma reflexão sobre um novo espaço, um “novo mundo”, que se descortinava aos olhos europeus. Coube a portugueses e espanhóis a missão de acomodar esses novos elementos em sua concepção de mundo. Para esse desafio, que se deu em meio à tempestade luterana, a filosofia de Tomás de Aquino foi convocada do relativo obscurantismo em que se encontrava.⁴²⁸ O tomismo, principalmente através dos dominicanos e dos jesuítas, foi o responsável pela reorganização do catolicismo para o enfrentamento do protestantismo e para a incorporação de novas terras e povos ao imaginário dos séculos XV e XVI.⁴²⁹ As grandes navegações, além da acumulação primitiva, trouxeram também capital simbólico para o mundo peninsular.⁴³⁰

Os jesuítas souberam incorporar a tradição tomista, se tornaram os mais importantes intelectuais ibéricos e a Companhia de Jesus a mais importante força no interior da Contra-Reforma, despertando em seus membros o interesse pela filosofia natural,

⁴²⁵ Alguns autores afirmaram que São Tomás recebeu também influências de Platão. No entanto, Aquino não citou esse último no “Do Reino ou do Governo dos Príncipes”. Para a relação entre Aquino e Platão, Cf. TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. São Paulo: Loyola, 1999. p. 149-150.

⁴²⁶ MORSE, 1988, p.29.

⁴²⁷ Ibid., p .41.

⁴²⁸ O crescimento do neotomismo teve como principais nomes Francisco de Vitória, Melchor Cano (1509-1566), Domingo de Soto (1494?-1560), e Francisco Suárez (1548-1617), num processo que iniciou-se com os monges dominicanos e atingiu seu auge com a Companhia de Jesus.

⁴²⁹ MORSE, 1988, p. 29- 54 passim.

⁴³⁰ HANSEN, 1998, p. 347.

pela política, pela literatura e pela astronomia.⁴³¹ Os religiosos da Idade Moderna guardaram, talvez com mais afinco que os medievais, a busca pela inteligibilidade do mundo proposta por São Tomás de Aquino, ou seja, a predisposição da mente humana para conhecer a realidade e a capacidade do homem para instituir um saber rigoroso, sem ferir as verdades bíblicas.⁴³²

No universo desafiador do século XVI, os ibéricos consideravam que os processos em curso não poderiam ser enfrentados exclusivamente pela virtude individual do príncipe, como queria Guilherme de Ockham (1290-1350) desde o século XIV,⁴³³ exigindo uma solução mais complexa. Na busca de uma visão alternativa ao protestantismo, o tomismo recuperado pelos dominicanos (ordem religiosa a qual pertenceu Tomás de Aquino) e logo incorporado pelos jesuítas, firmou-se como horizonte teológico e político e evitou qualquer forma de aproximação com o protestantismo e o maquiavelismo.

Anchieta foi ordenado sacerdote, em terras coloniais, no ano de 1566, sob orientação do padre Quirício Caxa, portanto, antes da implementação definitiva do *Ratio Studiorum*. Não é possível precisar o momento que Anchieta entrou em contato pela primeira vez com o tomismo. Talvez em seus primeiros estudos, ainda na Europa, esse contato tenha ocorrido, uma vez que as idéias tomistas já possuíam território fortemente demarcado no ensino peninsular, mesmo antes da implementação oficial do *Ratio*.⁴³⁴

O certo, porém, é que ele estudou as teses mais importantes dos adversários da religião católica, Calvino e Lutero, e sua refutação, de estirpe neotomista, através das obras do dominicano Domingos Soto (1494-1570), enquanto preparava para sua

⁴³¹ Ver um exemplo interessante de jesuíta astrônomo na América Portuguesa, apesar de não provir da Península Ibérica em CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Nos céus do Brasil. **Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n.1, p. 30-34, nov. 2003.

⁴³² Para a inteligibilidade como herança do pensamento medieval, Cf. GHISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 17-22.

⁴³³ Sobre a extensão do poder do príncipe e suas relações com a Igreja, Cf. GUILHERME DE OCKHAM. Pode um príncipe. In: DE BONI, Luis A. (Coord.). **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 123-157.

⁴³⁴ COURTINE, Jean-François. Direito natural e das gentes. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 295.

ordenação para sacerdote.⁴³⁵ A intenção desse capítulo é explorar algumas possíveis analogias entre o imaginário de Anchieta e a filosofia tomista e suas especificidades no contexto da América portuguesa.

Tomás de Aquino dedicou parte de seus escritos à política. Expôs detalhada e racionalmente a origem dos reinos e, principalmente, demonstrou o que competia ao ofício de rei. Como Aristóteles, Aquino acreditava que o homem era um ser social e tinha a necessidade de possuir um governante. O dominicano classificou os diversos tipos de regimes políticos e suas possíveis degenerações. Dentre todos os regimes retos, defendeu que a multidão fosse governada por um só dirigente, e não escondeu sua simpatia pelo reinado quando definiu o rei como “o que preside único e pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio”.⁴³⁶

Ao indagar o que mais convém ao país, ser governado por muitos ou por somente um, acharemos um dos pontos-chaves do pensamento político de Tomás de Aquino. A função do governante único era levar a multidão ao seu *devido fim*. E que fim seria esse? Segundo o dominicano, era a busca da *salvação* daqueles cujo governo recebeu. Para alcançar esse fim era preciso conservar a unidade e a paz, do contrário não haveria utilidade na vida social.⁴³⁷ Sendo assim, tanto melhor seria o regime quanto mais hábil fosse ele na conservação da paz e na defesa do bem comum. Pode-se dizer que todo governo justo tem a unidade e a paz como meio, e a salvação como fim, ficando clara a ligação entre a esfera política e a religiosa.

Nesse ponto há uma interessante aproximação com Anchieta. Para ambos, o governo secular, ou o Estado, era diretamente responsável pelo destino das almas de seus súditos. Para ambos, o governante secular fundamentava sua autoridade em Deus, fundamentação que em Anchieta, como vimos, aparecia diretamente através de hierofanias. No entanto, o belicoso poema anchietano pode parecer estranho à defesa da conservação da paz feita por Aquino. Mas a contradição é apenas aparente. As guerras narradas por Anchieta eram meios para alcançar um

⁴³⁵ CARDOSO, 1982, p. 39-40.

⁴³⁶ TOMÁS, 1997, p. 129.

⁴³⁷ Ibid., p.130.

fim: a glória divina. Eram, como na Idade Média, guerras em nome de Deus, meios de expansão da palavra e do território cristãos,⁴³⁸ guerras justas, como defendeu o próprio São Tomás.⁴³⁹ E o fim de toda “guerra justa” é a paz e o bem comum do reino.⁴⁴⁰ A guerra era condição para a paz.⁴⁴¹

Além disso, segundo os ensinamentos de São Tomás, *medo* não era a mesma coisa que *coerção*, pois o medo e o mal também podiam vir de Deus. Por exemplo, para Aquino, não se submeter a Deus, ou afastar-se Dele, era considerado um mal. Quem incorrer em um desses pecados seria punido e, nesse sentido, a fé era causa do medo.⁴⁴² Em outras palavras, Deus criou o medo, que é um mal, por uma boa causa. Existiam dois tipos de medo: o medo servil, quando se teme uma punição que acontece por causa da ira de Deus, e o medo filial, temor inspirado pela sujeição à autoridade divina, ou seja, era próprio daqueles que acreditavam em Deus.⁴⁴³

Na América portuguesa tornou-se consenso entre os jesuítas que, aquele que ignorava a fé, deveria aprender a temer a Deus através do medo servil. Durante a reforma das missões jesuíticas, os inicianos estavam de fato empregando a noção tomista de medo servil. O medo provocado pela autoridade secular seria análogo ao medo da punição divina, tornado-se assim um modo de preparar as almas dos índios para receber a fé cristã.⁴⁴⁴

A idéia de que a guerra era um meio para se alcançar a paz está presente na descrição da América portuguesa feita por Anchieta antes da chegada de Mem de Sá. Era um estado de medo e desordem, os colonizadores sentiam um “pavor vergonhoso”⁴⁴⁵ diante da ira dos “selvagens” contra as leis santas e viviam escondidos por detrás de muros, como se estivessem cercados por “lobos vorazes,

⁴³⁸ Para as guerras em nome de Deus Cf. COSTA, 2003a.

⁴³⁹ TOMAS, 1980, p. 2361-2362, questão 15.

⁴⁴⁰ HANSEN, 1998, p. 356.

⁴⁴¹ FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 147.

⁴⁴² TOMÁS, 1980, p. 292, questão 7.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁴⁴ EISENBERG, 2000, p. 108.

⁴⁴⁵ ANCHIETA, 1984, p. 127.

que a fome impiedosa açula e avassala”.⁴⁴⁶ Diante dessa situação, a tarefa prescrita a Mem de Sá não era outra senão o combate, “castigar com penas graves e justas os públicos crimes”.⁴⁴⁷ O objetivo das guerras era extinguir tal estado de coisas.

Aqui é preciso destacar a especificidade da situação da América portuguesa. No universo lusitano, a guerra e o uso da força contra os indígenas não provocaram nada parecido com a polêmica espanhola entre o dominicano Bartolomeu de Las Casas, bispo de Chiapas e intransigente defensor da liberdade dos índios americanos, e o jurista J. G. Sepúlveda, defensor da justa causa de guerra contra os índios. Em agosto de 1550, eles se confrontaram numa Junta reunida por Carlos V (1500-1558), constituída pelos mais renomados juristas e teólogos espanhóis. O Concílio de Trento, no mesmo ano, declarou a tese da “servidão natural” do indígena, defendida por Sepúlveda, herética. Em Portugal e no seu universo colonial, ao contrário do que ocorreu na Espanha, os jesuítas, incluindo José de Anchieta, adotaram uma postura mais pragmática, restringindo-se à denúncia dos excessos cometidos pelos colonos.⁴⁴⁸

A política das monarquias ibéricas do século XVI era definida cristãmente como uma arte de manter a unidade e a segurança do reino contra os inimigos internos e externos. Contra a hipótese maquiavélica de que o poder é um artifício desvinculado da ética visando o triunfo nas competições da cidade, a doutrina católica-tomista, em decorrência do novo estado de coisas advindo das Descobertas e da Reforma protestante, reafirmou a ética medieval como um espelho ou modelo da ação dos príncipes.⁴⁴⁹

O rei de Tomás de Aquino, assim como toda a esfera mundana, estava impregnado pela lei divina e pela idéia de um fim para o homem. Nessa “marcha para a Salvação” o rei tinha papel fundamental, mas intermediário, devendo submeter-se àquele responsável pela função final e redentora, aquele que recebeu de Pedro a

⁴⁴⁶ ANCHIETA, 1984, p. 128.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 127.

⁴⁴⁸ Cf. SANTOS, 2001, p. 84-86.

⁴⁴⁹ HANSEN, 1998, p. 350.

chave dos céus: o Papa.⁴⁵⁰ As leis e os governos não fundavam sua máxima legitimidade nos pactos e contratos celebrados pelo homem, mas sim, na sua adequação aos fins últimos.⁴⁵¹

Também para Anchieta, todas as funções exercidas pelo poder secular e empreitadas militares do governo colonial deviam estar subordinadas à religião católica. O padre advertia quanto a qualquer insubordinação contra Deus e a Igreja.

Bem sabes que o brilho fementido do mundo
 Foge ligeiro e leve, e se desfaz na fuga
 [...] Se te deres ao lazer silencioso de revolver em teu peito
 as empresas heróicas dos generais famosos
 verás quantos triunfos varreu a lúgubre morte
 para as águas imundas de infernal voragem
 [...] Se és prudente, pede a Deus uma única glória
 a que vem de Deus, a verdadeira glória
 Se és prudente rejeita os enganos do mundo que gira,
 não te acorrente com seus grilhões os pés.⁴⁵²

Para o jesuíta, a glória, esse “brilho fementido” que vinha do mundo dos homens era frágil, mentirosa e sem consistência. Aqueles que se apegavam aos atos e vitórias humanas sem compreendê-los como frutos da vontade de Deus veriam, inevitavelmente, seus triunfos varridos para as “águas imundas” do Inferno. Rejeitar os enganos do mundo que gira. Isso significava estar com a Igreja, obrar somente para a glória divina, fora isso, restavam somente as tragédias mundanas ou pior, a condenação da alma.

O próprio padre Anchieta reproduziu uma carta *Del Rey D. Sebastião* destinada a Mem de Sá, que dizia:

Porque o principal e primeiro intento, que tenho em todas as partes de minha conquista, é o aumento e conservação de nossa fé católica, e a conversão do gentio delas, vos encomendo muito, que dêste negócio tenhais nessas partes mui grande e especial cuidado, como de coisa a vós principalmente encomendada, por que com assim ser, e em tais obras ser êste intento, se justifica o temporal

⁴⁵⁰ TOMÁS, 1997, p. 164.

⁴⁵¹ BARBOZA FILHO, 2000, p. 183.

⁴⁵² ANCHIETA, 1984, p. 87.

que Nosso Senhor muitas vezes nega, quando há descuido do espiritual.⁴⁵³

A carta acima sugere que o alcance da noção de primazia da missão religiosa, pregada também pelo tomismo, fosse além do pensamento jesuítico, atingindo a cume do poder secular. Mas as semelhanças entre Aquino e Anchieta não param por aí.

Mais uma vez demonstrando o imbricamento, ou mesmo a subordinação da esfera política à sagrada, Aquino sugeriu que o que é conveniente aos reis não provém do mundo terreno, e devem os mesmos esperar de Deus o seu prêmio.

Realmente, qual honra mundana e caduca pode assemelhar-se àquela honra de ser o homem 'concidadão dos santos e familiar de Deus' [...] que glória de louvor humano pode comparar-se a esta que não profere a língua falsa dos lisonjeadores, nem a opinião precária dos homens, mas procede do testemunho interior da consciência e se afirma pelo testemunho de Deus, que a seus confessores se compromete a confessá-los na glória do Pai, em face dos anjos de Deus.⁴⁵⁴

Negando Aristóteles, Aquino sugeriu não ser a honra, nem a glória mundana, o que devia mover o rei para o bem governar, pois da ambição por essas derivam-se diversos perigos. Os governantes precisavam reconhecer em Deus os frutos de suas vitórias se quisessem ser recompensados com a Sua companhia e a dos santos na *outra vida*.

Não era outro o sentido das palavras que Anchieta dirigiu, de forma ainda mais direta, a Mem de Sá:

Se te sustentarem o passo riquezas e glórias do mundo,
Jesus, que não pára, te escapará dos olhos
É certo que a soberba, com seus afans, só compra o inferno
E com pouco trabalho o humilde compra o céu!
Se pois com justo ódio desejas vencer o orgulho mundano

⁴⁵³ ANCHIETA, José de. Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988q. p. 369.

⁴⁵⁴ TOMÁS, 1997, p. 148.

A Cristo atribui todas as suas glórias!⁴⁵⁵

A mensagem é clara: Jesus não fornecerá seu apoio – que como vimos pode ser manifestado diretamente através de hierofanias – àqueles que não atribuírem a Cristo todas as glórias. E continua:

O Senhor tos dará generoso
e coroará os teus trabalhos com honras celestes,
fiquem embora nossos cantos aquém de tua grandeza.⁴⁵⁶

A promessa da recompensa eterna para o governante que providenciar os caminhos para a salvação de seus súditos foi feita também por Anchieta, ao governador das terras coloniais, nessa passagem que guarda incrível semelhança com as idéias de São Tomás.

Para Aquino, seguido de perto por Anchieta, era função do governo secular a missão de providenciar as condições necessárias para a salvação de seu “reino”. Governar era ter uma participação direta nesse processo.

O imaginário de José de Anchieta aproximou-se de Tomás de Aquino em vários pontos específicos. De uma forma mais geral, pode-se ainda constatar uma outra aproximação na maneira de enxergar o mundo desses dois homens: a aproximação das esferas do temporal e do sagrado. Esse ponto é um tanto ambíguo, uma vez que se pode perguntar até que ponto tal aproximação seria inaugurada pelo pensamento tomista. Certamente que não o foi. Limito-me a afirmar que São Tomás foi um dos principais, senão o principal intelectual representante dessa aproximação, constatando assim uma similaridade entre Aquino e Anchieta.

Como um desdobramento dessa idéia, o tomismo aparece pautando o relacionamento do jesuíta com membros do poder político secular e até mesmo com o universo “mundano” de forma mais geral. Tendo como resultado não somente a permissividade da intervenção no gládio do *tempus*, mas a imprescindível

⁴⁵⁵ ANCHIETA, 1984, p. 87.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 127.

necessidade dela para obtenção do pleno significado do poder secular e da missão colonizadora como um todo.

Foi do padre Anchieta, por exemplo, a função de negociar com o governador geral, D. Francisco de Souza, nomeado em 1591, para que os colonos da capitania do Espírito Santo não fossem aos “sertões” sem antes obter o consentimento do mesmo, deixando o litoral desguarnecido. Resolver problemas sucessórios e até mesmo desavenças, fruto do atentado de um colono da capitânia citada, nomeado simplesmente Rocha, ao visitador do Santo Ofício, também era da alçada do jesuíta. O referido colono, na calada da noite, teria atirado com um fuzil duas vezes contra a janela do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, sendo posteriormente recolhido às galés, só não sendo enforcado graças à interferência dos padres da Companhia.⁴⁵⁷

Em carta ao padre Diogo Mirão datada de 1565, Anchieta não escondeu seu interesse no povoamento e conquista da região do Rio de Janeiro e em livrá-lo das “mãos luteranas”.⁴⁵⁸ Sabe-se que, na verdade, Villegagnon, líder da invasão francesa ao litoral do Rio de Janeiro havia, com o apoio de papistas como André Thévet,⁴⁵⁹ expulso a delegação calvinista da fortificação e junto com ela o já citado Jean de Léry. Mas, aos olhos dos jesuítas, a ocupação francesa representava, além da perda territorial, o perigo das heresias luteranas na América.

Na referida carta, o inaciano demonstrou seu envolvimento em todo o processo de reforma da armada que iria partir para São Vicente, em janeiro de 1565. A organização e o conserto de naus, a obtenção de alimentos e principalmente o controle e a organização dos índios Tupiniquins que ajudariam na empreitada do

⁴⁵⁷ ANCHIETA, José de. Ao capitão Miguel de Azevedo, da Baía, a 1º de dezembro de 1592. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988a. p. 291-292. Heitor Furtado de Mendonça recebeu o encargo de visitar São Tomé, Cabo Verde e o Brasil e inquirir in loco os habitantes para iniciar os processos inquisitoriais. Esse visitador permaneceu no Brasil de 1591 a 1595, inquirindo primeiro na Bahia e em Pernambuco, e registrou em seus nove livros centenas de confissões e denúncias. Ronaldo Vainfas também comentou o atentado de Rocha contra o inquisidor, Cf. VAINFAS, 1995, p. 169.

⁴⁵⁸ ANCHIETA, José de. Ao Padre Diogo Mirão, da Baía de 9 de julho de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988c. p. 261.

⁴⁵⁹ André Thévet, cosmógrafo do rei francês, autor da obra quinhentista *Cosmografia Universal*, a qual um dos exilados do forte, o calvinista Jean de Léry, tenta contestar em vários aspectos. Cf. LÉRY, 1980, p. 20-22.

capitão-mor, Estácio de Sá, nada disso escapava ao olhar atento do jesuíta que fornecia a ajuda e a sanção do “braço divino” aos trabalhadores seculares.

No caso da vacância do cargo de capitão-mor da capitânia de São Vicente Francisco por Moraes Barreto, não tendo o rei lhes enviado um substituto, é também de responsabilidade da Companhia de Jesus a organização de eleições para substituição do mesmo. Evitam assim os jesuítas a “parcialidade, bandos e desasossêgo na terra.”⁴⁶⁰ Aliás, o próprio auto anchietano *Na vila de Vitória*, utilizando-se fartamente da linguagem alegórica, será destinado a resolver problema semelhante na capitânia do Espírito Santo, quando da morte de Vasco Fernandes Coutinho em 1589.⁴⁶¹

A presença de fortes heranças medievais no pensamento anchietano sugere mais do que uma proximidade temporal com a Idade Média. A adoção do pensamento teológico-filosófico tomista, ao mesmo tempo motivo e reflexo de uma relação de proximidade entre o temporal e o sagrado, pautando as relações entre governantes seculares e os membros da igreja, leva Anchieta à produção de um pensamento munido de teologia-política,⁴⁶² permissivo no que tange a intromissões na política administrativa secular da coroa portuguesa, acrescido ainda da dramaticidade da violenta situação colonial.

⁴⁶⁰ ANCHIETA, José de Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São. Vicente, a 12 de junho de 1561. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988h. p.180.

⁴⁶¹ BOSI, 1992, p. 76. Aqui o autor faz referência a um conflito entre o "partido castelhano" e o "partido Luso" que discordavam quanto à reversão direta da capitânia aos estados ibéricos sob Felipe II, após a morte de Vasco Fernandes Coutinho.

⁴⁶² Para o conceito de teologia, Cf. KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite a filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

8. CONCLUSÃO

Anchieta narrou a história da América portuguesa quinhentista sob o prisma de uma batalha entre o Bem e o Mal. Esse confronto, tão ou mais antigo que a própria existência humana, foi permeado pelo imaginário medieval dos últimos séculos na Europa.

Imaginada por Anchieta, a colônia estava marcada por um fenômeno religioso característico da Idade Média: as *hierofanias*. O sagrado evidenciou no cotidiano luso-brasileiro a onipresença de Deus e a proximidade entre o além e os assuntos terrenos. Os índios também foram compreendidos por Anchieta sob formas mentais tipicamente medievais; representados como bestas, eles associaram-se à simbologia dos bestiários medievais e foram ligados ao Demônio, vistos como pagãos, hereges, ou mesmo monstros, e assim sujeitos à universalidade da pregação da palavra da Igreja, passíveis de conversão.

Além disso, o *momento da morte* não escapou do imaginário medieval anchietano. As formas de bem morrer ainda eram desejadas pelos cristãos e apregoadas pelos jesuítas ou como uma garantia da chegada da alma ao Paraíso, ou como um atenuante do suplício no Purgatório. O *martírio* era um verdadeiro ícone da causa inaciana: Anchieta entendia-o como a forma perfeita de realizar a passagem desse mundo para de Deus, para estar próximo dos anjos e dos santos.

Além disso, a *guerra justa*, a presença de Deus ou de algum de seus anjos nos campos de batalha, a valorização da coragem dos guerreiros no combate e a encenação de uma luta entre as trevas e a luz, eram também formas típicas da cultura guerreira medieval que migraram para a América portuguesa como uma forma de incorporá-la e de conquistá-la. A teologia e a filosofia tomista também foram incorporadas por Anchieta como categorias para se pensar as responsabilidades do governante para com Deus e com os súditos, e ainda para regular a relação dos jesuítas com o governo secular e a política mundana.

Mas pensar a América portuguesa de acordo com formas mentais medievais não era apenas uma mera reprodução, e as permanências não significam uma mera repetição. No caso das hierofanias, tema central do imaginário anchietano, as metamorfoses se fizeram presentes. Anchieta soube muito bem como se servir dessa forma imaginária medieval ao mapear o universo colonial. Com elas, o jesuíta circundou aqueles que se inseriam de forma “adequada” no cotidiano da América portuguesa, criando assim um importante mecanismo de justificação religiosa do poder administrativo luso na América portuguesa.

Essa construção mental ligou-se a outra: a associação entre os indígenas e os flagelos infligidos por Lúcifer e seus demônios, relação imaginária que fazia dos jesuítas agentes por excelência do processo colonizador, pois estes se viam envolvidos em uma luta contra o Diabo, bem como na conversão das almas, tarefa que tornava imprescindível a presença dos religiosos em terras brasílicas.

O momento da morte também foi adaptado e repensado. Anchieta e seus pares transformaram a boa morte e todo o seu ritual em um instrumento importante na persuasão tanto do moribundo, pressionado a submeter-se à forma de morrer católica, quanto dos expectadores do ritual, que muitas vezes eram dissuadidos pelo aparato litúrgico católico e sua forma de dar acesso ao Paraíso.

À medida que o processo catequético exigiu o uso da força física e da guerra, o martírio passou também a ser enfatizado como forma de estimular o espírito guerreiro de colonos e índios. Esse foi um importante momento no processo colonizador, pois categorias tomistas foram invocadas, muitas vezes de forma bem pragmática. Por exemplo, a guerra justa foi apregoada por Anchieta quando o uso da força pareceu interessante para a empresa conversora.

O imaginário de Anchieta envolveu dois movimentos que, juntos, deram forma à *colônia imaginada*. Um deles foi a permanência, o que mostra que pensar uma ruptura radical com o passado medieval para nossa história colonial é algo um tanto sem sentido. Não podemos considerar o século XIV como o outono da Idade Média, pois este período não foi suficiente para encerrar uma série de formulações mentais

típicas daquele tempo. O outro movimento foi a *metamorfose do imaginário*, indicando não só a especificidade de um universo geográfico e cultural novo, mas a dinâmica e a inventividade do indivíduo que, acompanhando e acomodando-se ao projeto político arcaico da sociedade lusa, soube adequar as formas imaginárias do catolicismo medieval à situação da América portuguesa de forma extremamente criativa.

9. REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

ANCHIETA, José de. **Arte de gramática da língua mais usada na costa brasileira**. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. Ao capitão Miguel de Azevedo, da Baía, a 1º de dezembro de 1592. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988a. p. 290-299.

_____. Ao irmão Francisco de Escalante, do Espírito Santo In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988b. p. 289.

_____. Ao Padre Diogo Mirão, da Baía de 9 de julho de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988c. p. 255-266.

_____. Ao Padre Geral, de S. Vicente, ao ultimo de maio de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988d. p.113-153.

_____. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1º de junho de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988e. p.154-174.

_____. Ao Padre Geral, de S. Vicente, ao último de maio de 1560. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988f. p. 113-153.

_____. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562, recebida em Lisboa a 20 de setembro do dito ano. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988g. p. 187-190.

_____. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 12 de junho de 1561. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988h. p. 175-186.

_____. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988i. p. 191-205.

_____. Ao Padre Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, janeiro de 1565. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988j. p. 206-264.

ANCHIETA, José de. Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555 In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988k. p. 81-88.

_____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988l.

_____. Cópia de outra, ou complemento da anterior da mesma data. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988m. p. 95-96.

ANCHIETA, José de. **De Gestis Mendi de Saa**: poema épico. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988n. p. 102-106.

_____. De S. Vicente, a 15 de março de 1555. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988o. p. 89-94.

_____. Informação da Província do Brasil para nosso Padre – (1585) In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988p. p. 417-455.

_____. Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988q. p. 357-402.

_____. **Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus**. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988r. p. 45-71.

_____. Quadrimestre de Setembro até o fim de Dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988s. p. 107-112.

_____. Trimestral de maio a agosto de 1556, de Piratininga. In: _____. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988t. p. 97-101.

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

GANDAVO. **História da província de Santa Cruz**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

GUILHERME DE OCKHAM. Pode um príncipe. In: DE BONI, Luis A. (Coord.). **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 123-157.

INÁCIO DE LOYOLA, Santo. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Fórmula do Instituto. In: _____. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Loyola, 1997.

LÉRY, Jean de. **Viagem a terra do Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique**. Disponível em: <<http://www.library.upenn.edu/.../gallery/kislak/viewers/ler1.jpg>>. Acesso em: 16 jul. 2003.

NÓBREGA, Manuel de. Carta da Baía, 8/5/1558. In: LEITE, Serafim (Org.). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954. v. 2.

RAMON LLULL. **O Livro da Ordem da Cavalaria**. São Paulo: Editora Giordano, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes. In: _____. **Escritos políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 125-171.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. v. 5; 7.

VICENTE DO SALVADOR, Frei. **História do Brasil – 1500-1627**. São Paulo: Melhoramentos, [19--?].

Fontes secundárias

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Ana Maria. **As entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto**. Lisboa: Livros Horizonte, 1942.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

_____. **História social da infância e da família**. Rio de Janeiro: Estampa, 1984.

_____. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada**, 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 8.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

AZEVEDO, Paulo E. de; THOMÁS, Cláudio M. **História do Brasil**. São Paulo: Editora Coleção, [19--?].

BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**: iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BARTRA, Roger. **El selvage en el espejo**. México: Universidade Nacional Autônoma de México, 1922.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 319-331.

BERLIOZ, Jacques. Flagelos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 21-25.

BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. **Bíblia Sagrada**. Rio de Janeiro: Alfalit Brasil, 1996. cap. 5-6, p. 5.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, [19--?].

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.

BONNASSIE, Pierre. **Dicionário de história medieval**. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAES, Aduino (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 17-53.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRY, Theodore de. **América Pars IV**. Disponível em: <<http://www.sip.uiuc.edu/.../America-De%20Bry-violence2.gif>>. Acesso em: 16 jul. 2003.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

CALMON, Pedro. **História do Brasil**, Século XVI: as origens. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1981.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Nos céus do Brasil. **Nossa História**, Rio de Janeiro, Ano 1, n.1, p. 30-34, nov. 2003.

CAPELATO, M. H.; DUTRA, E. Representação e política: o reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, C. F. S.; MALERBA, J. **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000. p. 227-267.

CARDINI, Franco. Guerra. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EUSC, 2002. p. 319-331.

CARDOSO, Armando. **O Bem-aventurado Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1982.

CERTEAU, Michael de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary Del. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 55-82.

CHAUI, Marilena de Souza. **Convite a filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionários de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001.

COSTA, Ricardo da. Amor e crime, castigo e redenção na glória da cruzada de Reconquista: Afonso III de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: OLIVEIRA, Marco A. M. de (org.). **Guerras e Imigrações**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2004. p. 73-94.

COSTA, Ricardo da. O Espelho de Reis (*Speculum Regum*) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de tirania. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). **Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro: Agora da Ilha, 2001a. p. 338-344.

_____. **A guerra na Idade Média**: um estudo da mentalidade de cruzada na península ibérica. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998.

_____. **A morte e as representações do além na Idade Média**: Inferno e Paraíso na obra *Doutrina para crianças* (c. 1275) de Ramon Llull. In: *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPUH-ES - História, Representações e Narrativas*. Vitória, 2003. Disponível em: <<http://www.ricardodacosta.com>> Acesso em: 18 jun. 2003b.

COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval do Preste São João, sua permanência, transferência e “morte”. **História**: Revista do Departamento de História da UFES, Vitória, n. 9, p. 53-64, 2001b.

_____. Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: o *Libro del Orden de Caballería*. **Revista Mediaevalia**: textos e estudos, Lisboa, n. 11-12, 1997. p. 231-252.

_____. Reordenando o conhecimento: a educação na Idade Média e o conceito de Ciência expresso na obra Doutrina para Crianças (c.1274-1276) de Ramon Llull. In: OLIVEIRA, Terezinha (Coord.). **Anais completos da II Jornada de Estudos Antigos e Medievais**: transformação social e educação. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2002. p. 17-28.

COURTINE, Jean-François. Direito natural e das gentes. In: NOVAES, Aduato (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 293-333.

CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**, 3: no alvorecer da modernidade (1480-1620). Lisboa: Estampa, [1993?]. p. 129-130.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **O que sobrou do Paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DOMINGUES, Beatriz Helena. **Tradição na modernidade e modernidade na tradição**: a modernidade ibérica e a revolução copernicana. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.

DUBY, Georges. **O domingo de Bouvines**: 27 de julho de 1214. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **A Europa na Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1984.

_____. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FARIA, Sheila de Castro. Morte. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. **Viver e morrer no Brasil colônia**. São Paulo: Moderna, 1999.

FEBVRE, Lucien. **Michelet e a Renascença**. São Paulo: Record, [19__].

FERRO TAVARES, Maria José Pime. **Pobreza e morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Presença, 1989.

FLORENTINO, M.; FRAGOSO, J. **O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil tardia**, Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840. Rio de Janeiro: Contexto, 1993.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FOURQUIN, Guy. **História económica do ocidente medieval**. Lisboa: Ed. 70, 1986.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GHISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Raul Rodrigues. **Introdução ao pensamento histórico**. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

GÓMEZ, Luis Palacin. Anchieta e a evangelização. In: KONINGS, Johan (Org.) **Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 09-28.

GONZÁLES LUIS, José (Coord.) **José de Anchieta: poeta, humanista y apóstol de América**. San Cristóbal de La Laguna: Comisión Diocesana del Cuarto Centenario de Anchieta, 1997.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Duarte da Costa. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 193-194.

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. p. 347-373.

HERMANN, Jacqueline. Feitiçaria. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 221-222.

HERMANN, Jacqueline. **No reino desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1985.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (Org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 95-106.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**, 1: os conquistadores. Porto Alegre: L&PM, 1994

LANCIANI, Giulia. Uma história trágico-marítima. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). **Lisboa ultramarina**: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 70-94.

LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EUSC, 2002. p. 243-261.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002a. p. 21-25.

_____. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002b. p. 201-217.

_____. A história nova. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. Maravilha. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC 2002c. p. 105-120.

_____. As mentalidades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

_____. A política será ainda a ossatura da História? In: LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, [19--]. p. 217.

_____. **São Luis: biografia**. São Paulo: Record, 1999.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002d.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. v. 1-2.

LOBO, Loba. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: J. Olympio, 2001, p. 555-557.

LOUREIRO, Klítia; SCARAMUSSA, Ziza. O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV). In: COSTA, Ricardo da, TÔRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dirs.). **Mirabilia: Revista Eletrônica de Historia Antiga e Medieval**, n. 2, p. 177-194, dez. 2002. Número especial. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/num2.html>>. Acesso em: 16 jul. 2003.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. **Bestiario medieval**. Barcelona: Siruela, 2000.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 659-726.

MATTOSO, José. **História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)**. Lisboa: Estampa, [1993].

MORAES, Neida, Lucia. **Espírito Santo: história de suas lutas e conquistas**. Vitória: Artgraf, 2002.

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

MORENO, Humberto Baquero. A Idade Moderna entre luzes e sombras. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 163-178.

MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

NEVES, Guilherme Pereira das. A modernidade nas aulas dos jesuítas. **Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 10, p. 81-83, ago. 2004.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

_____. **Vieira e a imaginação social jesuíta**: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997

NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: NOVAIS, Fernando A; SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 14-39.

PALAZZO, Carmen Lícia. **Entre mitos, utopias e razão**: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII). Porto Alegre: EDIPURCS, 2002.

PANOFSKY, Erwin. **Significado**: as artes visuais. São Paulo: Perspectiva, 2002.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 292-316.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**: Representações, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

POMBO, Rocha. **História do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, [1925?].

PRIORE, Mary Del. O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia. In: _____. **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991. p. 55-82.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

REZENDE, Cyro. **História econômica geral**. São Paulo: Contexto, 1987.

RIBEIRO, Francisco Aurélio. A literatura do século XVI: a presença do Espírito Santo In: INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO ESPÍRITO SANTO. **Jornada sobre navegações**. Vitória: IHGES/PMV, 1993. p. 87-93.

SALETTTO, Nara. **Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo**. Vitória: APE, 1988.

SANTOS, Estilague Ferreira dos. Nóbrega e a unidade teológico-política no pensamento luso-brasileiro. In: **História: Revista do Departamento de História da UFES**, Vitória, n. 9, p. 73-98, 2001.

SARAIVA, António José. **História da cultura em Portugal**. Lisboa: Jornal do Fôro, 1955.

SCHIAVO, Luigi. Com Satanás ao redor da terra. As tentações de Jesus (Lc 4,1-13) como relato de experiência visionária de viagem. **Estudos de Religião: apocalíptica e as origens cristãs**, São Bernardo do Campo, ano 14, n. 19, p. 105-132, dez. 2000.

SCHMITT, Jean Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 253-267.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. O nome do Brasil. **Nossa História**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, p. 34-39, abr. 2004.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. Aldeamentos. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000a p. 21-24.

_____. Anchieta. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000b. p. 457-458.

_____. Bexiga. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000c. p. 77-78.

_____. Caminhos e descaminhos da história. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997a. p. 441-449.

VAINFAS, Ronaldo. Fronteira. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000d. p. 254-255

_____. **A heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia da História. Rio de Janeiro: Campus, 1997b. p. 127-162.

_____. Mal Gálico. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000e. p. 363-364.

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

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VIEIRA, Celso. **Anchieta**. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello, 1929.

VILLALBA, Pere. Política y ética - el arte de gobernar. **Revista Internacional d'Humanitas**, ano 5, n. 5, 2002. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/rih5/pere.htm>>. Acesso em: 18 mar. 2003.

VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 68-97.